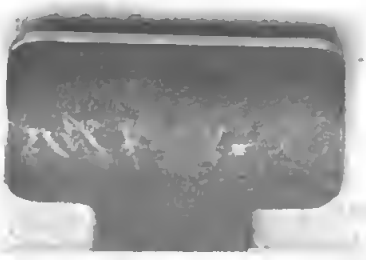
NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 08733858 2

2a N≡897

THE
NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

PURCHASED FROM A FUND
PRESENTED BY THE
BEETHOVEN ASSOCIATION



(Wetzer)

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübing[illegible]

NEW YORK PUBLIC LIBRARY

Siebenter Band.
Mecheln — Ozias.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1851.

ENB

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
483490 A
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1939 L

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Mecheln, Erzbisthum. Mecheln, an der Dyle (Thilia seu Dilia) gelegen, kommt schon frühe unter dem Namen Machlinia, Mechlinia, französisch Malines, in der Geschichte vor. Daß schon der heilige Lambert (s. d. A.) und nach ihm Willibrord hier und in der Umgegend das Christenthum verkündeten, ist historisch bezeugt; als der eigentliche Apostel Mechelns ist aber der heilige Rumold (s. d. A.) anzusehen. Der Satz: sanguis martyrum semen Christianorum bewahrheitete sich auch hier. Trotz der vielfältigen verheerenden Einfälle der Barbaren konnte die christliche, mit dem Martyrerblute Rumolds begossene Pflanzung nicht mehr ausgerottet werden, es erstarkte vielmehr das Kirchthum in sehr erfreulicher Weise. Den Diöcesanverband anlangend, stand Mecheln mit seiner Umgegend zuerst unter dem Bischofe von Lüttich (s. d. A.), später unter dem von Cambray. Wie nun aber die Niederlande schon früher aus dem sonst üblichen Reichsverbande losgerissen worden waren, so ging Kaiser Carl V. auch mit dem Gedanken um, sie aus dem kirchlichen Verbande mit Teutschland zu reißen. Die beiden Diöcesen Lüttich und Utrecht umfaßten nämlich etwa vier Fünftheile des ganzen burgundischen Kreises, der Bischof von Lüttich selbst war ein von dem Herrn der burgundischen Niederlande ganz unabhängiger teutscher Reichsfürst, und beide Prälaten, sowohl der Bischof von Lüttich als der von Utrecht, standen unter dem Churerzkanzler von Cöln als ihrem Metropoliten. Eben diese Abhängigkeit seiner Niederlande in kirchlicher Hinsicht sah der Kaiser ungerne, doch erst sein Sohn Philipp II. brachte die Sache zum Vollzug. Drei Erzbisthümer sollten alle kirchlichen Diöcesen der Niederlande umfassen: das eine im Süden und für den Süden in Cambray; das andere für den Norden in Utrecht, das dritte für den mittleren Theil in Mecheln; der Erzbischof von Mecheln sollte zugleich Primas der Niederlande sein. Um diese Sache zu betreiben, wurde Dr. Sonnius nach Rom geschickt und seine Mission hatte den gewünschten Erfolg. Papst Paul IV. erhob im Jahre 1559 Mecheln zu einem Erzbisthum mit der Primatialwürde für die Niederlande, Antwerpen aber und Herzogenbusch in Brabant, Gent, Brügge und Ypern in Flandern und Rörmonde in Geldern wurden ihm als Suffraganbisthümer untergeordnet; eine nähere Begrenzung und Eintheilung des kirchlichen Gebiets im Erzbisthume traf Pius IV. im J. 1561. Mehreres wirkte zusammen, daß diese kirchliche Organisation mit scheelen Augen betrachtet wurde. Der Umstand, daß die neu zu errichtenden Bisthümer nicht wohl anders dotirt, die Erzbischöfe von Cöln und Rheims und der Bischof von Lüttich für die Lostrennung der Niederlande von ihren respectiven Archidiöcesen und Diöcesen nicht wohl anders entschädigt werden konnten, als auf Kosten der Klostergeistlichkeit und der Präbendarien, brachte Unruhe in viele adelige Familien und auch über einen Theil des Volkes; Andere, welche der einen oder andern Ketzerei zuneigten, geriethen durch die so geflissentlich hervorgehobene Aussicht auf vervielfältigte Glaubensgerichte und strengere Aufsicht in Schrecken; ruhete doch die Stadt Antwerpen, die ihren Handelsverkehr durch den neuen, die Sitten und den Glauben beaufsichtigenden Bischof gefährdet glaubte, nicht eher, bis sie die Zusicherung erlangt, daß der neue Bischof nicht eher in Antwerpen wirklich eingesetzt werden solle, bis Philipp II., der sich in Spanien aufhielt, nach den Niederlanden komme. Als Hauptbeförderer der berührten Organisation wurde, und nicht ganz mit Unrecht, Granvella (s. d. A.) genannt, und der Umstand, daß gerade er zum Primas und Erzbischof von Mecheln ernannt wurde, war wenig geeignet, die neue Maßregel populär zu machen, erschien sie doch als vor-

nehmlich seinen, des verhaßten Ausländers, egoistischen Absichten dienend. Treffliche Männer saßen auf dem Primatialstuhle von Mecheln, wir erinnern neben Granvella nur noch an Frankenberg (s. d. A.), und ihnen ist es zum Theil zuzuschreiben, daß die katholische Religion in Belgien so schöne Triumphe feierte und noch feiert. Um die kirchlichen Verhältnisse in den Niederlanden auf's Neue zu ordnen, wurde zwischen Papst Leo XII. und König Wilhelm I. vorläufig durch die beiderseitigen Bevollmächtigten, den Cardinal Maurus Capellari und den Grafen Ghislain von Celles, unterm 18. Juni 1827 ein Concordat abgeschlossen, sodann vom Könige den 25. Juli und vom päpstlichen Stuhle durch die Bulle: Quod jamdiu vom 16. August desselben Jahres bestätigt. Vgl. A. Müller, Lexicon des Kirchenrechts, 2. Aufl. Bd. I. S. 597 ff. Nach diesem Concordate blieb Mecheln Erzbisthum; Suffraganate von Mecheln aber sind: 1) das Bisthum Brügge, 2) das Bisthum Gent, 3) das Bisthum Lüttich, 4) das Bisthum Namur, 5) das Bisthum Tournay oder Doornik; statt der Bisthümer Amsterdam und Herzogenbusch traten aber im Königreiche Holland drei apostolische Vicariate in's Leben: 1) das apostolische Vicariat in Holland mit zwei auswärtigen und sieben inländischen Erzpriesterschaften; 2) das von Herzogenbusch mit neun Decanaten und 138 Pfarreien; 3) das von Breda mit 44 Pfarreien, wie Höninghaus in s. Buche: Gegenwärtiger Zustand der römisch-katholischen Kirche auf dem ganzen Erdkreise, vom J. 1836 berichtet. Vgl. H. Leo, zwölf Bücher niederländischer Geschichten in zwei Theilen, Halle 1835. Gallia christiana, Tom. V. Paris 1731. Alzog, Universalgesch. der christl. Kirche. Die katholische Kirche in ihrer gegenwärtigen Ausbreitung auf der Erde von P. Carl vom hl. Aloys. Regensburg 1845. „Belgische Briefe" in den histor.-polit. Blättern, Bd. VII. VIII. IX. [Fritz.]

Mechitaristen-Congregation. Mechitar (Mchitar, auch Mochtor, d. h. der Tröster, von seiner Congregation der „Abt Vater" — Abbai hairn — genannt) wurde im J. 1676 zu Sebastia oder Siwas, einer Stadt in Kleinarmenien, geboren. Seine erste Erziehung erhielt er von zwei frommen Nonnen, denen er zeitlebens dafür dankbar war. Fünfzehn Jahre alt trat er in das Kloster zum hl. Kreuz bei Sebastia; der Bischof Ananias weihte ihn zum Diacon im J. 1691. Weil er in seinem Kloster seinen Drang nach Wissen nicht befriedigen konnte, so machte er sich frühzeitig auf Reisen. So schloß er sich an einen armenischen Doctor aus Etschmiadsin an, der ihn in diese Stadt, als den Sitz des allgemeinen Wissens, zu führen versprach. Aber Mechitar fand in Etschmiadsin nicht das ersehnte allgemeine Wissen. Auf der Reise dahin, zu Erzerum, sah er zum ersten Male einen europäischen Missionär. Einige Zeit nachher, nachdem er noch an einigen andern Orten sich aufgehalten, z. B. in der Nähe von Erzerum 19 Monate Jugendunterricht ertheilt hatte, traf er einen armenischen Edelmann, der ihm von den Ländern des Westens erzählte, und seitdem waren seine Blicke nach dem Westen gerichtet. Schon lebte er in dem Gedanken, eine Vereinigung zu gründen, die sich die Verbreitung aller nothwendigen und nützlichen Kenntnisse unter den Armeniern zur Aufgabe machte, deren Zweck wäre, seiner Nation in allen geistlichen und geistigen Bedürfnissen hilfreich beizustehen. Vom J. 1693 an weilte er wieder in seinem Kloster zu Siwas; er las armenische Kirchenväter, sowie syrische und griechische, die in's Armenische übersetzt waren. Kein Buch entging ihm. Auch verfaßte er Hymnen, welche noch jetzt in einigen Kirchen Armeniens gesungen werden. Ein Versuch, von Alexandrien aus im J. 1695 nach Europa zu gelangen, mißlang, trotz der größten Anstrengungen. Mechitar mußte in seine Heimath zurückkehren. Im J. 1696 erhielt er die Priesterweihe. Von nun an war das Ziel seines langen Lebens, seine Nation zu „erleuchten". Er brachte noch einige Jahre angestrengtester Thätigkeit in Armenien zu, nahm im J. 1699 auf vielfaches Zudringen den Titel eines Doctors an, fing an zu predigen und reiste im J. 1700 zum zweiten Male nach Constantinopel, um dort eine Bildungsschule für die Armenier zu gründen. Zuerst wohnte Mechitar in Galata. Er predigte gewöhnlich in der Kirche des hl. Georgius. Zuerst sammelten sich neun Schüler um ihn, mit welchen er einen geist-

lichen Verein gründen wollte. Zu ihrer Erbauung gab er die Nachfolge Christi armenisch heraus, und beschäftigte sich neben vielem Anderm auch mit exegetischen Arbeiten. Mehrere seiner Schüler, nachdem sie die Priesterweihe empfangen, predigten mit großem Erfolg. Doch bald brachen Verfolgungen über die hoffnungsvoll erblühende junge Gemeinde herein. Ein schismatischer Armenier, Avedik, der durch Betrug die beiden Patriarchate Constantinopel und Jerusalem an sich gerissen, verfolgte unter türkischem Schutze rastlos die Katholiken, und unter ihnen besonders den frommen Mechitar. Mechitar mußte in Hoffnung auf bessere Zeiten seine Schüler nach Hause entlassen und sich selbst, zurückgezogen in ein Capucinerkloster, unter den Schutz des französischen Gesandten stellen. Aber auch aus dieser Zufluchtsstätte vertrieben, beschloß er, in die Halbinsel Morea auszuwandern, welche damals unter der Republik Venedig stand. Aber sein Feind verfolgte ihn auch auf der Reise; kaum konnte er sich in Smyrna dadurch retten, daß er in ein Jesuitenkloster floh. Den 8. Sept. 1701 übergab er sich und seine Schüler dem Schutze der heiligen Mutter; er selbst gelangte mit drei Begleitern nach Zante, während die übrigen Schüler einzeln nach Morea gekommen waren. Die Gesellschaft erhielt von der venetianischen Regierung umsonst einen Platz in Modon, wo sich eine Kirche und ein Kloster in Kurzem erhob. Aechte Frömmigkeit und Wissenschaft waren die beiden Grundpfeiler, auf welchen Mechitar die neue Gesellschaft aufbaute, auf denen sie sich befestigte. Papst Clemens XI. bestätigte auf das Ansuchen Mechitars im J. 1712 den Orden nach der Regel des hl. Benedict, und ernannte den Mechitar zum Abte. Die Gesellschaft wirkte wohlthätig auf ihre Umgebung; aber auch in den Orient sandte Mechitar Missionäre aus. Im J. 1715 brach Krieg zwischen Venedig und der Pforte aus. Mechitar ging mit 11 seiner Schüler nach Venedig, 70 ließ er in Modon zurück. In Venedig lebte er zuerst in einem gemietheten Hause. Nachdem Modon gefallen und auch seine Klöster daselbst zerstört worden, so erhielt er nach vielem Bitten die kleine Insel St. Lazaro nahe bei Venedig mit einer zerfallenen Kirche. Die Kirche wurde renovirt und ein neues Haus hergestellt. Die Gesellschaft blühte mit neuer Kraft auf; sie sandte stets Glaubensboten in das Morgenland, während die in St. Lazaro wohnenden Mitglieder Unterricht und Wissenschaft anbauten. Angeklagt in Rom wegen seiner Bestrebungen, gewann Mechitar durch seine Persönlichkeit die Achtung und Liebe des Papstes. Den 16. April 1749 starb Mechitar im Frieden des Herrn in einem Alter von 74 Jahren, 34 Jahre nach seiner Ankunft in Venedig. Noch zu Lebzeiten Mechitars erschien die schöne armenische Bibelübersetzung 1734 mit Kupfern; ferner eine Erklärung des Matthäus 1737, und ein vollständiges Wörterbuch der armenischen Sprache 1744. Vgl. Vita dell' Abbate Mechitar. Venez. 1810. — Die Congregation der Mechitaristen ist heute einer der blühendsten Orden in der katholischen Kirche, und alle unparteiischen Beurtheiler sind voll des Lobes ihrer gesegneten weitgreifenden Wirksamkeit. Sie ist eines der stärksten Bindeglieder zwischen dem Abendlande und dem Morgenlande, und für die aus etwa drei Millionen bestehende, über alle Welt zerstreute armenische Nation ist sie wahrhaftig ein Sauerteig der geistigen Erhebung und Neubelebung. Der Zweck der Congregation ist zunächst die Verbreitung religiöser Gesinnung unter den Armeniern und die Belehrung des vom Schisma und Unwissenheit beherrschten Volkes. Darum werden in St. Lazaro stets junge Armenier erzogen, die nach tüchtiger allseitiger Bildung in den geistlichen Stand treten, um als Lehrer und Schriftsteller, oder als Glaubensboten zu wirken. Mit acht oder neun Jahren tritt der Knabe in das Noviciat, wo er die erste Bildung erhält, etwa neun Jahre umfaßt die Bildungszeit für das Studium der Philosophie und Theologie. Mit 25 Jahren erhält der Zögling der Gesellschaft die Priesterweihe von dem Abte des Klosters, und wird sodann nach seinen Fähigkeiten verwendet. Durch die musterhafte Zucht in der Erziehungsanstalt sind die jungen Männer für ihren Beruf gehörig vorbereitet. Durch Vermächtnisse und weise Sparsamkeit haben sich auch die Vermögensverhältnisse der Congregation sehr gehoben, so daß sie ihre

Kräfte erweitern und eine Menge von Zweiganſtalten gründen konnte. Die armeniſche Schriftſprache iſt durch die Mönche in St. Lazaro ungemein ausgebildet und vervollkommnet worden. Indem die Mechitariſten die Schreibart der armeniſchen Schriftſteller aus dem vierten und fünften Jahrhundert nachbildeten, haben ſie für die Literatur ihres Volkes eine neue Aera geſchaffen. Die reiche Literatur, welche aus ihren Händen hervorgegangen iſt, läßt ſich theilen in Schriften für den Unterricht und die Erbauung, und in hiſtoriſche und theologiſche Werke. Eine Reihe von (alt- und neu-) armeniſchen Grammatiken haben ſie verfaßt. Neben dem Studium ihrer Mutterſprache wird auch das der türkiſchen, perſiſchen, lateiniſchen, griechiſchen, italieniſchen, franzöſiſchen, teutſchen, ruſſiſchen, engliſchen Sprache mit vielem Eifer von ihnen betrieben. Faſt alle europäiſchen Sprachen werden in St. Lazaro geſprochen, einige mit Meiſterſchaft; in dem Lateiniſchen und Italieniſchen ſind alle dort Gebildeten bewandert. — Das ausgezeichnetſte hiſtoriſche Werk der Mechitariſten iſt die Geſchichte Armeniens von P. Michael Tſchamtſchenanz (geboren zu Conſtantinopel im J. 1738, geſtorben daſ. im J. 1823). Sie reicht von Erſchaffung der Welt bis zum J. 1784; ſie erſchien in drei ſtarken Quartbänden zu Venedig 1784—86. Die chriſtliche Kirche und beſonders das Mittelalter Armeniens ſind aus einheimiſchen Quellen ſehr ſorgfältig bearbeitet. Der armeniſche Styl des Werkes iſt einfach und allgemein verſtändlich. Eben ſo intereſſant iſt das Werk: Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mgre Pl. Sukias Somal. Venez. 1829, deſſen Verfaſſer, Abt zu St. Lazaro und Erzbiſchof von Siunia, uns in demſelben ein genaues Verzeichniß aller armeniſchen Schriftſteller bis auf die neueſte Zeit, mit biographiſchen und beurtheilenden Notizen neben genauer Angabe der noch vorhandenen Werke, mittheilt. Ferner erſchien: Storia di Agathangelo, versione Italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechit. etc. Venez. 1843, und teutſch: „Bekehrung Armeniens durch den hl. Gregor Illuminator", Wien 1844. Der Verfaſſer des letztern Werkes vertheidigte ſeine Schrift gegen mehrfache Angriffe in der Abhandlung: „Zur älteſten Kirchengeſchichte Armeniens". Tüb. Quartalſchr. Jahrg. 1846. S. 527—577. Auch in dem Fache der Exegeſe haben die Mechitariſten Namhaftes geleiſtet. In St. Lazaro befand ſich eine uralte Handſchrift der armeniſchen Bibelüberſetzung, welche im fünften Jahrhundert von dem Patriarchen Iſaac und dem hl. Mesrop beſorgt worden war (ſ. den Art. Bibelüberſetzungen); dieſe Ueberſetzung wurde mit mehreren andern guten Handſchriften verglichen, und im J. 1805 erſchien eine vollſtändige Ausgabe der hl. Schrift in 4., mit genauer Angabe der Varianten. Ueber dogmatiſche Gegenſtände erſchien von dem Generalvicar Avedichian eine Abhandlung — sopra la processione dello spirito santo dal patre et dal figliuolo — Venez. 1824. — Im Fache der Patriſtik haben die Mechitariſten vielleicht das Bedeutendſte geleiſtet. Sie haben die alten armeniſchen Schriftſteller in ſehr bequemen Ausgaben, ſowie die in das Armeniſche überſetzten (griechiſchen und ſyriſchen) Kirchenväter erſcheinen laſſen. Von erſtern Ausgaben nennen wir die des Moſes von Chorene, und die gleichfalls in die armeniſche Geſchichte einſchlagenden Werke von Zenob von Clagh, Eliſäus (Venedig 1828 und 1838), Lazar von Barb, Fauſtus Byzantinus u. A. Des Johannes Oznienſis, Patriarchen von Armenien im J. 718, eines Lichtes der armeniſchen Kirchengeſchichte, Werke erſchienen zu Venedig unter dem Titel: Dom. Johannis Philosophi Ozniensis, Armeniorum Catholici opera per R. P. Johannem Bapt. Aucher, Venet. 1834. Von den Werken des eben ſo berühmten Katholikus Nerſes von Clai, Patriarchen ſeit 1665, erſchienen deſſen poetiſche Schriften in einer zierlichen Ausgabe. Venet. 1830. Unter ſeinen Poeſieen befinden ſich eine große Anzahl von Hymnen. Die proſaiſchen Schriften des Nerſes gab Cappelletti in lateiniſcher Ueberſetzung heraus, wovon der erſte Band unter dem Titel S. Nersetis Claiensis Armeniorum Catholici opera — st. et l. D. J. Cap. Presb. Ven. Vol. I. Venetiis in insula S. Lazari — 1833 erſchien. Nebſtdem erſchienen noch eine Menge alter armeniſcher Schriftſteller. Die Ausgaben von Ueberſetzungen, welche die Mechitariſten geliefert haben,

zerfallen wieder in zwei Claſſen, in ſolche Ausgaben, deren Urſchriften noch vorhanden ſind, z. B. das Heraëmeron des heiligen Baſilius, oder deren Originalien verloren ſind. Daß letztere Ausgaben von dem größten Werthe ſind, ſpringt in die Augen. Zu jenen gehört insbeſondere eine in das fünfte Jahrhundert verlegte Ueberſetzung der (13) Briefe des Martyrers Ignatius aus dem Syriſchen in das Armeniſche, welche von einem ſchismatiſchen Armenier im J. 1783 in Conſtantinopel im Drucke herausgegeben wurde, und von deren Exiſtenz ſeltſamer Weiſe die Mechitariſten erſt vor etwa 20 Jahren zufällig Kunde erhielten. Petermann hat im vorigen Jahre (1849) in ſeiner neuen Ausgabe der Briefe des hl. Ignatius mit Rückſicht auf die berufenen Lucubrationen Curetons und des Ritters Bunſen dieſe armeniſche Ueberſetzung mitgetheilt. (Vgl. den Art. Ignatius von Antiochien.) Doch findet ſich in dieſer Ausgabe Petermann's eine von dem berühmten Mechitariſten Aucher (Vitae sanctorum T. II. p. 72 sq.) mitgetheilte armeniſche Ueberſetzung des „Martyriums des hl. Ignatius". Dieſes Martyrium iſt das ausführlichſte, und Aucher hält es für die Ueberſetzung des urſprünglichen, aber jetzt verlorenen Textes, d. h. des Rundſchreibens der Kirche von Antiochien über den Tod des hl. Ignatius. Aber nicht bloß Kirchen-, auch Profanſchriftſteller wurden in den blühenden Zeiten der armeniſchen Literatur in das Armeniſche überſetzt. Das Nähere darüber ſehe man in Quadro delle opere classiche di Ss. Padri e di altri scrittori, tradotte nel linguaggio Armeno ne secoli piu remoti. Venez. 1825. Von dieſen Ueberſetzungen ſodann ſind einige darum ſo werthvoll, weil ſie theilweiſe oder ganz das verlorene Original erſetzen. Dieſes gilt von einigen Werkchen von Philo; von den Homilien des Severianus, von Scholien des hl. Ephräm zu den Briefen des Apoſtels Paulus. Es findet ſich nämlich in der 1836 zu Venedig von den Mechitariſten in vier Bänden herausgegebenen armeniſchen Ueberſetzung der Werke Ephräms des Syrers (ſ. d. A.) eine Art Evangelienharmonie, und ein Commentar über die pauliniſchen Briefe. Von beſonderer Wichtigkeit iſt die armeniſche Ueberſetzung der Weltchronik des Euſebius von Cäſarea (ſ. d. A.), welche im J. 1792 zu Conſtantinopel gefunden und mit der lateiniſchen Ueberſetzung von Zohrab und Mai gedruckt wurde zu Mailand 1816 und 1818. Eine zweite verbeſſerte Ausgabe derſelben beſorgte der gelehrte Mechitariſt Aucher, Venedig 1818 in zwei Fol. Später hat indeß Angelo Mai (1833) den griechiſchen Text des Chronicons herausgegeben. Auch verlorengegangene Commentare des Chryſoſtomus u. A. fanden ſich noch in armeniſcher Ueberſetzung vor. — Auch von den armeniſchen Kirchenbüchern beſorgten die Mechitariſten treffliche Ausgaben. Die Armenier haben nämlich ihr eigenes Brevier, ihre eigene Liturgie und eigenes Rituale. Von letzterem erſchien im J. 1840 zu Venedig eine ſchöne Ausgabe mit 726 Octavſeiten. Von dem armeniſchen Miſſale beſorgte F. X. Steck eine Ueberſetzung in das Teutſche („Die Liturgie der katholiſchen Armenier, aus dem Armeniſchen in's Teutſche überſetzt und mit den ältern Liturgien des hl. Baſilius und Chryſoſtomus verglichen von Steck", Tübingen 1845). Dieſer Ueberſetzung ſteht zur Seite eine Ueberſetzung in's Italieniſche von Avedichian; Liturgia Armena, transportata in Italiano. 2. ed. 8. Venez. 1832. (Vgl. den Art. Liturgien.) — Von St. Lazaro aus verbreitete ſich die Congregation der Mechitariſten nach allen Weltgegenden. Sie ließ ſich in Europa beſonders an den Orten nieder, an welchen ſich ihre Landsleute, die Armenier, in genügender Anzahl befinden, alſo beſonders in Italien, in Oeſtreich, in der Türkei, und, ſoweit es anging, auch in Rußland. Im J. 1773 ließen ſich Mechitariſten in Trieſt nieder und ſiedelten von da im J. 1810 nach Wien über. Auch in Ungarn und Siebenbürgen, wo ſich viele Tauſende von Armeniern niedergelaſſen haben, befinden ſich Klöſter von der Stiftung des Mechitar, ſo in Eliſabethſtadt, Peterwardein. In Padua haben die Mechitariſten ein Inſtitut zur Erziehung für junge Laien in Folge des Vermächtniſſes eines frommen Armeniers in Madras eröffnet, da die Anſtalt in St. Lazaro zunächſt nur zur Erziehung für künftige Geiſtliche beſtand. Von beſonderer Bedeutung ſind aber die Inſtitute der Mechitariſten in Wien und in

Paris. Die Mechitariſten in Wien verfolgten den doppelten Zweck: ſie wollten durch Verbreitung von katholiſchen Schriften in Teutſchland und durch Verbreitung von Schriften (Originalwerken, Ueberſetzungen, neuen Ausgaben) für das armeniſche Volk wirken. Der Verein zur Verbreitung guter Bücher, deſſen Schriften im Druck und Verlag der Mechitariſten-Congregations-Buchhandlung in Wien erſchienen, trat mit dem J. 1830 in's Leben, und hatte alſo mit dem Ende des Jahres 1849 ſein 20ſtes Jahr zurückgelegt. Regelmäßig erſchienen im Jahre ſechs Lieferungen. Die Mitglieder des Vereins erhielten noch gratis ein Neujahrsgeſchenk, während ohnedem die Preiſe der Bücher, beziehungsweiſe für die Theilnehmer an dem Vereine und die Pränumeranten, ſehr niedrig geſtellt waren. Dieſer verdienſtvolle Verein zur Verbreitung guter katholiſcher Bücher hat ſich nach einer 20jährigen Wirkſamkeit, in welcher er im Ganzen 445,989 Bände verbreitet hat, im Jahre 1850 „wegen geringer Theilnahme und der hohen Druckkoſten“ aufzulöſen veranlaßt geſehen. Wir bedauern es von Herzen, daß der Verein ſich aufgelöst, denn er hat des Guten viel gewirkt. Einige Entſchädigung für dieſes unverdiente Mißgeſchick finden die Mechitariſten in Wien in der ſtets wachſenden Theilnahme, welche die Armenier in allen Ländern den Beſtrebungen des Vereines zuwenden. Darüber lautet ein anerkennender Bericht, der vor einigen Tagen in der Allgemeinen Zeitung erſchien, wie folgt: „Wien, den 17. Dec. (1850). Die Wechſelbeziehungen zwiſchen Oeſtreich und dem Orient werden von Jahr zu Jahr wichtiger. Wien, Trieſt und Venedig wirken durch Handel und Wiſſenſchaft auf die morgenländiſchen Völker tiefer und bedeutender, als man bei oberflächlicher Kenntniß der Verhältniſſe annimmt. Nicht nur die Regiſter des Trieſtiner Lloyd, die wachſende Größe der öſtreichiſchen Dampfflotte — geben hievon gültiges Zeugniß, ſondern auch der ſteigende Flor des wichtigen Inſtitutes der Mechitariſten ſpricht dafür. Wer die Verhältniſſe der Mechitariſten-Congregation in Wien und Venedig näher kennt, wird über den mächtigen Einfluß, welchen die literariſche Thätigkeit dieſer gelehrten Mönche auf die über den ganzen Orient zerſtreute armeniſche Nation ausübt, billig ſtaunen. Die Zeitſchriften, die Bücher, die zahlreichen Ueberſetzungen, beſonders teutſcher Werke aus dem Gebiete der Geſchichte, der Geographie, Linguiſtik, Naturwiſſenſchaften, Reiſeliteratur u. ſ. w., welche in den armeniſchen Druckereien von Wien und Venedig gedruckt werden, gehen weit über Perſien hinaus bis an die Ufer des Indus und Ganges, und haben aller Orten eine Wißbegierde, eine Leſeluſt, einen Trieb nach Bildung und Kenntniſſen unter den Armeniern hervorgerufen, welcher in dieſem Handelsvolke vor wenigen Jahren noch gänzlich ſchlummerte. Die Zahl der Büchereremplare, welche die Mechitariſten Wiens alljährlich nach dem Orient verſenden, beträgt viele Tauſende und iſt in ſtarker Zunahme begriffen. Auch die ſehr ſchönen Landkarten, Globen, Kupferwerke der Mechitariſten werden im Orient ſtark geſucht, und in den Werkſtätten ihrer Drucker, Schriftgießer, Formenſtecher herrſcht ungemeine Thätigkeit. Zu den werthvollſten Gaben der Mechitariſten in ſehr ſchöner Ausſtattung gehören auch die metriſchen Ueberſetzungen des Homer und Virgil. Sogar Ranke's Geſchichte der Reformation wurde von ihnen in's Armeniſche übertragen. Mancher Autor, von deſſen Werken unſere civiliſirten Nachbarn jenſeits des Rheins und des Canals nicht die mindeſte Notiz genommen, fand hier zu ſeiner Ueberraſchung ſein teutſches Opus in dem fremden Gewande armeniſcher Schriftzüge, wie es unter Andern auch dem Schreiber dieſes Briefes ergangen iſt“. — Seit einigen Jahren haben die Mechitariſten auch eine Erziehungsanſtalt in Paris gegründet. Ein günſtiger Zufall hat es gefügt, daß in denſelben Tagen, in welchen von Wien aus ihre Verdienſte in einem ſo verbreiteten Blatte, wie die Allgem. Zeitung iſt, gerühmt wurden, ihr Lob auch von einem Pariſer Correſpondenten in demſelben Blatte verkündigt wurde. So ſchreibt die Allgem. Zeitung vom 18. Dec. 1850 (Nr. 352) aus Paris vom 11. Dec.: „Es beſteht hier ſeit vier Jahren eine Anſtalt, von einem reichen Armenier, Namens Samuel Morin, geſtiftet und zur Bildung armeniſcher Knaben katholiſchen Glaubens beſtimmt. Dieſe Anſtalt wird von mechitariſtiſchen

Prieſtern geleitet, und hat unter der einſichtsvollen, gewiſſenhaften, liebreichen Führung dieſer Männer einen hohen Grad von Gedeihen erreicht, und die Achtung der hervorragendſten Männer, die ſich in Paris mit der Zukunft des wiedergebornen Orients beſchäftigen, gewonnen. Nicht bloß die Zöglinge haben europäiſche Säfte eingeſogen und mit den Kenntniſſen und geſelligen Formen der abendländiſchen Welt ſich vertraut gemacht, auch ihre bildſamen und lernbegierigen Lenker haben eine Fülle von Anſchauungen des alten und doch noch immer jungen Europa's in ſich aufgenommen, ſowie von den Sitten des Occidents das Empfehlenswertheſte ſich angeeignet. Ueberraſcht und freundlich überraſcht, jedoch auch faſt beſchämt wird man, wenn man bei dieſen freundlichen, und dabei ernſten, guten und liebenswürdigen Menſchen eine ungezwungene Sicherheit in dem Ton und in den Umgangsregeln, an die man von Kindheit auf in Teutſchland, Frankreich und England oder Italien gewöhnt ward, verbunden mit der dem Orientalen natürlichen Würde und der dem Prieſter zuſtehenden Gemeſſenheit, begegnet. Die jungen Leute können gleichfalls nur Sympathieen und Gedanken des Vertrauens auf die künftige Entwicklung des Stammes, dem ſie angehören, einflößen. Es ſind meiſt angenehme Erſcheinungen, entſchiedene und belebte Phyſiognomien, der Wuchs iſt größtentheils fein, die Manieren ſind durchaus franzöſiſch, aber mit einer beſondern, ich möchte ſagen heimiſchen, Grazie. Sie bekunden — eine große Willigkeit und auffallende Faſſungsgabe in ihren Studien; ſie zeigen namentlich eine nicht geringe Fertigkeit, die claſſiſchen Meiſterwerke der franzöſiſchen Beredtſamkeit und Poeſie in ihrem äſthetiſchen Lichte zu erkennen. Hiezu kommt, — eine herzliche Ehrfurcht für ihre Obern, und ſonſt für Perſonen, die mit den Zeichen der Auctorität in ihrer Mitte auftreten. Die jährliche Preisvertheilung, die vorgeſtern in der Anſtalt vor ſich ging, hat mich beſonders durch den Charakter der kindlichen Scheu und der Pietät angezogen, womit die Preisträger aus den Händen des die Feier im Namen des unfreiwillig abweſenden Erzbiſchofs präſidirenden Abbé Bautain ihre Belohnungen entgegennahmen". — Wir aber wünſchen der Congregation der Mechitariſten, einer der ſchönſten Blüthen in dem reichen Garten der katholiſchen Kirche, ein fröhliches Gedeihen. Möge durch ihr Wirken ſich ein ſtets innigeres Band um den chriſtlichen Occident und Orient ſchlingen. Vgl. Tſchamtſchenanz, Geſchichte von Armenien; — Compendiose notizie sulla congregatione dei Monachi Armeni Mechitaristici. Venez. 1819; — Neumann (Prof. in München), Verſuch einer Geſchichte der armeniſchen Literatur, Leipzig 1836; — Windiſchmann, Mittheilungen aus der armeniſchen Kirchengeſchichte alter und neuer Zeit, Tübinger theolog. Quartalſchrift von 1835, 1. Heft. — Rheinwald, Repertor. XXVII. S. 162 ff. XXX. S. 157 ff. Illgen's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie, 1841. 1. Heft, und in dieſem Lexicon die Art. Armenien, Gregor der Erleuchter, Mesrop. [Gams.]

Medardus, der heilige, Biſchof von Noyon und Tournay, theils dem fünften, theils dem ſechsten Jahrhundert angehörig, geboren im Veromandenſiſchen Gebiet, hatte einen freien angeſehenen Franken, Nectardus mit Namen, zum Vater und die Gallierin Protagia zur Mutter. Beide waren Chriſten und ließen ihren Sohn die Schule zu Veromandum beſuchen. Schon als Knabe zeichnete ſich Medard durch Mitleid gegen die Armen aus, denn öfter entzog er ſich die Speiſen und gab ſie den Dürftigen. Den frommen Jüngling nahm der Biſchof der Stadt in ſeinen Clerus auf und ertheilte ihm die Prieſterweihe. Um 530 beſtieg Medardus den biſchöflichen Stuhl von Veromandum, bald darauf, etwa um 531, transferirte er den Sitz nach dem beſſer gelegenen und befeſtigten Noyon, und um 532, nach dem Tode des Biſchofs Eleutherius (ſ. Bolland. 20. Febr.), zum Biſchof von Tournay gewählt, übernahm er auch die Regierung dieſer letztern Diöceſe. Venantius Fortunatus, der Biograph des Heiligen in Verſen und Proſa (ſ. vit. s. Medardi Bolland. 8. Juni) berichtet, Medardus habe 15 Jahre lang die biſchöfliche Würde bekleidet in aller Heiligkeit des Lebens, und habe, wenn auch nicht die Krone der Martyrer, doch die der Confeſſoren durch Standhaftigkeit in Leiden und Kämpfen erworben. Ohne Zweifel deutet Ve-

nantius dabei auf die apostolischen Arbeiten des Medardus zur Bekehrung der Heiden und Heidenchristen in der Diöcese Noyon, und vorzüglich in der Diöcese Tournay hin, in welcher, nach dem Berichte eines spätern Biographen des hl. Medardus, dieser unter vielen Hindernissen und Kämpfen den Heiden das Evangelium predigte (s. Boll. ibid. in vita s. Med. auctore Radbodo episcopo c. 3. n. 19—21). Im Leben schon und noch mehr nach dem Tode stand Medardus im Rufe eines berühmten Wunderthäters; so wird namentlich von Venantius und allen spätern Biographen hervorgehoben, wie er öfter von Dieben bestohlen und diese auf wunderbare Weise gezwungen wurden, dem Heiligen das Gestohlene zurückzugeben. Medard's Tod fällt nach den Bollandisten ungefähr in das J. 545. „Zur Zeit des Königs Chlotar († 561) starb der Heilige Gottes Bischof Medardus, ausgezeichnet durch Frömmigkeit, nachdem er die Bahn seines tugendvollen langen Lebens zurückgelegt hatte. Ihn begrub König Chlotar mit höchsten Ehren in der Stadt Suessiona und erbaute über seinem Grabe eine Basilica, die nachher sein Sohn Sigibert ausbaute und einrichtete. An seinem Grabe haben wir zerbrochene Fesseln und Ketten von Gefangenen gesehen, die bis auf den heutigen Tag zum Gedächtniß seiner Wunderkraft aufbewahrt werden". So Gregor von Tours hist. Fr. IV, 19; vgl. ibid. IV, 21 u. 52; V, 35 u. 50; IX, 9; de gl. conf. c. 95. Vgl. die Art. Franken, Fränkisches Reich in Gallien, und Landelin; Leben der Väter und Martyrer von Butler, übers. von Räß und Weis, 8. Juni. [Schrödl.]

Medien (*Μηδία*, מדי, d. i. Mitte, Land der Mitte, Gesenius, Thes. s. v.), eines der gepriesensten Länder der alten Welt, bildet den nordwestlichen, alpinischen Schluß des großen iranischen Tafellandes, welches die römischen und griechischen Schriftsteller in Bactriana, Persien und Medien theilen, mit Einer Bevölkerung und Einer gemeinsamen Sprache, auf die Herodot hinweist, wenn er berichtet, daß der ursprüngliche Name der Meder Arier (*Ἄριοι* VII, 62) gewesen sei. Die Eintheilung des ganzen Landes in M. parva und M. magna ist erst von den Zeiten Alexanders her üblich geworden, indem nach Polybius (V, 44, 45.) Atropates die westliche, kleinere Hälfte, den rauheren, gebirgigern Theil Mediens vom östlichen, ebneren zum Ländergebiete des Antiochus gehörigen Medien losriß und als eigenes Reich auf seinen Sohn Atrobazanes vererbte. Von da an erhielt sich auch bei den Historikern und Geographen für ersteres (M. parva) der Name Atropatene, dem aber wahrscheinlich eine frühere, einheimische Benennung Aderbeidschan (Atro im Zend, Adur im Pehlvi, d. i. Aether, Feuer, und Dschan oder Gan, d. i. Land) zu Grunde gelegen sein mag. Denn Atropatene entspricht seiner Lage nach ganz dem heutigen Aderbeidschan, wie Großmedien (M. magna) dem heutigen Irak Adschemi. Atropatene, die äußerste Westprovinz des alten Medien, welche sich im Osten durch das Küstenland Ghilan an den Kaspisee anschließt, im Norden an das Hochthal des oberen Araxes-Laufes allmählig herabsinkt, gegen Westen mit Armenien zusammenstößt und gegen Süden theils Kurdistan zu seiner Grenze hat, theils mit Großmedien zusammenhängt, von dem es durch den Fluß Kisil Osen getrennt wird, ist eine außerordentlich hoch und eigenthümlich gelegene Alpenlandschaft innerhalb des Quellgebietes der größten Ströme des westlichen Asiens (Euphrat, Tigris und Araxes). Es schließt in einer doppelten, bassinartigen Einsenkung zwei große Alpenseen ein, welche in sich geschlossene Wassersysteme ohne Ausfluß zum Meere bilden und fast nach allen Seiten hin in feierlichen Kreisen von den Gipfeln mächtiger Schneeketten umgeben sind, und die Zugänge dieses inselgleichen Hochlandes mit schwer übersteiglichen Bollwerken umgeben. Die Gesammterhebung am Spiegel des Armia beträgt 4500 Fuß über dem Meeresspiegel; das hohe Plateau zwischen dem Van- und Armiasee 7000, die einzelnen Berggipfel von 8—15,000 Fuß Höhe. Diese hochgebaute Landschaft schließt neben den lieblichsten Thalebenen mit einem reichen Anbaue die schauerlichsten Klüfte und rauhesten Bergketten in sich; es ist das Land der größten Tiefen und Höhen, der wildesten Schluchten und der reizendsten Ansiedelung, der strengsten Kälte und der wohlthuendsten Wärme,

ſelbſt der heißeſten Sonne in den Thaltiefen; „das Land der Contraſte, das pittoreskeſte von ganz Iran, das Land der Städteanſiedlung, wie des Nomadiſchen Hirten- und Räuberlebens“ (Ritter, Erdk. IX, 764) — auf einem Flächenraume von etwa 2500 Q.-M. zwiſchen 39°—36° Lat. und 60°—64° Long. in ſeiner breiteſten Ausdehnung. Einen andern, doch nicht weſentlich verſchiedenen Naturtypus hat das weit nach Süden ſich hindehnende Großmedien. Gegen Süd und Oſt verliert ſich allmählig der Alpencharakter; die Langthäler, welche das Gebirge durchſchneiden, münden in die Wüſte, Seen und große Stromgebiete fehlen, die tropiſche Sonne fängt an durch ihre glühende Hitze den Boden, wo nicht reiche Bewäſſerung iſt, auszubrennen. Doch iſt der bei weitem größte Theil des Landes, von den mächtigen Zagrosketten durchſchnitten, ungemein grasreich, fruchtbar, ehemals voll herrlicher Cedernwaldungen, und ſelbſt mit den Producten der tropiſchen Zone geſegnet, ſo daß die Dichter von Mawaſchan, in der Nähe der mediſchen Metropole, Ekbatana, ſingen: „Singſt du vom Paradieſe, ſo blicke hinab zum Thale Mawaſchan“, und Diodor die Umgegend des Bagiſtan alſo beſchreibt: „ein Garten, reich an Fruchtbäumen, und mit allem, was zur Wonne des Lebens gehört, erfüllt, ſo daß er ſelbſt die Götter erquicken würde“ (XVIII, 110). Die nördliche Grenze dieſes Landſtriches kennen wir bereits, gegen Oſten hat es die große Salzwüſte, gegen Weſten die Abhänge des Zagros, gegen Süden das Längenthal von Yezidkhaſt zu ſeiner Grenze. Dieſe merkwürdige Einſenkung (unter dem 31° Br.) haben wir als die Scheidewand des alten Perſien und Medien feſtzuſetzen. Der ſteile bis 100 Fuß tiefe und etwa 200 Fuß breite Grund dieſer Schlucht kann von Yezidkhaſt aus noch drei Tagreiſen weit gegen Oſt in die Wüſte verfolgt werden, weil die Straße nach Yezd eine ſolche Strecke lang hindurchzieht; von da an ſetzt er durch die Salzwüſte in eine unbekannte Ferne fort. Fraſer hält ihn für das Bett eines einſtigen mächtigen Stromes, obgleich gegenwärtig nur ein ärmlicher, namenloſer Bach hindurchläuft. Zwar wird durch dieſe Annahme die ſüdliche Grenze viel tiefer herabgerückt, als dieß gewöhnlich geſchieht (35° Br.); aber Ecbatana (das heutige Hamadan) liegt ſchon unter 34° 53′ N. Br., und Jspahan, das Kazwini auch zu den mediſchen Städten zählt, unter 32° 25′ N. Br., ſo daß wir von ſelbſt bis zu dieſer natürlichen (ehemaligen) Flußgrenze hingedrängt werden. — Die Lage Mediens, in der Mitte von Vorderaſien, war wie kein Land zur Begründung eines Weltreiches geeignet, und Beroſus ſpricht auch von einer mehr als 200jährigen Beherrſchung Babylons durch mediſche Könige (von 2230—2000 v. Chr.); außerdem aber tritt dieſes Reich, wenn wir nicht auch bei dieſer Angabe zunächſt an elamitiſch-perſiſche Herrſchaft zu denken haben, vollkommen in den Hintergrund; es erſcheint nun als Provinz des aſſyriſchen Reiches bis auf Dejoces, den erſten hiſtoriſch beglaubten König Mediens. Auf ihn folgen nach dem Berichte des Herodot: Phraortes 655—633, Kyarares 633—593, und Aſtyages 593—558, unter welchem das mediſche Reich durch Cyrus mit Perſien vereinigt wurde. Dejoces hatte wahrſcheinlich die unglückliche Expedition des Aſſyriers Sanherib (Sennacherib) gegen Aegypten (714—712) zu ſeinem Abfalle vom aſſyriſchen Joche benützt, und ſeine Unabhängigkeit glücklich behauptet. Unter ſeinen Nachfolgern iſt Kyarares der bedeutendſte, theils wegen ſeiner auswärtigen glücklichen Kriege mit dem aſſyriſchen und lydiſchen Reiche, wodurch er ſeine Herrſchaft nach der Eroberung Ninive's (606—610, vgl. den Art. Aſſyrien) bis an den Halys in Kleinaſien gegen Weſten erweiterte, theils durch Erhebung und Befeſtigung des mediſchen Volksthums nach Innen, indem er den alten iraniſchen Lichtcult neu begründete und ordnete in Verbindung, wie Einige glauben, mit Zoroaſter. Unter dieſem Kyarares geſchah auch der erſte Angriff nördlicher Völker, der Scythen, auf die ſüdlichen, klimatiſch begünſtigten des alten Continents, eine Erſcheinung, die ſich nachmals auf den verſchiedenſten Puncten von Jahrhundert zu Jahrhundert in Celten, Germanen, Slaven, Türken, Mongolen und Mandſchuren erneuerte, und wozu die Araber das Gegentheil eines vom Süden aus den Continent verheerenden Eroberungsvolkes in der Weltgeſchichte

darſtellen. Ob Aſtyages der letzte in der mediſchen Königsreihe war, oder ob er einen angeblichen Kyarares II. zum Nachfolger gehabt habe, läßt ſich nicht beſtimmt entſcheiden. Xenophon in ſeiner Cyropädie läßt auf Aſtyages deſſen Sohn Kyarares II. folgen, und erſt von dieſem erbt (536) deſſen Schweſterſohn Cyrus die Herrſchaft in Oberaſien; einen ſolchen, wenngleich unter anderm Namen, kennt auch der Scholiaſt zur Tragödie des Aeſchylus die „Perſer“ vers. 764, und die bibliſchen Nachrichten neigen ſich zu dieſer Angabe, wenn man nicht unter dem Darius bei Daniel (6, 1.) den Darius Hyſtaspes zu verſtehen hat (vgl. Haneberg, Geſch. der bibl. Offenb. 363, doch dagegen den Art. Darius). Ueberdieß führt Diodor von Sicilien aus Cteſias eine ganz andere, von Herodot abweichende Reihe der mediſchen Könige auf. Vielleicht daß über dieſe Dunkelheiten noch von einem der vielen monumentalen Ueberreſte des alten Mediens Licht verbreitet wird; bisher gingen die Nachrichten der Keilinſcriptionen, ſo weit ſie geleſen wurden, über die Periode des Perſerreiches beider nicht hinaus. — Zur Zeit der Saſſaniden-Herrſchaft war Pehlvi die herrſchende Schriftſprache der Medier; ob aber Zend einmal, wie Rhode (die heilige Sage. S. 62) meint, die allgemeine Sprache des ganzen iraniſchen Plateau's geweſen ſei, und in welchem Verhältniſſe ſie zu ihrer Schweſterſprache, dem Sanskrit, und zu ihren Tochterſprachen, Pehlvi und Parſi, ſtehen, iſt noch nicht gehörig an's Licht geſtellt. Jedenfalls kann man ſchon ſehr frühe zwei nahe verwandte, jedoch dialectiſch verſchiedene Sprachen des ganzen Tafellandes unterſcheiden, die mediſch-perſiſche und die ſoghdiſch-bactriſche, mit welchem Namen Laſſen das Zend der Zoroaſter-Bücher bezeichnet. Eine ſolche dialectiſche Verſchiedenheit bei weſentlicher Spracheneinheit bezeugt auch Strabo (XV, 2, 8.), wo er von den Medern, Perſern, Bactrern und Soghdianern ſagt: *εἰσὶ γὰρ ... ὁμόγλωττοι παρὰ μικρόν.* Aus den Sprachforſchungen Burnouf's hat ſich das merkwürdige Reſultat herausgeſtellt, daß diejenigen Wörter, welche die gothiſchen und germaniſchen Sprachen mit dem Lateiniſchen, Griechiſchen und Sanskrit gemeinſam haben, zu ihrer vollſtändigen Erkenntniß noch einer Vermittlung bedürfen, und dieſe im altperſiſchen Idiome, in jener mediſch-perſiſchen Volksſprache der Keilinſchriften liege, alſo daß Medien nicht bloß in geographiſcher Hinſicht, ſondern auch ſeiner Sprachſtellung nach für den Stamm Japhet das Land der Mitte iſt. Die Religion der Meder war der Licht- und Feuerdienſt, aber ſo, daß das Feuer nur als Bild und Symbol des an ſich Guten gilt, und die Summe der ganzen religiöſen Anſchauung ſich auf den klar bewußten Unterſchied zwiſchen einem guten und böſen Princip (Ormuzd und Ahriman) in phyſiſcher wie in moraliſcher Bedeutung, auf einen Kampf zwiſchen beiden, den auch der Menſch innerlich in ſich durch die Bekämpfung des der ſittlichen Freiheit feindlichen, äußerlich durch Vertilgung des irdiſchen Uebels mitzuführen hat, und auf einen endlichen Sieg des guten Principes zurückführen läßt. Daß dieſer Lehre der Glaube an Zauberei und Geiſterbeſchwörung ſehr nahe liegt, leuchtet von ſelbſt ein; die fremden, auswärtigen Culturvölker hielten dieß bald für das Weſentliche des iraniſchen Religionsſyſtemes, ſo daß der Name der mediſchen Prieſter „Magier“ überhaupt auf Zauberer und Geiſterbeſchwörer übergetragen wurde. Von der Zeit Alexanders an ward durch den griechiſchen Einfluß und hernach durch die Invaſion der Parther der alte perſiſch-mediſche Feuercult vielfach inficirt; eine verjüngende Periode begann um das Jahr 226 n. Chr., als das neuperſiſche Seſſanidenreich erſtand, bis auf die Eroberung Perſiens durch die Araber (635—641); ſie rotteten den Feuercult aus. Einige Wenige flüchteten ſich und ſiedelten ſich in Indien an; von da kamen die merkwürdigen Zoroaſterbücher zur Kenntniß der europäiſchen Welt. — Die Meder galten für ein tapferes, kriegeriſches Volk; daß ihnen aber auch orientaliſche Pracht und Ueppigkeit nicht fremd blieb, erſehen wir aus den Beſchreibungen der Alten von den herrlichen Städten Mediens. Polybius ſagt, er wage es kaum, eine Schilderung von Ecbatana (ſ. d. A.), Mediens Hauptſtadt, zu machen, weil ihre Pracht an das Mährchenhafte grenze, und doch war Ecbatana damals von ſeiner Höhe ſchon geſunken. [Schegg.]

Medina, ſ. Anſar.

Meditation, ſ. Betrachtung.

Medler, Nicolaus, einer der niederteutſchen Reformatoren des 16ten Jahrhunderts, zu Hof im Voigtlande 1502 geboren, kam zu Wittenberg in das vertrauteſte Verhältniß zu Luther und Melanchthon, hielt dafelbſt ſchon als 20jähriger junger Mann bibliſche Vorleſungen, zog dann als reifender Mathematicus und lutheriſcher Miſſionär durch Thüringen und Franken, weilte hierauf einige Zeit als Prediger zu Eger in Böhmen, wendete ſich von hier aus nach ſeiner Vaterſtadt Hof, wo er die Stelle als Schulrector und Prediger erhielt, wurde zu Wittenberg 1535 Doctor der Theologie, 1536 Superintendent zu Naumburg, 1545 Superintendent zu Braunſchweig, und zog endlich 1551 nach Bernburg im Anhaltiſchen, wo er nach wenigen Wochen mitten unter der Predigt ſtarb. Medlers Leben war eine ununterbrochene Kette von Streit und Hader mit allen ſeinen Collegen und ſonſtigen Lutheranern, die vor ihm nicht ihre Knie beugten. Selbſt mit dem ſogenannten Biſchof Amsdorf (ſ. d. A.), den er zugleich mit Luther ordinirt hatte, gerieth er in Streitigkeiten. Mit dem Prediger Mohr zu Naumburg führte er einen leidenſchaftlichen Krieg, weil Mohr nicht heftig genug auf den Papſt und die Papiſten ſchmähe. Wo er ſicher war, pflegte er gerne Gewalt anzuwenden. Seiner zänkiſchen Frau lief er zuweilen im Hauſe mit einem blanken Degen nach. Einen prophetiſchen Blick kann man ihm jedoch nicht abſprechen; wenn er über den Zuſtand der neuen Kirche Betrachtungen anſtellte, ſo wurde ihm, wie er 1547 an Juſtus Jonas ſchrieb, bange bei dem Gedanken, wohin dieß Alles noch führen werde. Man hat von ihm auch einige Schriften. S. Döllingers Reformation, Bd. II. [Schrödl.]

Meere, bibliſche. Das mittelländiſche Meer — im Weſten von Paläſtina in der Bibel bald das große Meer (הים הגדול), bald das hintere, d. i. weſtliche Meer (הים האחרון, indem der Hebräer in der Beſtimmung der Weltgegenden von der Richtung des Antlitzes nach Oſten ausgeht), bald das Meer der Philiſter, oder ſchlechthin das Meer, bei den Dichtern der große Abgrund (abyssus multa, תהום רבה Pſ. 36, 7.) genannt — liegt tiefer als der atlantiſche Ocean und das ſchwarze Meer, iſt um 2° bis 3° unter demſelben Parallel wärmer und durch ſo wenige bedeutende Flüſſe genährt, daß ihm die Verdünſtung dreimal mehr Waſſer entzieht, als ihm das feſte Land zuſtrömt. Es würde ſomit vertrocknen, wenn es nicht aus dem höher gelegenen atlantiſchen und ſchwarzen Meere geſättigt würde. Dieß hat auf die Strömungen einen weſentlichen Einfluß, der ſich an der ſyriſchen Küſte in auffallender Weiſe kundgibt, indem die Strömung am ſüdlichen, dem eigentlich paläſtinenſiſchen Ufer, vorüberziehend und wegleitend, alſo der Schifffahrt ungünſtig, am nördlichen, dem phöniziſchen Uferantheile, zu- und abführend, der Schifffahrt günſtig iſt. Im Allgemeinen geht die Strömung an der ſyriſchen Küſte von Süden nach Norden mit einer Geſchwindigkeit von ſechs bis acht M. innerhalb 24 Stunden. Die ſüdliche Küſte iſt eben und ſandig, und rückt, durch die Anſchwemmungen der Strömung veranlaßt, immer tiefer in das Meer hinaus, die nördliche von Akka bis hinauf nach Tyrus ſteil und ſchroff. Die Küſtenzone iſt nur von einer geringen Breite, ſtets auf wenige Stunden von Weſten nach Oſten beſchränkt, oft von Vorbergen und Vorgebirgsklippen auf ſchmale Strandlinien zuſammengedrängt, jedoch in reicher Abwechslung. So weit das paläſtinenſiſche Gebiet reicht, findet man keine Buchten, keine Hafenorte, die Bai von Akre am Nord-Horn des Carmelgebirges etwa ausgenommen, ſo daß es, obgleich ſeiner ganzen Länge nach am Meere hingeſtreckt, durch die Naturplaſtik ſelber vom Meeresverkehr abgeſchloſſen war. Darin beſtand eben der große Unterſchied der phöniziſchen Landſchaft von der paläſtiniſchen, daß in dieſer (wie Ritter, Erdk. XV, 19 ſagt) alle Thalgebiete wieder in ihre eigene Mitte zurückkehrten, in jene aber nach Außen zu dem Meere gewandt blieben, wohin daher auch der ganze Verkehr und die Richtung des Volkslebens gehen mußte. — Das rothe Meer, ἐρυθρὰ θάλασσα 1 Macc. 4, 9. Weish. 10, 18., im Hebr. Schilfmeer

(ים-סוף) genannt — ein langer, ſchmaler Buſen des indiſchen Oceans, welcher Africa von Aſien bis auf eine kleine Landenge ſcheidet und ſich nördlich in zwei Buchten ſpaltet, zwiſchen denen die ſinaitiſche Halbinſel liegt. Die ganze Länge des Meeres beträgt 300 teutſche Meilen; Ebbe und Fluth treten in ungebrochener Kraft bis an den äußerſten Rändern ſeiner nördlichen Spitzen hervor, ſeine Oberfläche iſt, den Buſen von Suez ausgenommen, mit Seetang bedeckt, woher vielleicht ſein Name rothes Meer kommt, jedenfalls die hebr. Bezeichnung „Schilfmeer“, ſeine Tiefe im Ganzen gering, bis auf den Buſen von Akaba. Für die bibliſche Wiſſenſchaft iſt ſeine weſtliche Nordſpitze wegen des Durchganges der Iſraeliten durch das rothe Meer, und ſeine öſtliche wegen Elath und Eziongeber und die daran ſich knüpfenden Ophirfahrten von beſonderer Wichtigkeit. Der Meeresarm bei Suez (sinus Heroopolitanus von den Alten, jetzt Bachhr Aſſuez genannt) iſt eine halbe Stunde breit und ſeicht. Wenn ein Nordweſtwind vorzüglich zur Zeit der Ebbe das Gewäſſer nach Süden treibt, kann man ihn nordwärts durchreiten oder ſelbſt durchwaten, ſpringt aber der Wind nach Südoſt um, ſo ſteigt die Waſſerhöhe in Kurzem auf ſechs Fuß. Wer den Landweg einſchlägt, hat um die nördliche Ausbreitung des Meeres ober Suez herum einen Weg von vier Stunden zu machen. Rußegger brach (15. Oct. 1838) ſehr früh am Morgen aus Suez auf, um bei Ebbe durch den Meeresarm zu reiten. Erſt eine Stunde ging es gegen Norden am Ufer hin, dann eine Stunde, quer den Meeresarm durchkreuzend, gegen O. O. S., und dann eine Stunde gegen S. S. O., wo man wieder der Stadt Suez nahe und ihr gegenüber war. Der Meeresgrund war ein ſchlammiger Sandboden, theils mit einer Salzkruſte, theils noch mit dem Waſſer der letzten Fluth bedeckt, ſo daß dieſes ſtellenweiſe den Kameelen bis über die Knie reichte und ihr Fortſchreiten nicht wenig erſchwerte. Dieſer Weg läßt ſich nur bei Nordwind machen, bei Südoſt bringt er Gefahr und bei Fluthzeit Verderben. Die Fluth bringt oft über die Ufer hinaus, wie der feine Triebſand, den ſie hinterläßt, deutlich zeigt, und ohne Zweifel breitete ſich vormals der Golf viel weiter gegen N. O. aus; denn der Wüſtenſtrich zwiſchen dem Nordende des Meeres und der etwa vier Stunden öſtlich emporſteigenden und die Küſtenebene begrenzenden Hügelkette trägt alle Kennzeichen eines erſt jüngſt vom Meere verlaſſenen Bodens an ſich. Die Schichten dieſer Kette ſind ganz horizontal und gehören der Formation des gegenüberliegenden Mokattam an. Die Ebene bedeckt Meeresſand und Meeresſchutt, ſtellenweiſe überlagert von den Alluvien der nächſtliegenden Berge, darunter die harten, nicht leicht verwitterbaren Feuerſteine die Hauptrolle ſpielen. An vielen Stellen erhebt ſich der Sandboden zu Hügeln, die ſich wie Dünen aneinander reihen; in ſolchen liegen auch die Brunnen von Ajin Muſa. Wenn wir erwägen, daß der Umweg bei Suez zur Zeit der Ebbe vier Stunden beträgt, der ſich bei der Fluth vergrößert, daß die Ausdehnung des Meeres zur Zeit Pharao's größer war, ſo läßt ſich ſein Nacheilen und Drängen in die offene Meerestiefe, die er für Ebbe halten mochte, begreifen. Wir ſehen aber auch, daß eine bloße Benützung der Ebbe zur Erklärung jenes außerordentlichen Vorganges nicht hinreicht; der bibliſche Ausdruck iſt auch geradezu entgegen: „Und das Waſſer war ihnen eine Mauer zur Rechten und zur Linken. Exod. 14, 22.“ Wo der Durchzug ſtattgefunden habe, wird immerhin nicht genau ermittelt werden können und iſt für uns ziemlich gleichgültig. Die Neueren ſetzen ihn nordwärts von Suez, etwa den Weg, welchen Rußegger durchritt (Laborde); die Tradition ſetzt ihn weiter ſüdlich. Schubert ſagt: „Wenn ich jene gewichtigen Gründe erwäge, welche neuerdings K. v. Raumer (in ſeiner kleinen Schrift: der Zug der Kinder Iſrael) wieder zuſammengeſtellt hat, dann kann ich nicht wohl anders, als der noch immer fortbeſtehenden älteſten Ueberlieferung beipflichten, nach welcher der Durchgang der Heere Iſraels von der hier (Ajin Muſa) gegenübergelegenen Thalebene geſchah, welche zwiſchen den Attaka (Baal Zephon) und dem ſüdwärts von ihm gelegenen Kuaiba (Migdol) an das Ufer ausmündet. Es war der Weg einer drangvollen Nacht; der Morgen konnte die aus Angſt und Noth Geretteten ſchon hier bei dem Brunnen Moſis

finden (Reiſe in das Morgenland II. 272)“. Dahin neigt ſich auch die gewichtige Stimme Ritters (Erdk. XIV, 825). — Dieſer Golf wurde für Schifffahrt und Handel, theils wegen der Hinderniſſe, die in ſeiner natürlichen Beſchaffenheit lagen, theils wegen der Nähe des Niles, nie von Bedeutung; deſto wichtiger war der öſtliche, der älanitiſche Meerbuſen. Commodore Moresby und Carles fanden in der Meerestiefe, außer dicht am Ufer, nirgends einen Grund. Aus ſolcher Waſſermaſſe geht der mächtige, wüthende Wogenſchlag des Meeres als eine natürliche Folge hervor auch bei leiſern Winden und Fluthungen. Den größten Theil des Jahres ſind die Winde von N. N. O. vorherrſchend; zwei Monate im Jahre, nach dem Frühlings-äquinoctium, ſind ſie ſehr gemäßigt, die übrige Zeit außerordentlich dem Wechſel unterworfen, die hochanſteigenden Gebirge geſtatten nur den Seitenwinden eine enge Paſſage, was ihre Heftigkeit und Gefährlichkeit vermehrt; der obere Theil des Golfes iſt weniger ſtürmiſch, als der untere. Waſſerzuläufe ſind an ſeinen nördlichen Ufern ſehr zahlreich, die während der Regenzeit zu mächtigen Gießbächen anſchwellen, und durch ihre Anſchwemmungen das Niederland der Uferebenen an der Sinaiſeite bildeten, während die Bäche an der Oſtſeite meiſt von der weichen Erdoberfläche abſorbirt werden und kein Vorland bilden konnten. Darum finden ſich faſt nur am Weſtufer Ankerſtationen und Plätze für die antiken Häfen Elath und Eziongeber (vgl. die Art. Elath, Eziongeber). Von dieſer tiefen, den Continent einſchneidenden Meeresſtraße in die Mitte der Culturländer der alten Welt gingen die erſten großen Seefahrten aus, hier war im höchſten Alterthume die wichtigſte Verbindungsſtraße zwiſchen Orient und Occident, und dazu könnte ſie, wenn der indiſche Weg über Suez und Aegypten durch irgend welche Hinderniſſe abgeſchnitten würde, nochmal werden, ſo daß eine zweite Ophirfahrt, d. i. die Fahrt zu den Reichthümern Indiens, von hier ausginge, wie es zur Zeit Salomons geweſen. — Das todte Meer (mare mortuum, Justin. θάλασσα ἡ νεκρὰ Pauſan.) heißt in der Bibel Salzmeer (ים המלח), Meer der Ebene (ים הערבה), Meer gegen Morgen (ים הקדמוני), bei Joſephus Asphalt-See, bei den Arabern Lotsmeer (Bach Lut). Seine Breite iſt im Allgemeinen ſehr gleichförmig, 2 bis 2½ teutſche Meilen, außer an den beiden Enden, wo es durch die vorrückenden Berge verengt wird; die Länge wird verſchieden angegeben, weil ſie nach den verſchiedenen Jahreszeiten wechſelt; durchſchnittlich beträgt ſie zehn Meilen. Das Bett des Meeres iſt eine Fortſetzung des Ghor; die Ebene des Ghor am nördlichen Ende des Meeres iſt ein Salzmoraſt, faſt wagerecht eben, und Menſchen und Thiere ſinken bis an die Knöchel in den Schlamm. Dieſen Charakter behält das Uferland bis an die unterſte Furth des Jordan. Der ſüdliche Theil wird an der öſtlichen Seite durch eine zwei Stunden weit hereinragende Halbinſel verengt, welche, von Weſten aus geſehen, den Anſchein einer Sandbank hat. Am Südende, welches überall ſehr ſeicht iſt, und worin viele kleine Sandbänke von den Ufern ausgehen, liegt auf der weſtlichen Seite ein langer ſchmaler Rücken, Chadſchr Usdum (Stein von Sodom) genannt, ein ganz iſolirt ſtehender Berg, der jedoch nicht das Ausſehen eines Salzberges hat, da er wie mit Kalk inkruſtirt erſcheint. Lynch ſtieg die Anhöhe hinauf und fand ſie aus ſolidem Salz beſtehend, mit Kalkſtein überlagert, cylindriſch in Front, pyramidal nach der Rückſeite, nach oben mit einem 40 Fuß hohen gerundeten Theile auf einem gleichfalls abgerundeten Piedeſtal von 40 bis 60 Fuß über dem Meeresſpiegel ſtehend. Sie nimmt nach oben nur wenig in Mächtigkeit ab und beſteht ganz aus cryſtalliniſchem Salz von Steinfarbe. Hier war wahrſcheinlich das Salzthal (Pſ. 60, 2.) und die Joſ. 15, 62. aufgeführte Salzſtadt (עיר-המלח Robinſon III, 25). Das Ghor ſetzt ſich ſüdlich vom todten Meer noch etwa drei Stunden unter demſelben Namen fort; unmittelbar vom Uferſaume an beſteht es in ſeiner Mitte und gegen Weſten hin zwei Drittheile Wegs aus nackten Niederungen; der öſtliche Theil, von Bächen bewäſſert und von den Beduinen bebaut, gewährt einen erfreulicheren Anblick. Allmählig erhebt ſich der Grund zur Scheidelinie zwiſchen dem Ghor und dem Wadi Araba. Die beiden das Meer einſchließenden Bergreihen bilden hohe und ſteile Klip-

pen. In den Theilen, wo Quellen oder Ströme ſich in den See ergießen, trifft man einen fruchtbaren Boden und die reiche Vegetation der tropiſchen Zone. Von dieſen Seiten her ſind die Küſten ſeit den älteſten Zeiten bewohnt geweſen, und Beduinenſtämme halten ſich noch da auf. Die Berichte der Alten über die Schauerlichkeit der Gegend ſind vielfach Fabel und übertrieben, doch bleibt ſie immerhin eine Wüſte und geſcheut von den Menſchenkindern. Das Waſſer hat eine grünliche Farbe und iſt nicht ganz durchſichtig; ſein Geſchmack iſt ſalzig und ekelhaft bitter; die bedeutende, durch ſeinen Salzgehalt verurſachte Schwere macht, daß hineingeworfene Gegenſtände leichter auf der Oberfläche erhalten werden und keine Fiſche darin fortkommen; doch haben die neueſten mikroskopiſchen Unterſuchungen auch hier Spuren des Lebens gefunden. Die ſchwere Maſſe ſeiner Wellen gleicht einem ungeheuren Metallſpiegel, über dem eine africaniſche Hitze brütet. Im Winter ſteht das Waſſer um einige Fuß höher als in den heißen Monaten; da bleibt dann an den Uferſäumen ein Niederſchlag von Salz liegen, den die Araber für ſich und ihre Heerden einſammeln. Das Baſſin des todten Meeres beſteht aus zwei ſehr verſchiedenen Theilen: einem größern, nördlichen, ſehr tiefen Becken, und einem kleinern, ſüdlichen, eben ſo ſeichten, welche durch die flache, oben bezeichnete Halbinſel und eine nach Weſten hinlaufende Furth geſchieden ſind. Die Waſſertiefe des ſüdlichen Beckens ſinkt nirgends unter 16 Par. Fuß, die des nördlichen beträgt meiſtens 1000 Fuß in der Mitte, an den Rändern immer noch zwiſchen 500 und 800; ja durch eine lange Strecke zieht ſich eine Eintiefung von 1227 Fuß. Eine ſo große Differenz ſcheint darauf hinzuweiſen, daß beide Theile einer verſchiedenen Entſtehungs- und Bildungsperiode angehören. Das todte Meer hat noch die ganz außerordentliche und einzige Eigenſchaft, daß ſein Niveau 1235 Par. Fuß unter dem Spiegel des Mittelmeeres, ſomit ſein tiefſter Grund (zu 1970 Fuß bemeſſen) 3205 Par. Fuß unter dem Ocean iſt. Dieſe ungeheure Depreſſion wirft ein Licht auf die bekannte bibliſche Erzählung von dem Untergange der fünf Städte im fruchtbaren Thale Siddim (1 Moſ. 14.). Ritter nimmt eine primitive große Jordanſpalte an, welche vom Libanon bis an das rothe Meer hinreichte in der früheſten vorhiſtoriſchen Zeit, und unterſcheidet ſie von einer ſecundären Modification, über welche uns der bibliſche Bericht vorliegt, der indeß nur Einen Moment jener Modification hervorhob, welche durch die Erhebung des Bodens, der ſich wie ein Querriegel über das Thal hinlegte, hervorgerufen wurde. Solche Porphyrerhebungen mit auf ihrem Rücken emporgehobenen Sandſteinlagern ſind durch die Mitte der ganzen Oſtſeite des Wadi Araba wirklich gefunden worden. Eine geognoſtiſche Unterſuchung der Altersfolge jener Hebungsmaſſen allein würde hier ſchon einen entſcheidenden Aufſchluß geben können, da Porphyre wie Baſalte überall die hebenden Gewalten aus der Tiefe der Erdrinde bezeichnen, in deren Folge auch die plutoniſchen und vulcaniſchen Begleitungen hervortreten, an denen es hier in der ganzen Richtung der Erdſpalte überhaupt nicht fehlte. Eine ſolche Hebung des Bodens, an welcher die Natur bekanntlich Jahrhunderte lang ganz allmählig zu arbeiten vermag, ohne daß ſelbſt die Geſchlechter der Menſchen ſich ihrer bewußt werden, konnte ſchon längſt den urſprünglichen Lauf des Jordan vor Menſchengedenken gehemmt und in einen ſüßen Waſſerſee verwandelt haben, ehe die Kataſtrophe die ganze Begebenheit durch eine plötzliche, furchtbare Exploſion zu Ende brachte, mit welcher die Salzigkeit der Gewäſſer und die Verödung der Umgegend erſt beginnen mochte. Dieſe Kataſtrophe hat der Geognoſt Dobény aus einer vulcaniſchen Einwirkung am ſinnreichſten zu erklären verſucht, mit der Bemerkung, daß dieß nicht hindere, Naturgewalten auch in dieſem Falle als die Vollſtrecker des göttlichen Willens anzuerkennen. Die tiefe Einſenkung des See-Niveau's, erklärt Ritter weiter, könne keine hemmende Urſache des früheren Ablaufes des Jordanwaſſers zum rothen Meere geweſen ſein: denn es war natürlich, daß dieſes Einſenken des Seeſpiegels erſt eine Folge der zunehmenden Verdunſtung und einer Hebung des Seegrundes im ſüdlichen Drittheil der nun trocken gelegten Erdſpalte war, wofür er als Parallele das Kaſpiſche Meer anführt, das 50 Toiſen

oder 300 Par. Fuß unter dem Niveau des ſchwarzen Meeres liegt. Im Weſentlichen ſtimmt hiermit auch Rußegger überein: Sollte ſich dieß beſtätigen (nämlich daß das todte Meer mehr und mehr abnehme), dann wäre es möglich, daß der Spiegel des todten Meeres einſt das ganze Jordanthal überdeckt und in gleichem Niveau mit dem des rothen Meeres gelegen hätte. Dann wäre es auch möglich, daß beide Waſſer einſt eines geweſen wären, daß der Meerbuſen von Akaba bis zum Dſchebel el Scheich gereicht hätte, daß der Binnenſee ſich erſt durch die Erhebung des Rückens oder Waſſertheilens zwiſchen dem Ghor und dem Wadi el Araba gebildet und dieſes das todte Meer vom rothen nun natürlich abgeſchnitten hätte. In dieſem Falle wäre die Bildung der Spalte, welche das heutige Jordanthal darſtellt, vielleicht ſubmariniſch vor ſich gegangen und lange vor der Trennung der beiden Meere durch die Erhebung des Waſſertheilens. Immerhin haben wir es jedoch hier, allen geognoſtiſchen Kennzeichen zufolge, mit einer vulcaniſchen Spalte, mit einem mächtigen Thaleinſchnitte zu thun. Wollen wir dieſe merkwürdige Erſcheinung mit den Nachrichten der Bibel in Verbindung ſetzen, ſo gewinnt die Theorie von der Bildung dieſes Thaleinſchnittes, nachdem bereits das ganze Jordanthal mit dem Becken von Tiberias und dem des todten Meeres zum Theil wenigſtens trocken gelegt war, an Wahrſcheinlichkeit; dann ereignete ſich eine vulcaniſche Depreſſion des bereits bewohnten Thales, und dann ward dieſe die Grundurſache der Bildung beider Seen, da die zuſtrömenden Waſſer ſich in dieſen Vertiefungen anſammeln mußten. Auch in dieſem Falle ſteht der einſtigen beträchtlicheren Größe des todten Meeres kein Grund entgegen, und ſein Salzgehalt erklärt ſich leicht durch die Auslaugung der Salzlagerſtätte in ſeiner Umgebung. Ritter, Erdk. XV. 775. In der ganzen alten Welt war dieſer See und ſeine Umgebung noch berühmt durch das Vorkommen des Asphaltes (ἄσφαλτος חמר); und Asphalt- (Erdharz, Naphtha) Quellen werden im Thale Siddim ſchon erwähnt, als Sodoma und Gomorrha noch ſtanden. Strabo und Diodor von Sicilien haben eine ganz genaue Kenntniß von dem Vorkommen der Asphalt-Production am und im todten Meer gehabt, und was ſie erzählen, wird theils durch die Mineralogen, theils durch die Berichte der Reiſenden faſt vollkommen beſtätigt. In regelloſen Perioden, ſagen Beide, quelle Asphalt aus der Mitte des See's; die herausgeſtoßenen Maſſen hätten oft einen Umfang von zwei bis drei Morgen, ſo daß ſie in der Ferne kleinen Inſeln glichen. Auch Erdſpalten, Felſen kennen ſie, aus denen das Erdpech hervorquelle. Der Verbrauch davon ſei in Aegypten vor Allem groß, denn keine Mumie ließe ſich lange aufbewahren, wenn die Specereien nicht mit Asphalt vermengt wären; man brauche ihn auch zum Beſtreichen der Schiffe, der Reben unter den Knospen, um ſie gegen den Wurmfraß zu ſchützen, und zu vielen Medicamenten. Unter den neueru Reiſenden haben Rußegger und Robinſon dieſe alten Berichte wieder zu Ehren gebracht; das plötzliche Hervorbrechen großer Maſſen, zumal zur Zeit von Erdbeben, iſt durch ſie außer Zweifel geſetzt, eben ſo die Exiſtenz von Asphalt-Quellen, welche indeß von Europäern noch nie beſucht wurden. Die Araber nennen als ſolche die ſteilen Klippen Ain Dſchiddi gegenüber. Aus Felsplatten des Kalkſteins hervordringend, ziehe es hinab und ſammle ſich am Fuß der Felſen, wo es zu einer zähen Maſſe coagulire. Nach dem Erdbeben im Jahre 1834 wurden viele Asphaltmaſſen an das Südweſtufer des See's geworfen, und eben ſo nach jenem im Jahre 1837. Der Boden und die Seitenwände enthalten ſomit Asphaltlager, wenn auch nicht der ganze Seegrund damit bedeckt ſein ſollte. Robinſon ſtellt die Vermuthung auf, daß die Asphaltbrunnen, welche in der Bibel erwähnt werden, und deren Entzündung vielleicht die Urſache des Erdbrandes geweſen, in der Nähe der Halbinſel gelegen haben möchten, und ſüdwärts derſelben die fruchtbare Ebene geweſen ſei. Schon im graueſten Alterthume wurde dieſes Erdharz zum Ziegelſtreichen und als Mörtel (1 Moſ. 11, 3.) gebraucht; heutzutage dient es dem Araber als Brennmaterial wie die Steinkohle; die Einwohner von Bethlehem arbeiten Kunſtſachen und Spielzeug daraus, Roſenkränze, Kreuze u. ſ. w. Arnold, Paläſtina. S. 36 ff. Ritter, XV, 750 ff. [Schegg.]

Megiddo, ſ. Mageddon.

Meil, ſ. Hoherprieſter.

Meineid (perjurium) heißt die eidliche Bekräftigung einer wiſſentlich unwahren Ausſage oder Behauptung, und iſt von der böswilligen Verletzung eines eidlich bekräftigten Verſprechens (ſ. Eidbruch) wohl zu unterſcheiden, wenngleich auch letzterer häufig — aber ungenau — mit Meineid bezeichnet wird. Die moraliſche Zurechnung des Meineids mehrt oder mindert ſich nicht mit der größeren oder geringeren Wichtigkeit der fälſchlich beſchworenen Thatſache, ſondern einzig nach dem Grade der Erkenntniß der verbrecheriſchen Handlung und der mehr oder minder klaren Einſicht und Ueberzeugung von der Unwahrheit der beſchworenen Ausſage. In Hinſicht der juridiſchen Strafbarkeit unterſcheidet man den ſog. einfachen Meineid (perjurium simplex) und den feierlichen oder qualificirten (perjurium solemne). Letzterer heißt in der Gerichtsſprache (ſeit der peinlichen Halsgerichts-Ordnung K. Carls V. vom J. 1532, Art. 107, wo dieſer Ausdruck zuerſt vorkommt) ein „gelehrter“ Meineid, d. h. ein vor Gericht nach vorgängiger Belehrung (ſ. Eidesvermahnung) abgeleiſteter falſcher Eid. Der Meineid in judicio hatte nach dem canoniſchen Rechte lebenswierige Ehrloſigkeit mit allen geſetzlichen Folgen der Infamie (c. 9. c. III. qu. V; c. 54. X. De test. et attest. II. 20.), dann überdieß bei Geiſtlichen lebenslängliche Suſpenſion von Amt und Pfründe (c. 2. fin. X. De fidejuss. III. 22.), bei Laien vierzigtägige Faſten bei Waſſer und Brod und ſiebenjährige öffentliche Kirchenbuße zur Folge (c. 18. c. VI. qu. I.). Wer einen Anderen zum Meineide verleitete, den traf lebenslängliche Ausſchließung (c. 7. c. XXII. qu. V.). Das römiſche Recht ſetzte auf den Meineid Amtsentſetzung (l. 17. Cod. De dignit. XII. 1.) und Infamie (l. 41. Cod. De transact. II. 4.), und wenn derſelbe den unverſchuldeten Tod eines Anderen nach ſich zog, die Todesſtrafe (fr. 1. § 1. Dig. Ad leg. Cornel. de sicar. XLVIII. 8.). Der Codex Carolinus endlich ſtrafte dieſes Verbrechen mit Infamie und Abhauung des Zeige- und Mittelfingers des Meineidigen, und wenn ein Dritter auf dieſen Meineid hin nothpeinlich gerichtet wurde, mit der poena talionis (C. C. C. a. 1532. Art. 107). Auch die neueren bürgerlichen Strafgeſetzgebungen ahnden das Verbrechen des Meineids faſt überall mit öffentlicher Ausſtellung und nach Umſtänden mit längerer oder kürzerer Arbeits- oder Zuchthausſtrafe. Es iſt eine ſehr betrübende Wahrnehmung in unſeren Tagen, daß die gerichtlichen Meineide in manchen Provinzen ſich in auffallender Weiſe vervielfältigten. Dieſe Erſcheinung hängt unſtreitig theils mit der Klage über die in jüngſter Zeit ſchwunghafte Glaubensloſigkeit und ſittlichreligiöſe Leichtfertigkeit, theils mit der unnöthigen Anwendung des gerichtlichen Eides und der frivolen Art ſeiner Abnahme zuſammen. Dem Mißbrauche der Gerichte hat die Staatsgeſetzgebung zu ſteuern; auf die Gewiſſen einzuwirken, iſt die Aufgabe der Kirche. In manchen Bisthümern iſt daher der gerichtliche Meineid auch pro foro conscientiae als Reſervatfall (ſ. Reſervatfälle) erklärt worden. [Permaneder.]

Meineidsverwarnung, ſ. Eidesvermahnung.

Meinhard, ſ. Liefland.

Meinung, theologiſche, ſ. Dogma.

Meinwerk, Biſchof von Paderborn von 1009—1036. Er ſtammte aus vornehmem Geſchlechte, und war mit dem ſächſiſchen Kaiſerhauſe verwandt; ſein Vater hieß Imed, ſeine Mutter war Athela. Er hatte einen Bruder, Thiederich, und zwei Schweſtern, Glismod und Azela. Azela trat in das Kloſter des hl. Vitus zu Elten, während Glismod einem Adeligen in Bayern zur Ehe gegeben wurde. Thiederich ſollte die Würde ſeines Vaters erben; Meinwerk aber wurde von ſeinen Eltern an die Kirche des hl. Stephanus zu Halberſtadt zur Erziehung für den geiſtlichen Stand gegeben. Seine erſte Bildung erhielt Meinwerk in Halberſtadt; den weitern Unterricht genoß er an der Domſchule zu Hildesheim, wo unter ſeinen Studiengenoſſen auch der nachmalige Kaiſer Heinrich II. ſich befand. Später lebte er als Canonicus in Halberſtadt. Meinwerk, der ſich durch ſeine hohe Geburt, ſeine Anhänglichkeit an das

Kaiserhaus und gefällige Sitten empfahl, wurde bald nach dem Regierungsantritte Otto's III. kaiserlicher Kaplan. Auch bei Otto's Nachfolger, Heinrich II., stand Meinwerk in hoher Gunst; der Kaiser erwies seinem Jugendfreunde zeitlebens eine innige Freundschaft. Im J. 1009 starb Ratherius, der neunte Bischof von Paderborn, welche Stadt im J. 1000 durch eine Feuersbrunst zerstört worden war. Der Kaiser befand sich in Goslar, als ihm Gesandte aus Paderborn den Tod des Ratherius meldeten und damit die Bitte verbanden, ihrer bedrängten Kirche einen würdigen Bischof zu geben. Der Kaiser hielt Rath mit den Bischöfen und Vornehmen um ihn, und seine Augen fielen auf Meinwerk. Im ersten Augenblicke widerstrebend, nahm dieser das arme Bisthum an. Zu Goslar wurde er alsbald von Willigis, dem Erzbischof von Mainz, geweiht, und mit allgemeiner Freude in Paderborn empfangen. Alsbald ging er daran, die zerstörte Domkirche neu zu bauen. Häufig visitirte er sein Bisthum, um alle Mißstände kennen zu lernen; es kam sogar vor, daß er sich als Kaufmann verkleidete, um seinen Zweck sicherer zu erreichen. Zwei Jahre konnte Meinwerk seine Kräfte dem Bisthum Paderborn widmen; im J. 1011 wurde er zu den Angelegenheiten des Reichs als Rathgeber zugezogen. Er wohnte Concilien und Reichstagen an, und als im J. 1013 Heinrich II. (s. d. A.) seinen Römerzug antrat, so befand sich auch Meinwerk unter seinen Begleitern. Große Besitzungen für seine Kirche erhielt Meinwerk vor und nach dieser Reise von Heinrich II. Papst Benedict VIII., welcher den Kaiser krönte, schenkte dem Meinwerk kostbare Reliquien für seine Kirche, und gewährte ihm eine feierliche Bestätigung aller Besitzungen und Privilegien seines Bisthums. Die Bestätigungsurkunde ist uns erhalten (Bolland. Tom. I. Juni. p. 520). Auf dem Rückwege kam Meinwerk mit dem Kaiser in das Kloster Clugny (s. d. A.). Von der dortigen Congregation erbat sich und erhielt der Bischof (13) Brüder, welche er mit sich nach Paderborn führte und dort für sie ein Kloster errichtete. Das ist der Anfang des Klosters Abdinghoffen, nämlich eine Capelle, welche der Bischof bald nach seiner Rückkehr im Westen der Stadt Paderborn zu Ehren des hl. Benedict erbaute (1016), den Bruder Sigehard setzte er zum Abte ein. Auch die neue Domkirche vollendete und weihte er um diese Zeit, und daran baute er die Wohnung des Bischofs. Im J. 1017 kam er in das Kloster Corvey (s. d. A.), in welchem die klösterliche Zucht zerfallen war, wurde aber mit Schimpf von den Mönchen abgewiesen. Er klagte bei dem Kaiser; der Abt Wahl verlor seine Stelle und Druthmar wurde eingesetzt. Großes Unglück kam über Meinwerk durch seine Mutter Athela um 1018. Nach dem Tode des Grafen Imed hatte sie sich mit Graf Balderich vermählt, ließ aber, von diesem angereizt, ihren eigenen Sohn Thiederich auf der Burg Uplag bei Elten tödten. Sie wurde darum von dem Kaiser zum Tode verurtheilt, aber auf die Fürsprache Meinwerks verschont. Doch starb sie arm und verlassen in Cöln, und selbst ihr Leichnam fand seine Ruhe nicht. — In Paderborn baute Meinwerk ferner eine Capelle zu Ehren des hl. Alexius in Folge eines zu Rom gemachten Gelübdes, weil er dort mit seinen Leuten von der Pest verschont geblieben war; die Capelle sollte das Asylrecht haben. Auch weihte er die Kirche zum „heiligen Kreuz“ in Herford. Die Stadt Paderborn umgab er mit neuen Mauern. Die Wissenschaften wurden in Paderborn unter seiner Regierung trefflich gepflegt, alle Zweige des damaligen Wissens wurden dort gelehrt. Berühmte Männer gingen aus dieser Schule hervor; an ihr studirten und lehrten die nachmaligen Bischöfe Altmann von Passau, Anno von Cöln, Friederich von Münster. Der Kaiser Heinrich weilte während seiner Regierung zum öftern bei seinem Freunde Meinwerk in Paderborn. So heißt es bei Dithmar (chronic. 1013): „In den nächsten Fasten kam der König nach Werl und war dort lange krank. Zuletzt genas er durch die Thränen und das Gebet Vieler — und beging mit würdiger Verehrung das Osterfest in Patherbrun bei Meinwerk, seinem sehr vertrauten Freunde“. Auch im Jahr 1014 „beging Heinrich in Pathebrun den Geburtstag des Herrn mit Festfreuden“. Im J. 1016 feierte „der Kaiser Weihnachten zu Patherbrunna“ (chron. Hildes. inter script. H. Franc. T. III.). Im J.

1017, berichtet Dithmar weiter, zog der Kaiser gen Osten und ließ die Kaiserin zu sich kommen an den Ort, der Patherbrunnen heißt. Von da reiseten beide bis nach Magdeburg. Und dort stellte er eine Urkunde aus, in welcher er dem — Meinwerk — gewisse Landgüter schenkte. Auch im J. 1018 beging Heinrich (nach dem chron. Hild.) Weihnachten zu Patherbrunnen. Im J. 1021 schenkte der Kaiser dem Bischof und der Kirche zu Paderborn die Grafschaft des Grafen Dodico, an den Orten Hessiga, Netga, Nitherga gelegen. Im J. 1023 schenkte der wieder in Paderborn weilende Kaiser der Kirche daselbst sein Landgut Erwete in Westphalen; ebendaselbst sein Landgut Steini und Hardinghausen. Die letzten Schenkungen wußte Meinwerk dem Kaiser auf eigenthümliche Weise abzugewinnen (vgl. Vit. Mein. cap. XIII.). — Bei Kaiser Conrad II. (s. d. A.), dem Nachfolger Heinrichs, stand Meinwerk gleichfalls in großer Gunst, und erhielt von demselben eine große Menge von Besitzungen für sich und seine Kirche. Als Conrad im J. 1026 seinen Römerzug machte, war auch Meinwerk unter seinen Begleitern. Vorher, im J. 1025, befand sich der Kaiser an Lichtmessen in Paderborn. Im J. 1030 feierte der Kaiser das Geburtsfest Christi zu Patherbronna, wo der Erzbischof von Mainz, Aribo, predigte und sodann seine Reise nach Rom antrat. Im J. 1031 feierte Kaiser Conrad Weihnachten gleichfalls zu Paderborn. Kurz vorher war das Kloster (Abdinghoffen) vollendet und eingeweiht worden. Von Wolfgang, dem Patriarchen von Aquileja, hatte Meinwerk den Leib des hl. Felix erhalten, und nachdem sich die Aechtheit der Reliquien durch ein Wunder erprobt hatte, legte er sie mit großen Feierlichkeiten in dem Hauptaltare des Klosters nieder. Bei der Weihe waren anwesend Erzbischof Humbert von Magdeburg, die Bischöfe Godehard von Hildesheim (s. d. A.), Sibert von Münden, Sigfried von Münster, und vier andere. Am Tage nach Allerheiligen (2. Nov. 1031) wurde das Kloster geweiht unter Anrufung der Mutter Gottes, der Apostel Petrus und Paulus und aller Heiligen, und wurde von Meinwerk mit reichen Besitzungen ausgestattet. Als nachher der Kaiser auf die Einladung Meinwerk's kam, so bestätigte er alle von diesem an das neue Kloster gemachten Schenkungen. An diesem Orte wollte Meinwerk auch begraben werden. Ferner schickte Meinwerk den Abt Wino nach Jerusalem, um das Maß der Kirche des hl. Grabes zu nehmen. Darnach ließ er eine Kirche außerhalb der Stadt im Osten bauen, zu deren Dienst er Canoniker bestimmte. Im J. 1036 weihte er diese Collegiatkirche ein in Gegenwart des Erzbischofs Bardo von Mainz, Herimann von Cöln und Bischof Bruno von Würzburg, und stattete sie mit Gütern und Zehnten aus. Kaum hatte Meinwerk dieses Werk vollbracht — am Dienstag vor Christi Himmelfahrt — als er sich schwach fühlte und einsah, daß der Tag seiner Auflösung bevorstehe. Am Vorabende von Pfingsten empfing er die heilige Wegzehrung, und einige Stunden nachher starb er, Augen und Hände zum Himmel erhoben, und unter Gebet seine Seele Gott empfehlend. In derselben Stunde starb auch Boso, Mönch in Corvey, ohne Zeichen von vorhergehendem Unwohlsein, begriffen im Gespräche, welchen Meinwerk vorher vor das Gericht Gottes geladen hatte. Der hl. Godehard von Hildesheim erhielt durch höhere Offenbarung Kunde von dem Hintritte Meinwerk's und empfahl inständig Gott dessen Seele. — Im J. 1376 wurde Meinwerk heilig gesprochen. — Vgl. Monumenta Paderbornensia 1772. Teutsch von Micus, Paderborn 1844. Stolberg, Gesch. der Rel. Jesu Christi, Bd. 33. S. 478 ff. — Acta Sanct. Juni T. I. p. 507—553. Pertz, scriptor. T. III. [Gams.]

Meiosis, s. Hyperbel.

Meißen, Bisthum. Die alten Einwohner der Mark Meißen waren Dalmincier (Glomacer) und Sorben. Die Zeit, in welcher König Heinrich I. (s. d. A.) Ruhe vor den Ungarn hatte (924—933), benützte er, um die slavischen Völker, die Obotriten, die Wilzen, die Dalmincier, die Böhmen u. A. sich zu unterwerfen. Er griff Grona, die Hauptstadt der Dalmincier, an und eroberte sie in 20 Tagen. Hierauf gründete er „eine Stadt, welche dem Andrange der Slaven inzwischen widerstehen und wenn die Ungarn unruhig würden, ihre Einfälle aufhalten könnte“ (Dithm. chr.).

Einen Berg, der an der Elbe lag und dicht mit Bäumen bewachsen war, baute er an und gründete auf ihm die Stadt, der er von einem nördlich vorbeifließenden Bach den Namen Misni (Misnia, Meißen) gab, und die er nach der üblichen Weise jener Zeit befestigte. Aus dem Lande der Sorben und Dalmincier zog Heinrich das Jahr darauf (929) gegen die Böhmen und unterwarf sich deren Fürsten Wenzel. Den besiegten Slaven wurde im Allgemeinen das Versprechen abgenommen, das Christenthum anzunehmen, ihre Christianisirung selbst aber scheint unter Heinrich noch nicht weit gediehen zu sein. Nirgends finden wir bestimmte Nachrichten, daß Heinrich in den unterworfenen Ländern Bisthümer, Kirchen, Klöster begründet, höchstens daß er solches im Sinne gehabt, durch seinen frühen Tod aber an der Ausführung verhindert worden sei. Im J. 932 unternahm Heinrich einen neuen Feldzug gegen die Milziener und Lausitzer. Er ging von der Feste Meißen über die Elbe, unterwarf die Milziener, zog dann in das Land der Lausitzer vor deren Feste Liubusua (Lebusa zwischen Dahme und Schlieben). Auch die Lausitzer wurden dem teutschen Reiche zinsbar. Später bis zum J. 949 wird kein Krieg der Teutschen mit den Lausitzern mehr erwähnt, und in letzterem Jahre der Gau Lusici dem Sprengel des neuen Bischofs von Brandenburg (s. d. A.) zugetheilt. Erst Heinrichs Sohn, Otto I., traf geeignete Anstalten zur Christianisirung der Slaven zwischen Oder und Elbe, durch welche diese Gegenden nicht bloß mit der Kirche vereinigt, sondern auch dem teutschen Reiche eingegliedert werden sollten und wurden. Die Kirche vorzugsweise hat diese slavischen Völker civilisirt und germanisirt. Zuerst wurden die Bisthümer Havelberg (s. d. A.) und Brandenburg (946 und 949) gegründet und unter das Erzbisthum Mainz (s. d. A.) gestellt. Als Sitz dieser Bisthümer wählte Otto die beiden größten Festen an der mittlern Elbe und in der Nähe dieses Flusses, weil sie Festungen waren, in denen die Kirchen wie die Geistlichen am leichtesten geschützt werden konnten, und weil im Falle eines Aufstandes der Slaven die Geistlichen sich am leichtesten nach dem linken Elbufer retten konnten. Die beiden Bisthümer erstreckten sich bis an die Oder, welcher Fluß damals als Grenze des Reichs gelten konnte. Den Sprengel des Havelberger Bisthums machten zwölf Gaue aus. Gegen Morgen bildete die Peene die Grenze von ihren Quellen bis zu ihrer Mündung in das Meer, gegen Abend die Elde von ihren Quellen bis zu ihrer Mündung in die Elbe, gegen Norden das rügische Meer, gegen Mittag bildete die Stremme die Grenze. Die Lage des Bisthums war demnach mehr langgestreckt, als breit. Das Bisthum wurde reichlich mit Besitzungen und Zehnten ausgestattet. Das Bisthum Brandenburg (949) dehnte sich über zehn Gaue aus, wovon zwei von dem Havelberger Sprengel weggenommen wurden. Mit dem einen Ende reichte es an die Elbe, mit dem andern an die Oder; gegen Westen grenzte es an Havelberg; nach Süden war die Grenze unbestimmt, da der Gau Lusici (Nieder-Lausitz) noch nicht fest umkränzt war. Wie weit von Brandenburg aus das Christenthum in der Mark Meißen ausgebreitet wurde, wissen wir nicht. Im J. 966 erlangte Otto eine Urkunde von Papst Johann XIII., wornach der Papst die Kirche zu Magdeburg (s. d. A.) zur Mutterkirche der slavischen Lande erhob, ihr die Bischöfe von Brandenburg und Havelberg unterordnete, und das Recht verlieh, an geeigneten Orten, namentlich zu Merseburg, Zeitz und Meißen, Bischofssitze zu errichten. Hierauf gründete der Kaiser die beiden neuen Bisthümer Merseburg (s. d. A.) und Zeitz, trennte von dem Brandenburger Sprengel den Gau Lusici, und gründete für die Lusitzer, Milzienser und ihre slavischen Nachbarvölker jenseits des Böbers ein eigenes Bisthum, zu dessen Sitz er die Stadt Meißen erhob. Die Grenzen desselben waren weiter gesteckt, als die der übrigen Bisthümer im Slavenlande. Sie gingen von den Quellen der Oder zu denen der Elbe hinüber, von da westlich bis zu dem Puncte, wo Böhmen und der an der Elbe gelegene Gau Visani zusammenstießen, sodann über die Elbe hinüber bis zu den Quellen der Mulde, an der Mulde hinab bis zu deren Mündung in die Elbe, die Elbe hinauf bis zu dem Gau Visizi, von hier dann, indem sie die Gaue Lusizi und Selpoli umschlossen, dehnten sie sich zur Feste Sulpizi und bis

an die Oder, und gingen wieder an der Oder hinauf bis zu deren Quellen. Hieraus erkennt man auch die Ausdehnung des Reiches Otto's nach Osten. Merkwürdig ist, daß diesem neuen Bisthum kein Grundbesitz zugewiesen war. Dagegen wurde bestimmt, daß Alle, welche innerhalb der obigen Grenzen wohnten, von allen Feldfrüchten und allem Vieh, von Geld und Kleidung, von Allem, was zum Nutzen der Menschen dient, den Zehnten an die Kirche von Meißen leisten sollten. Das geschah im J. 968, und gegen Ende desselben war die feierliche Installirung in Magdeburg, wo auch die neuernannten Bischöfe von Merseburg, Zeitz und Meißen die Weihe erhielten. Burkard (s. d. A.) wurde als erster Bischof von Meißen geweiht. Er soll schon im J. 972 — in Folge eines Sturzes vom Pferde — gestorben sein. In demselben Jahre folgte ihm (2) Volcold (Volcrad). Dadurch, daß Giſiler von Merseburg sich in das Erzbisthum Magdeburg eindrängte, wurde jenes in drei Theile zerlegt, wovon ein Theil an Zeitz, einer an Meißen kam und Giſiler sich neun bessere Städte vorbehielt. Diesen Verlust beklagt Dithmar von Merseburg (L. III. 9.), durch welchen an „das Bisthum Meißen jener Theil von Merseburg kam, welcher gegen Morgen in dem Gau Chutizi liegt und von den Flüssen Chemnitz und Elbe eingeschlossen ist, mit den zugehörigen Orten Wiesenburg und Lostau“ (in der Nähe der Mulde). Dieß geschah im J. 981. Aber schon drei Jahre nachher wurde Volcold durch die Böhmen von seinem Sitze vertrieben. Er wurde von Willigis von Mainz freundlich aufgenommen, erhielt, wie er wünschte, Erfurt (s. d. A.) zu seinem einstweiligen Aufenthalte, bis er nach dem Abzuge des Boleslaus von Böhmen aus Meißen wieder auf seinen Sitz zurückkehren konnte (984). Kaiser Otto III. schenkte unter diesem Bischofe Volcold der Kirche von Meißen reiche Güter an der Elbe (989). Nach Dithmar war Volcold Bischof 23 Jahre lang (994). Auf ihn folgte der edle und gelehrte (3) Ido (auch Egedus, Eid und Eicus genannt), zu dessen Lobe Dithmar sagt: „Eid, ein Bruder unserer Genossenschaft, ein gerechter Mann von großer Einfalt des Herzens, wurde auf Ermahnen des Erzbischofs Giſiler zum Bischofe gewählt, über dessen ausgezeichnete Eigenschaften wir seiner Zeit Vieles, was zu unserer Erbauung dienen wird, erzählen werden“ (chr. I. IV. 5. bei Pertz). Er suchte das Evangelium unter den Slaven jenseits der Elbe weiter zu verbreiten. Bald nach seinem Regierungsantritt kam Kaiser Otto III. auf seinem Zuge nach Polen durch Meißen und wurde von dem Bischofe Eid und dem Markgrafen Ekihard mit allen Ehren aufgenommen. In demselben Jahre (995) machte Otto von Havelberg aus eine bedeutende Schenkung aus den Gütern des Grafen Esico an die Kirche von Meißen. Als im J. 1005 Heinrich II. die Kirche von Merseburg wieder herstellte, sollte auch Eid jenen Theil des Bisthums, welcher seinem Vorgänger zugefallen war, wieder an Merseburg abtreten. Das scheint aber, nach den Klagen Dithmars zu schließen, nicht der Fall gewesen zu sein. Denn dieser sagt: „Obgleich ich mich bei dem Kaiser oft vielfach beschwert habe wegen des Theiles eines Bisthums, der mir von der Kirche in Meißen mit Unrecht entrissen und förmlich wieder zugeschieden worden ist, und da ich erwartete, daß ich in einen rechtmäßigen Besitz kommen werde, so wurden meine Hoffnungen dennoch getäuscht (chr. VII, 37). Unser Bischof Eid weihte im J. 1012 den Waltherdus, den vierten Erzbischof von Magdeburg, von dessen Seite er auch nicht wich, bis derselbe zwei Monate nach seiner Weihe starb. Auch der nächste Erzbischof Gero wurde von Eid geweiht. Kaiser Heinrich schenkte im J. 1013 auf die Bitten Eid's der von den Slaven arg verwüsteten Kirche von Meißen sechs Güter, vier davon in Thaleminci, das fünfte in Gudici, die sechste Besitzung lag in Niseni. Unter diesen Besitzungen waren nach Emser auch die Kastelle Bresnitz und Gedau. Aber bald wurde das Land Meißen durch einen Krieg mit Boleslaus von Polen und den Teutschen hart bedrängt. Gero, Markgraf der Lausitz, verlor durch einen Ueberfall das Leben (1015). Der Kaiser schickte den Bischof Eid als Unterhändler zu den Polen, um den Gefallenen ein ehrenvolles Begräbniß zu erwirken und den Leichnam des Markgrafen Gero sich auszubitten. Was er gewollt, erhielt Eid von Boleslaus. Er brachte den

Leib des Gero nach Meißen. Bald darauf wurde Meißen von Miseco, dem Sohne des Boleslaus, belagert; die untere Stadt wurde zerstört, während die Teutschen unter dem Grafen Hermann die Burg vertheidigten, bis Hilfe kam. Nach diesem erkrankte der Bischof Eid, der mit großen Geschenken aus Polen zurückgekehrt war, und starb in der Stadt Libzi (Leipzig), und sein Leichnam wurde nach Meißen gebracht. Zu seinem Lobe heißt es: „Oft wurde er von den Seinigen für todt gehalten und kaum wurde er zum Leben zurückgerufen, weil er seinen Körper allzusehr durch Fasten peinigte, und weil er lieber mit bloßen Füßen gehen, als sich eines Pferdes bedienen wollte. Seine Augen waren wegen der beständigen Thränenströme beinahe erblindet". Nachdem er 23 und mehr Jahre mit unaussprechlicher Mühe gewirkt hatte, so verkündigte er selbst sein Ende voraus und bat, daß er nicht in Meißen beerdigt werde. Aber der Graf Hermann, welcher hoffte, daß auf die Bitten des Todten der Herr diesen Ort vor der Hand der Feinde bewahren werde, ließ ihn dennoch in Meißen beisetzen. (Später, nach dem J. 1056, wurde indeß der Leichnam des Eid, wie er es lebend gewünscht, nach Coldiz gebracht.) (Dithm. chr. VII, 18.) Im J. 1015 wurde (4) Eilwardus (Agilwardus), vorher Kaplan bei dem Markgrafen der Lausitz, durch Kaiser Heinrich II. Bischof von Meißen, und in Merseburg von dem Erzbischof Gero von Magdeburg geweiht. Er starb schon im J. 1023, wegen seiner Tugenden, besonders seiner Mäßigung, beliebt bei den Seinigen. Huprecht (Wipert), ein Mann von dem größten Eifer, wurde nach ihm (5) Bischof von Meißen; aber schon nach einem Jahre regierte (6) Theodorich I. (1024). Ueber dessen Leben und Tod erfahren wir nichts Sicheres. Fabricius setzt seinen Tod in das Jahr 1045. Meinward wird von Einigen als neunter Bischof von Meißen aufgeführt, nach Calles war er der siebente, und dieser theilt ihm die Regierungsjahre von 1046 bis 1051 zu. Reginher oder Reinher folgte ihm. Dieser Reinher baute auf dem westlichen Hügel Meißens ein Kloster zu Ehren der hl. Afra (daher der Berg auch mons Afranus heißt); und dieser Hügel war mit jenem, auf welchem die Burg und die Cathedrale standen, durch eine ungeheure Brücke verbunden. In jenem Afrakloster befanden sich Regularcanoniker des hl. Augustinus. Die Kaiserin Agnes schenkte der Kirche von Meißen im J. 1054 50 Huten Landes, die sie im Gebiete Deleminc besaß, im Bezirke des Markgrafen Otto. Reginher starb im J. 1066, und ihm folgte Craft, Propst in Goslar. Dieser starb noch in demselben Jahre auf eine klägliche Weise und hinterließ das Zeugniß gegen sich, daß er allzu gierig nach dem Gelde gewesen sei. Nach ihm war der heilige Benno zehnter Bischof von Meißen 1066—1106 (s. d. A.). Er war Meißens berühmtester Bischof. Als der Eilfte in der Reihe steht Herwigus. Unter seiner Regierung waren zwischen Slaven und Teutschen erneuerte heftige Kämpfe. In einer Synode der Magdeburgischen Suffragane, der auch Herwig anwohnte, wurde darum zu einem Kreuzzuge gegen die Sachsen aufgerufen. Bischof Herwig ist der Gründer der Collegiatkirche in Wurtzen. Er starb um das J. 1118. Grambert (Gramber) regierte nach ihm nur kurze Zeit (c. 1125). Godebold (13) folgte ihm. Dieser hielt im J. 1130 eine Diöcesansynode. Bei dieser Gelegenheit machte der Markgraf Conrad von Meißen den dortigen Canonikern eine Schenkung. Papst Innocenz II. bestätigte im J. 1131 auf den Wunsch Godebolds die Kirche von Meißen in ihren Besitzungen und Gütern. Als im J. 1134 der hl. Norbert von Magdeburg, Godebolds Freund, gestorben, so wohnte dieser mit den Bischöfen Anselm von Havelberg und Ludolph von Brandenburg der Beisetzung desselben an. Godebold selbst starb im J. 1140. Reinward (14) regierte nur wenige Jahre (c. 1146). Nach ihm soll (15) Berthold die Kirche von Meißen verwaltet haben; nur sein Name ist bekannt. Auch über seinen muthmaßlichen Nachfolger (16) Albert läßt sich nichts Näheres angeben (starb c. 1150). Bruno I. (17) soll nur bis zu dem J. 1154 regiert haben. Der Abt Gerungus wurde sofort durch Kaiser Friedrich I. Bischof, mit dessen Regierung wieder etwas mehr Licht in die Kirchengeschichte von Meißen kommt. Unter ihm trat der Markgraf Conrad von Meißen als Mönch in das Kloster Lauterberg, in

welchem er ſchon nach einigen Monaten ſtarb. Der Zuſammenkunft von weltlichen und geiſtlichen Fürſten vom J. 1160 in Erfurt wohnte auch Gerung bei. Im J. 1165 ſchenkte ihm der Kaiſer das Gut Prezez in dem Gau Milzama, als Entſchädigung für den Verluſt, welchen der böhmiſche König Wladislaus der Kirche von Meißen zugefügt hatte. Gerung brachte die Reliquien des hl. Donatus (die Cathedrale in Meißen ſtand unter dem Schutze des hl. Apoſtels Johannes und des hl. Donatus) an ſeine Kirche, auch viele andere Koſtbarkeiten, ſowie eine Sammlung von Büchern. Gerung ſtarb in dem Kloſter Lauterberg, für welches er eine beſondere Vorliebe gehabt, und dem er reiche Geſchenke gemacht, und wurde in Meißen begraben (1170). Der neunzehnte Biſchof war Martinus; er zählt unter den gelehrten Männern ſeiner Zeit. In dieſe Zeiten fällt die Gründung des Ciſtercienſerkloſters Alt-Zelle an der Mulde, zu welcher der Markgraf Otto von Meißen 800 Manſi oder Lehen ſchenkte, und welche Schenkung Kaiſer Friedrich I. im J. 1166 beſtätigte; Biſchof Martin weihte vier Capellen der neuen Stiftung ein. Der dritten Lateranſynode vom J. 1179 unter Papſt Alexander III., zu welcher ſich 300 Biſchöfe verſammelt hatten, wohnte auch Martin von Meißen an, und neben ihm aus der Erzdiöceſe Magdeburg die Biſchöfe Udo von Zeitz und Sifrid von Brandenburg. Nach ſeiner Rückkehr entwickelte Martin noch eine rege Thätigkeit ſowohl in als außerhalb ſeines Bisthums, in kirchlichen und in andern Angelegenheiten. Um dieſelbe Zeit wurde von dem Markgrafen Ditherich der Lauſitz, mit Beihilfe ſeines Bruders Otto von Meißen, das Ciſtercienſerkloſter Dobriluch an der ſchwarzen Elſter in der Lauſitz gegründet. Im J. 1188 wurde großer Reichstag in Mainz gehalten, und der berühmte Kreuzzug wegen der Eroberung Jeruſalems durch Saladin beſchloſſen. Dieſem Reichstage wohnte Biſchof Martin nicht bloß an, ſondern er beſchloß, den Kaiſer in das heilige Land zu begleiten. Von dieſem Kreuzzuge kehrte Martin nicht mehr zurück — er ſtarb auf demſelben im J. 1190. Ihm folgte (20) Ditherich II. als Biſchof von Meißen. Uneinigkeiten herrſchten unter ihm in der Familie der Markgrafen von Meißen. Ditherich errichtete eine Schule in dem Afrakloſter. Ditherich ſtarb im J. 1207. In demſelben Jahre, berichtet Fabricius, „ſchlug der Blitz in die Cathedrale von Meißen; aber auch die Kirche von Magdeburg traf in demſelben Jahre der Blitz, und ſie verbrannte“. Daß im J. 1207 die alte Domkirche von Magdeburg, und zwar am Charfreitage, verbrannt ſei, iſt bekannt; daß aber das Feuer durch den Blitz entſtanden ſei, davon wiſſen andere Berichte nichts. So ſagt Albert Krantz (Metropolis l. VII. c. 35.): „Am Charfreitage entſtand, man weiß nicht wodurch, ein ſchrecklicher Brand; es verbrannte die Kirche ſammt dem Thurme, es ſtürzten die ſchweren Glocken herab“. Auf Ditherich folgte in Meißen (21) Bruno II. Er gründete die Kirche zu Bautzen, welche nachmals zu ſolcher Blüthe erwuchs. Ferner kaufte Bruno die Burg Stolpen. Bruno wurde von den Grafen von Mildenſtein eine Zeitlang wegen Zehntſtreitigkeiten gefangen gehalten; der Landgraf Ludwig von Thüringen zwang ſie zur Nachgiebigkeit und zur Genugthuung; und dieſe Genugthuung mußten die Grafen mit allen Zeichen der Verdemüthigung leiſten. Sofort verwaltete Bruno ſein Bisthum in Frieden. Im J. 1222 verbrannte die Stadt Meißen am Vorabende des hl. Bartholomäus. Bruno ſtarb nach einer Regierung von 21 Jahren; er hatte die Güter ſeiner Kirche vermehrt und die Grenzen derſelben erweitert. Sein Nachfolger (22) Heinrich erhielt im J. 1232 von Kaiſer Friedrich II. das Privilegium, daß alle edlen oder unedlen Metalle, welche auf den Gütern der Kirche von Meißen entweder aus der Erde erhoben oder in Flüſſen gefunden würden, der Kirche als eigen zugehörten; zugleich erhielt Heinrich, den Friedrich einen Fürſten nennt, das Recht, Münze zu ſchlagen. Auch Heinrich erweiterte durch Kauf und Schenkung die Güter ſeiner Kirche. Im J. 1234 wurde in der Oberlauſitz, zwiſchen den Städten Görlitz und Zittau, an der Neiße das heute noch blühende Ciſtercienſer-Nonnenkloſter Marienthal (ſ. den Art. Lauſitz) gegründet. Die Königin von Böhmen, Cunigunde, iſt die Gründerin. Um dieſelbe Zeit (1236) wurde in Freiberg, im heutigen Sachſen, der Grund zu einem Dominicanerkloſter ge-

legt. Der erſte Prior daſelbſt war Heinrich, durch ſeine Heiligkeit weit berühmt, deſſen Herrſchaft Vögel und wilde Thiere gehorcht haben ſollen. Auf Heinrich († 1240) folgte (23) Conrad I. als Biſchof von Meißen. Bald nach ſeinem Regierungsantritte wurde zu Leipzig das im J. 1229 begonnene Kloſter des hl. Paulus, vom Predigerorden, eingeweiht. Der Einweihung wohnten an der Erzbiſchof Wilibrand von Magdeburg, die Biſchöfe Rudolph von Merſeburg, Engelhard von Naumburg und Conrad von Meißen. An Männern, die durch Gelehrſamkeit und Frömmigkeit hervorragten, hatte dieſes Kloſter keinen Mangel. Im J. 1245 weihte Conrad die Kirche der mindern Brüder des hl. Franciscus, zu Ehren der Mutter Gottes, in Görlitz ein. Wenzeslaus von Böhmen und deſſen Gemahlin Cunigunde machten auch unter der Regierung Conrads der Kirche von Meißen große Schenkungen. Papſt Innocenz IV. ertheilte im J. 1248 an die Cathedrale von Meißen Indulgenzen für diejenigen, welche ſie an den Feſten des hl. Johannes des Apoſtels und des Martyrers Donatus beſuchen würden. Derſelbe Papſt forderte den Biſchof Conrad auf, Frieden zu ſtiften zwiſchen König Wenzeslaus von Böhmen und deſſen Sohne Ottokar II., dem nachmaligen mächtigen Könige, der auf dem Marchfelde von Rudolph von Habsburg geſchlagen wurde; und wenn ihm dieſes nicht gelänge, ſo möge er den Ottokar ſammt ſeinen Anhängern excommuniciren. Während der Cardinal Hugo, Geſandter des römiſchen Stuhles, ſich in Hildesheim befand, wurde ihm unter Anderm mitgetheilt, daß die Domherrn in Meißen nachläſſig in ihrem Amte ſeien und nicht Reſidenz hielten. Hugo ſchrieb im J. 1252 an Biſchof Conrad, daß er ſeine Canoniker zur Ordnung anhalte. In demſelben Jahre wurden lange Streitigkeiten zwiſchen dem Markgrafen Heinrich und dem Biſchofe Conrad in Betreff vieler Zehnten in der Lauſitz und von Beſitzungen in Wurtzen beigelegt. Vermittler waren die Biſchöfe von Magdeburg, Merſeburg und Naumburg. Im J. 1254 erhielten die Canoniker von Meißen von Papſt Innocenz das Vorrecht, daß Niemand in ihr Collegium aufgenommen werden ſollte, der nicht dazu durch päpſtliche Briefe ermächtigt wäre. Im J. 1255 erhielt das Ciſtercienſer-Nonnenkloſter Nimptſch bei Grimma an der Mulde, traurigen Andenkens aus der Reformationszeit, das Patronatrecht über einige Pfarreien. Auf Conrad († 1258) folgte (24) Biſchof Albert II. Geißler (ſ. d. A.), welche in dem Bisthum ihr Unweſen trieben, ſchaffte er fort. Im J. 1264 wurde der Grund zu dem berühmten Ciſtercienſer-Nonnenkloſter Marienſtern bei Camentz gelegt. Die beiden Klöſter Marienthal und Marienſtern in der (Ober-) Lauſitz (ſ. d. A.) haben ſich durch alle Stürme der Zeiten herab, während Alles um ſie von der Kirche abfiel, oder von ihr getrennt und aufgehoben wurde, bis auf den heutigen Tag erhalten. Das Kloſter Marienſtern wurde von drei Brüdern und Herrn in Camentz, Witigo, Burchard und Bernhard, gegründet, von denen nachmals zwei, Witigo und Bernhard, nach einander Biſchöfe von Meißen wurden. Die Beſtätigungsurkunde wurde von den Markgrafen Johannes und Otto von Brandenburg, damals Herrn der Lauſitz, aus Köpnick im April 1264 ausgeſtellt. Biſchof Albert ſtarb im J. 1266. Witigo I., Herr von Camentz, (25) folgte ihm. Im J. 1272, als in welchem der Kirche von Meißen viele Vortheile zufloſſen, fand eine Zuſammenkunft in Bautzen zwiſchen den Markgrafen von Brandenburg und dem Biſchof Witigo Statt wegen Streitigkeiten über den Beſitz von Gütern. Die Streitſache wurde zu Gunſten des Biſchofs entſchieden. Im J. 1286 kamen die Biſchöfe Heinrich von Merſeburg, Bruno von Naumburg und Witigo von Meißen in Naumburg zuſammen, und erließen ſtrenge Beſtimmungen gegen die Angreifer der Geiſtlichen. Witigo kaufte die Stadt und Feſtung Pirna. Die Stadt Dresden aber trat Witigo lehensweiſe an den Markgrafen Friedrich ab. Witigo ſtarb nach einer 27jährigen Regierung im J. 1293. Sein Bruder (26) Bernhard folgte ihm. Unter ſeiner Regierung zog der Kaiſer Adolph von Naſſau ſiegreich durch Thüringen und die Markgrafſchaft Meißen. Zwei Jahre brachte der Kaiſer mit der Eroberung dieſer Landſchaften hin, und gegen Ende des Jahres 1294 zog er mit Macht in dem Lande Meißen ein. Die Stadt Meißen mußte ſich ihm ergeben; zwölf feſte Plätze eroberte

er und verheerte das ganze Land. Biſchof Bernhard verkaufte die Feſte Pirna an den König Wenzeslaus von Böhmen, worüber ſich das Capitel von Meißen in Rom beklagt zu haben ſcheint. Im J. 1299 beſtätigte Kaiſer Albrecht dem Wenzeslaus den Beſitz von Pirna. Durch dieſe und andere Verluſte wurde der Kirche von Meißen auch für die Zukunft ein bleibender Schaden zugefügt. Bernhard ſtarb im J. 1299, nachdem er durch ſechs der unruhigſten Jahre das Bisthum verwaltet hatte, und wurde in dem vorzugsweiſe von ihm begründeten Kloſter Mariaſtern beigeſetzt. Denn er zunächſt hatte das Gelübde der Gründung an einem Orte gefaßt, an welchem er aus der höchſten Lebensgefahr wunderbar gerettet worden war. Darum wohl, weil Maria wie ein Stern in finſterer Nacht des Todes über ihm aufgegangen war, erhielt das Kloſter den Namen Marienſtern; und dieſer Stern iſt, wie geſagt, der frommen Stiftung bis zu dieſer Stunde noch nicht untergegangen. Unter ſeinem Nachfolger (27) Albert III. wurde auch Dresden (nebſt Radiberch, Donyn und die Waldung Fridwald) als Erblehen dem König Wenzeslaus von Böhmen übertragen. Im J. 1308 beſtätigte Friederich, Landgraf von Thüringen, Graf von Meißen und der Oſtmark, der Kirche von Meißen ihre Privilegien. Im J. 1311 wurde ein Vergleich geſchloſſen über die Vertheilung der jährlichen Einkünfte an die Canoniker von Meißen. Es wurde eine doppelte Vertheilung beliebt. Acht größere Theile ſollten den ſechs Canonikern, zwei Vicarien auch dem Spitale zufallen; acht kleinere Theile ſollten zwei biſchöflichen Vicarien und dem Spitale vorbehalten bleiben. Als Todesjahr Alberts wird das J. 1312 angegeben. Witigo II. (28) regierte nach ihm. Unter ihm kam die Verehrung der hl. Mutter Anna, wie überhaupt in dem nördlichen Teutſchland, ſo in Meißen, ſehr in Aufnahme; die Biſchöfe von Magdeburg, Havelberg, Brandenburg und Meißen verwilligten einen Ablaß von 40 Tagen für die, welche in frommer Andacht an dem Altare dieſer hl. Mutter weilten. Im J. 1319 ging die Stadt Dresden durch Kauf an den Markgrafen Friedrich (mit der gebiſſenen Wange) über. Von jetzt an wurde Dresden die Hauptſtadt der Markgrafen von Meißen; die Stadt nahm an Bedeutung und Bevölkerung ungemein zu. Witigo regierte bis zu dem J. 1343. Er ſuchte das durch frühere Kriege hart mitgenommene Bisthum wieder zu heben und erweiterte auch deſſen Gebiet. Er kaufte die Stadt Noſſen an der Mulde und Liebenthal an der Elbe. Die Burg Mügeln ſtellte er wieder her; die Feſtung Pirna löste er für eine Zeitlang wieder ein. Johannes I. von Iſenberg (29) folgte ihm. Im J. 1349 wurden die Juden im Meißner Lande ermordet, und ſtarb der Markgraf Friedrich von Meißen, dem ſein Sohn gleichen Namens folgte. Johannes regierte bis zum J. 1370. An ſeine Stelle trat (30) Conrad II. Heilſame Einrichtungen, die er bezweckte, konnte er wegen der kurzen Dauer ſeiner Regierung nicht vollenden. Johannes II. von Genzenſtein (31) folgte ihm. Von ihm heißt es, daß er durch Gelehrſamkeit und Heiligkeit hervorgeleuchtet. Im J. 1379 wurde er auf den erzbiſchöflichen Stuhl von Prag erhoben, auf welchen er im J. 1396 verzichtete. Er zog ſich nach Rom zurück, wo ihn Papſt Bonifaz IX. zum Patriarchen von Alexandrien wählte, als welcher er im J. 1400 zu Rom ſtarb. Nicolaus von Meißen aus dem Predigerorden war der 32te Biſchof von Meißen, welcher im J. 1391 noch lebte. Biſchof (33) Johannes III. von Kittelitz trat um das J. 1400 wegen Altersſchwäche das Bisthum mit Einwilligung des Capitels an ſeinen Verwandten (34) Thymo von Colditz ab und ſtarb im J. 1408 zu Bautzen. Im J. 1402 trennte Papſt Bonifaz IX. auf die Bitten Wilhelms, Markgrafen von Meißen, das Bisthum Meißen von dem Metropolitanverband mit Magdeburg und ſtellte es unter die unmittelbare Obhut des römiſchen Stuhls. Im J. 1409 reiste Biſchof Thymo zu dem Concil in Piſa als Geſandter des Königs Wenzeslaus von Böhmen und ſtarb bald darauf. Nach (35) Rudolph von Plaunitz regierte (36) Johannes IV. Hoffmann, der vorher Profeſſor in Prag und Leipzig geweſen war. Unter ſeiner Regierung begannen die Verwüſtungen der Huſſiten (ſ. d. A.). Im J. 1435 verbrannte die Stadt Meißen zur Hälfte; und im J. 1447 verbrannte die ganze Stadt, außer der Burg und Cathedrale. Johannes, ein ſehr gelehrter Mann,

der auch theologiſche Schriften verfaßte, lebte bis zu dem J. 1451. Caſpar von Schönberg (37), vorher Decan in Meißen, wurde nach ihm gewählt und das Capitel holte ſeine Beſtätigung in Rom ein. Das Jahr 1452 war ſegensreich für die Kirche von Meißen durch die Gegenwart des hl. Johann Capiſtran (ſ. d. A.). Er predigte von der Zinne eines Hauſes auf dem Markte gegenüber dem Rathhauſe. Spielkarten, Würfel u. dgl. wurden in das Feuer geworfen, überflüſſige Schmuckſachen verbrannt. Er ſelbſt ſprach oft zwei Stunden lang, ſein Dolmetſcher ſogar länger. Er rief das Volk zum Zuge gegen die Türken auf. Auch in Leipzig weilte er — im Oct. d. J. 1452 — dreißig Tage, und bewirkte, indem er einen Todtenſchädel zeigte, unter den dortigen Studirenden eine derartige Bewegung, daß ſechszig von ihnen der Welt entſagten, und er ſie ſelbſt auf dem Markte daſelbſt in den Habit ſeines Ordens einkleidete. Auch zu Görlitz und Lobau in der Lauſitz predigte er. Biſchof Caſpar weihte die Kirche St. Petri und Pauli in Bautzen ein, deren Bau 34 Jahre vorher begonnen worden war (ſ. Lauſitz). Er ſtarb im J. 1463. Dietherich von Schönberg (38) wurde in demſelben Jahre gewählt und im J. 1464 zu Rom beſtätigt. Dieſer erhielt im J. 1471 von Papſt Sixtus IV. den Auftrag, den Gregor von Heimburg (ſ. d. A.) von dem Banne loszuſprechen. Dietherich unterſtützte auch die fratres calendarii (ſ. Kalanzbrüder). Dietherich ſtarb im J. 1476. Johannes V. von Weiſſenbach (39) folgte ihm. Er reiste mit dem Churfürſten Ernſt nach Rom und erhielt dort die Biſchofsweihe. Der Churfürſt aber ſchenkte die goldene Roſe, die er in Rom erhalten, der Kirche von Meißen. Dieß iſt derſelbe Ernſt, deſſen eilfjähriger Sohn Ernſt im J. 1476 als Erzbiſchof von Magdeburg poſtulirt wurde. Biſchof Johann begann die Burg in Meißen zu bauen; die Burgen von Stolpen und Mügeln erweiterte er durch Bauten. Eine Bulle des Papſtes Sixtus IV. von demſelben Jahre gibt dem Biſchofe von Merſeburg, auf die Bitten der Herzöge Ernſt und Otto von Sachſen, den Auftrag, mit Beiziehung des Biſchofs und Capitels von Meißen zu unterſuchen, ob den Herzögen von Sachſen das Recht zuſtehe, geeignete Männer für die Stellen des Propſtes, Decans und anderer Würden in Meißen zu ernennen. Eine andere Bulle von demſelben Jahre beſtimmt, daß fortan Niemand in den Kirchen von Naumburg, Merſeburg und Meißen zu der Würde eines Canonicats oder zu einer Präbende gelange, wenn er nicht von väterlicher und mütterlicher Seite von Adel und aus einer geſetzmäßigen Ehe ſtamme, oder wenn er nicht Doctor oder Licentiat der Theologie oder der Rechte oder der Medicin Lehrer wäre (utroque vel altero jurium doctor, seu Licentiatus, vel Medicinae Magister). Im J. 1479 wurden in der Cathedrale zu Meißen drei Thürme errichtet, welche nachmals (1547) verbrannten. Im J. 1479 führte der Churfürſt Ernſt den beſtändigen Chorgeſang, während des Tages und der Nacht, in dem Dome zu Meißen ein. Dazu waren beſtimmt 14 Canoniker, eben ſo viele Kapläne und 60 Vicarien. Das Nähere über dieſe Einrichtung ſ. bei Hieron. Emſer, vita S. Bennonis nro. 9. Auf ihre Koſten warfen die frommen Herzöge von Sachſen, Ernſt und Albrecht, den jede Stunde ſich ablöſenden Sängern ihre Beſoldung aus; „würdig darum, weil ſie Gott das Ihrige ſo freudig darbrachten, von Gott den Lohn der ewigen Wiedervergeltung zu erlangen“. Im J. 1485 machten die Herzöge Ernſt und Albrecht von Sachſen bekannt, daß ihnen von Papſt Sixtus IV. das Collationsrecht der Propſtei, Dechantei und der höhern Würden in Meißen gegeben worden ſei, welches ſie aber mit billigen Rückſichten ausüben zu wollen verhießen. Johannes VI. von Salhauſen, Decan zu Meißen, wurde im J. 1487 (40) Biſchof von Meißen. Ein Theil ſeiner Geiſtlichkeit und ſein Capitel opponirte gegen ihn; doch wußte er ihres Widerſpruches Herr zu werden. Im J. 1501, da ſchon die Canoniſation des hl. Benno im Werke war, verlieh Papſt Alexander VI. allen denen reichliche Ablässe, welche zu Vollbringung dieſes Werkes mit frommer Freigebigkeit beiſteuerten. Im J. 1511 beſtimmte Biſchof Johann, daß jeden Freitag zum Andenken des Todes Chriſti „Und es ſind Finſterniſſe geworden“ gebetet werden ſolle. Dieſer Biſchof verſchaffte der Kirche von Meißen viele neue Güter, worüber eine eigene

„Notitia Administrationis a Joanne VI. Misn. episc. gestae“ das Nähere berichtet. Selbſt Fabricius, ein Proteſtant, ſagt von ihm: „Dieſer Mann war von ſeltenem Ernſte und großer Selbſtbeherrſchung; er vermehrte die Einkünfte des Bisthums, ſtellte aller Orten Gebäude wieder her“. Johannes ſtarb im J. 1518, ſeines Pontificats im einunddreißigſten, und wurde in Wurzen begraben. Die Kirche von Meißen hatte wenige trefflichere Biſchöfe, als dieſen. Um ſo weniger Berechtigung hatte die „Reformation“ in dieſen Gegenden, und um ſo weniger berechtigt ſind auch gutgeſinnte Katholiken, den Zuſtand der katholiſchen Kirche zunächſt in dem nördlichen Teutſchland unmittelbar vor der Reformation mit allzu ſchwarzen Farben zu zeichnen. Unter Biſchof Johann kam ein Meßbuch für die Diöceſe Meißen, vielleicht auch eine neue Ausgabe des Breviers heraus. Johannes VII. von Schleinitz beſtieg nach ihm (41) den Biſchofsſitz von Meißen. Schon vor ſeinem Regierungsantritte war, zunächſt in dem Churfürſtenthume Sachſen, der Sturm der Reformation losgebrothen, der in wenigen Jahren das Bisthum Meißen bis auf geringe Ueberreſte niederwerfen ſollte. Biſchof Johann VII. erhob ſich gegen die Neuerungen Luthers — mit welchem Erfolg, iſt bekannt. Im J. 1521 fiel zuerſt Jacob Seidler, Pfarrer in Glashütten im Bisthume Meißen, Luthern zu und verheirathete ſich. Der Herzog Georg von Sachſen ließ ihn dafür auf die Burg Stolpen ſetzen. Im J. 1522 rief Biſchof Johann die Unterſtützung der ſächſiſchen Herzöge gegen die Neuerungen an. Im J. 1523 am Vorabende des Oſterfeſtes entflohen neun oder zwölf Nonnen aus Nimptſch, um zunächſt in die Welt zurückzukehren. Dieſes Beiſpiel fand anderwärts Nachahmung. Auch 13 Mönche aus dem St. Afrakloſter in Meißen entflohen. Während die Kirche von Meißen in Trümmer auseinander ging, wurde der Biſchof Benno von Papſt Hadrian VI. zu Rom (1523) feierlich unter die Zahl der Heiligen der Kirche Gottes auf Erden aufgenommen. Im J. 1524 wurden die Gebeine des hl. Benno in Meißen feierlich erhoben und in einen marmornen Sarkophag geſchloſſen. Anweſend bei der Feier waren: die Biſchöfe Johann von Meißen und Adolph von Merſeburg; die Herzöge Georg und Heinrich von Sachſen, Johann und Friedrich, Georgs Söhne; Moriz und Severin, die Söhne Heinrichs; nebſtdem vieler Adel. Aber um dieſelbe Zeit wurde an verſchiedenen Orten des Bisthums „die teutſche Meſſe“ eingeführt. Das Weitere iſt in der Reformationsgeſchichte zu finden. Auch die Lauſitz, Zittau, Görlitz, Bautzen, Lobau, fielen ab. Der Biſchof von Meißen wirkte dagegen, ſo weit er konnte. Aber was wollte er gegen den ſtarken weltlichen Arm? gegen den Churfürſten Friedrich und deſſen Bruder Johann; gegen Heinrich, den Bruder des Herzogs Georg? Im J. 1527 ſtarb der um die Kirche in Sachſen hochverdiente Emſer (ſ. d. A.). Neben ihm kämpften für die Sache der Kirche in Meißen Johann Cochläus (ſ. d. A.); Auguſtin Alfeld aus dem Orden der niedern Brüder, Paul Bachmann, Abt von Altzelle, Peter Forſt aus dem Predigerorden. Biſchof Johann von Schleinitz ſtarb im J. 1537. Johann VIII. von Maltitz (42) folgte ihm, da er ſeit 1534 ſein Coadjutor geweſen war. Im J. 1538 kam Ferdinand von Oeſtreich in die Ober-Lauſitz, und ſeine Gegenwart wirkte für die theilweiſe Erhaltung der katholiſchen Kirche. Im J. 1539 ſtarb der katholiſche Herzog Georg in Dresden. Seine Verdienſte, ſein Eifer um die katholiſche Kirche ſind erhaben über jedes Lob. Sachſen ging an den Herzog Heinrich über; „und der katholiſche Glaube wurde begraben in Sachſen“. Der Biſchof Johann konnte nicht mehr in Meißen leben, er zog ſich nach Stolpen zurück; dort wollte ihn Luther nicht einmal mehr Meſſe leſen laſſen. Nicolaus II. von Carlowiez (43) hatte nur noch den Namen eines Biſchofs — bis 1545. Endlich wurde zu Wurzen Johann IX. von Haugwitz (44), der letzte Biſchof von Meißen, gewählt. Von Stolpen wurde der Biſchofsſitz nach Wurzen übertragen. In der Oberlauſitz erhielt der Decan Leiſentritt (ſ. Lauſitz), der bis zum J. 1583 lebte, den katholiſchen Glauben. Im J. 1581 legte Biſchof Johann IX. ſein Amt nieder, unter der Bedingung, daß die Verwaltung deſſelben an den Churfürſten Auguſt von Sachſen auf eine Reihe von Jahren übergehen ſollte. Mit ſeiner Abdankung erloſch der Schatten einer Kirche von

Meißen, wie man dieſe ſeit dem Jahre 1539 nennen konnte, vollſtändig. Eine kleine katholiſche Gemeinde befindet ſich wieder in der Stadt Meißen ſeit dem vorigen Jahrhunderte. — Vgl. Dithmar, chronicon bei Pertz, script. T. V. — Sigism. Calles, series Misnensium episcoporum. Regensburg und Wien 1752. — Hefftter, der Weltkampf der Teutſchen und Slaven, 1847. — Reinhard, Geſchichte der Stadt Meißen. 1829. — Ebert, der Dom zu Meißen. 1835. [Gams.]

Mekka, ſ. Caaba.

Melander, Dionyſius, apoſtaſirter Dominicaner, Reformator von Frankfurt und Hofprediger bei dem Landgrafen Philipp von Heſſen, wurde zu Ulm geboren, trat daſelbſt in das Dominicanerkloſter, entwich daraus und huldigte dem Lutherthume, verbreitete ſodann in Schwaben und der Pfalz die proteſtantiſche Lehre, und erhielt einen Ruf nach Frankfurt, wo er am 4. Juni 1524 in der Bartholomäuskirche die erſte lutheriſche Predigt hielt. Man hat wohl Urſache, von dieſem Menſchen in proteſtantiſchen Geſchichtsbüchern nicht viel Redens zu machen. Zu Frankfurt ſpielte er den Reformator mit dem Aufwande aller Demagogenkünſte, ſprach zuletzt, um ſchnell aufzuräumen, den Bann über alle Katholiken aus und forderte in der Predigt die Gemeinde auf, die Glaubensänderung mit der Fauſt zu vollenden, worauf die Altäre in der Kirche zertrümmert wurden. Dabei lag er aber, der zwingliſchen Abendmahlslehre geneigt, mit ſeinen Collegen in ſtetem Hader und zog ſich vom Magiſtrat einen Verweis wegen ſeiner Verhältniſſe zum weiblichen Geſchlechte zu. Er ſagte darauf (1534) der Stadt den Dienſt auf und ging nach Heſſen, wo er als Hofprediger des Landgrafen Philipp eine Hauptſtütze des Proteſtantismus in zwingliſcher Richtung wurde, während er im Verkehre mit den Wittenbergern ſeine zwingliſche Geſinnung verbarg und die ſchmalkadiſchen Artikel unterzeichnete. Bis zum J. 1539 hatte er bereits drei Weiber, alle noch am Leben; die zwei erſten hatte er ohne weitere rechtliche Förmlichkeiten verſtoßen. Es war daher auch ganz in der Ordnung, daß er an der Spitze jener heſſiſchen Theologen ſtand, welche die Bigamie ihres Fürſten guthießen und das hierüber ausgeſtellte Gutachten Luthers und Melanchthons unterſchrieben, worauf ihm die Ehre zu Theil wurde, die Trauung Philipps mit der Margaretha von der Saal vornehmen zu dürfen. Er ſtarb 1561. S. Döllingers Reformation II. Jöcher im Gelehrten-Lexikon ſagt ganz kurz von Melander: „Melander Dionyſius, ein lutheriſcher Theologus, unterſchrieb 1537 die ſchmalkaldiſchen Artikel, ſchrieb auch Joco-seria, welche nachmals Otto Melander 1603 und 1605 vermehrt ediret“. Vgl. hierzu den Art. Heſſen. [Schrödl.]

Melanchthon, Philipp, ſeinem Familiennamen nach Schwarzerd, welchen Namen Reuchlin nach damaliger Gewohnheit gräciſirte (daher, abgeſehen von andern Gründen, die Schreibart Melanthon unrichtig iſt *), wurde zu Bretten, einem Städtchen in der Unterpfalz, geboren am 16. Febr. 1497. Sein Vater Georg, ein Heidelberger, war ein geſchickter, wohlhabender und chriſtlicher Waffenſchmid, der aber ſchon 1507 ſtarb. Philipps Mutter, Barbara, geb. Reutter aus Bretten, war eine thätige und fromme Frau, die an der Glaubensänderung und Verheirathung ihres Sohnes Philipp kein Wohlgefallen hatte und gut katholiſch blieb, ſo daß ſie eine ihrer Töchter, Dorothea, in's Kloſter treten ließ, und zwar die Tochter zweiter Ehe. Die Anecdote, daß der ſterbende Melanchthon der Mutter zum alten Glauben gerathen habe, iſt irrig; denn die Mutter ſtarb vor ihm und nicht in ſeinen Armen. Als aber Melanchthon im J. 1529 von Speier aus die Mutter beſuchte, fragte ſie ihn, was ſie bei ſolchen Streitigkeiten der Gelehrten glauben ſolle? Melanchthon ließ ſie ihre Gebete herſagen und verſicherte ſie, wenn ſie fortfahre, ſo zu beten und zu glauben, wie bisher, ſo werde ſie gewiß einſt ſelig werden. In glücklicher Lage war Melanch-

*) Wenn es nicht wahr iſt, daß er in ſpäteren Jahren aus einer äſthetiſchen Grille ſeinen Namen in Melanthon abgeändert hat. Seine Zeitgenoſſen und ſein erſter Biograph nahmen wenigſtens keine Notiz von dieſer Aenderung.

thons Jugend. Mit seinem jüngeren Bruder Georg kam er 1507 im Herbste an die lateinische Schule nach Pforzheim, wo er bei einer Verwandten (Reuchlin's Schwester Elisabeth) wohnte. Der talentvolle Knabe benützte den classischen Unterricht daselbst mit Fleiß und Eifer, wozu Reuchlin, der ihn öfters besuchte, noch mehr Veranlassung und Sporn wurde. Nach zwei Jahren (am 13. Oct. 1509) wurde Melanchthon bereits zum Studium in Heidelberg aufgenommen. Der Unterricht daselbst sprach ihn nicht an und er verlegte sich mehr und mehr auf eigenes Studium. Im Herbste 1512, am 17. Sept., ließ er sich in Tübingen immatriculiren, wozu Reuchlin's Nähe, der damals in Stuttgart sich aufhielt, auch Einiges beitrug. Hier beschäftigte er sich, außer mit den Humaniora und namentlich dem Griechischen, mit Jurisprudenz, Mathematik, Medicin, Philosophie und Theologie. Am 25. Jan. 1514 erhielt er, der Erste unter den eilf Candidaten, die Magisterwürde und ward academischer Privatdocent an der Burs, wo er über lateinische und griechische Classiker las. Auch gab er Naukler's Chronicon daselbst verbessert heraus (1516). Erasmus spendete ihm öffentlich großes Lob. Dazu kam die Herausgabe von Classikern und den Institutionen der griechischen Grammatik 1518, was die Universität Ingolstadt bewog, einen Ruf an Melanchthon ergehen zu lassen, den er aber auf Reuchlin's Rath ablehnte. Dagegen nahm er die Berufung nach Wittenberg freudig an, wo er, nachdem er auch die ihm in Leipzig angetragene Professur ausgeschlagen hatte, am 25. Aug. 1518 ankam, als Lehrer der griechischen und hebräischen Sprache. Damit war das Unglück seines Lebens entschieden. Er fiel in Luthers Hand, wurde seinem Fache und Berufe, seinem innersten Wesen und Glauben entfremdet, um fortan der Lastträger seiner Verbündeten und Gegner zu sein. Weder das Beispiel des Erasmus, noch Vater Reuchlin's (wie ihn Melanchthon mit Recht nannte) Mißbilligung konnte ihn von der Theilnahme an der sog. Reformation zurückhalten. Wohl blieb er seinen Classikern noch treu, aber der in Wittenberg erwachte Geist dogmatischer Streitigkeiten riß ihn auf dieses dornige Feld, und Luther erkannte nur zu schnell, wie und wozu der gelehrte junge Mann zu benützen sei. Die glühende Masse mit Kraft und Leidenschaft zu hämmern, war Luthers, die mühevolle Verarbeitung zum feineren Gebilde Melanchthons Sache. Noch in Tübingen war er in vertraute Verbindung mit Oecolampad (s. d. A.) und den schwäbischen Reformatoren Ambrosius Blaurer (s. den Art. Blaarer) und Matthäus Aulber getreten. So trat nach und nach an die Stelle der Wiederbelebung der Wissenschaften, für die Melanchthon schwärmte, der Kampf der Zeit mit seinen unzählbaren Zänkereien und Verirrungen und nahm Melanchthon für immer gefangen. — Der Leipziger Disputation (1519) wohnte Melanchthon als stiller Zuschauer bei, kam aber wegen eines Briefes über jene Disputation in einen Streit mit Dr. Eck (s. d. A.) und schrieb seine defensio adversus Eccianam inculpationem, auf die hin seine Partei in Wittenberg ihn wider seinen Willen zum Baccalaureus der Theologie ernannte am 19. Sept. 1519, als welcher er mit einem Gehalte von 100 Gulden in die theologische Facultät aufgenommen wurde. Zur Annahme des Titels eines Doctors der Theologie war er nie zu bewegen. Zunächst beschäftigte er sich jetzt mit biblischer Exegese und gab (1520) sein Lehrbuch der Dialectik heraus. — Nach vielem Sträuben und Gegenreden verehelichte sich Melanchthon am 26. Nov. 1520 mit Catharina, Tochter des damaligen Bürgermeisters von Wittenberg Hieronymus Krapp, mit der er 37 Jahre friedlich lebte und vier Kinder zeugte. — Im August 1520 war eine Schrift zu Rom erschienen unter dem Namen eines Thomas Rhadinus, welche bald auch in Leipzig erschien und für das Werk Hieron. Emsers (s. d. A.) gehalten wurde. Sie war an alle Fürsten und Stände des Reichs gerichtet und stellte die Reformation als ein unheilvolles Unternehmen dar. Melanchthon schrieb dagegen unter dem Titel: Didymi Faventii adversus Rhadinum pro Luthero oratio (Wittenb. März 1521). In demselben Jahre mußte er Luther, der auf dem Reichstage in Worms war, in Wittenberg vertreten. Eine Vertheidigung Luthers schrieb er 1521 gegen das Urtheil der Pariser Theologen. Auch die Neuerung

der Auguſtinermönche in Wittenberg, welche die ſtille Meſſe abſchafften und das Abendmahl unter beiden Geſtalten austheilten, genehmigte und vertheidigte Melanchthon. Eben ſo wenig durchſchaute er das Gebahren der Zwickauer Wiedertäufer, betrachtete vielmehr ganz ernſthaft und bewundernd die Verrücktheit dieſer Leute. Der Sturm wuchs und Melanchthon war ihm nicht gewachſen, ſo daß Luther plötzlich von der Wartburg aus erſchien und ſie in Wittenberg niederdonnerte. — Am Ende dieſes Jahres veröffentlichte Melanchthon ſeine Loci communes rerum theologicarum, seu hypotheses theologicae, bei deren äußeren Anordnung er ſich an Peter den Lombarden hielt. Die zweite Ausgabe erſchien 1535, die dritte 1545, wozu 1548 Melanchthon einen Zuſatz gab, in welchem er in Beziehung auf den freien Willen förmlich ſich für die Definition des Erasmus entſchied, während er früher ganz auf Luthers Seite auch in dieſem Puncte ſich geſtellt hatte. 1523 erſchienen ſeine Annotationes in obscuriora aliquot capita Geneseos und Commentare über mehrere Schriften des neuen Teſtaments. Immer aber zog es ihn von der Theologie wieder zur Philologie: ein dunkles Gefühl theologiſcher Schwäche. In das Jahr 1524 fällt Melanchthons Beſuch in Bretten und ſeine Correſpondenz mit Erasmus. Luthers Bitterkeit in ſeiner Schrift gegen Erasmus de servo arbitrio aber verdarb hier zum Leidweſen Melanchthons Alles. Auf ſeiner Rückreiſe nach Wittenberg traf er mit dem Landgrafen Philipp von Heſſen zuſammen, auf deſſen Wunſch er nach ſeiner Rückkehr die Schrift verfaßte: „Kurzer Begriff der erneuten Chriſtlichen leer an den durchl. Fürſten Landgrafen zu Heſſen“. — Zwei neue Erſcheinungen im Jahre 1524 und 1525 beunruhigten Melanchthon ſehr: Carlſtadt's neue Lehre und der Bauernkrieg. Indeſſen miſchte er ſich in den Streit mit Carlſtadt (ſ. d. A.) nicht, und über den Bauernkrieg (ſ. d. A.) äußerte er ſich ſehr hart: „Es wäre von nöten, das ein ſolch wild ungezogen Volk, als Teutſchen ſind, noch weniger Freiheit hätte, dann es hat“ (in ſeiner Schrift 1525 wider die Artikel der Pawerſchafft). Auch Luthers Heirath machte Melanchthon ſehr bedenklich. — Zur Organiſirung des Schulweſens war er in beſagtem Jahre in Eisleben, Magdeburg und Nürnberg. Im Jahre 1527 traf ihn das Geſchäft der Kirchen- und Schulviſitationen in Sachſen, wofür er eine Schrift verfaßte, welche die Grundzüge einer neuen Kirchen-, Lehr- und Schulordnung enthalten ſollte, ein Unterricht der Viſitatoren an die Pfarrherren, mit Beifügung einer Schulordnung. Agricola (ſ. d. A.) focht ihn heftig darüber an, als hätte Melanchthon ſich Rückſchritte zum Papſtthum in dieſer Schrift erlaubt. — Von ſeiner Viſitationsreiſe kehrte Melanchthon am 9. Auguſt zurück, und zwar nach Jena, wohin die Univerſität wegen der in Wittenberg ausgebrochenen Peſt verlegt worden war. — 1529 treffen wir Melanchthon auf dem erſten Reichstage, nämlich auf dem zu Speier, wohin er ſeinen Churfürſten begleiten mußte, wo er aber mit der Hartnäckigkeit ſeiner eigenen Partei ſehr unzufrieden war und die Beſchlüſſe der Katholiken auf Rechnung dieſer Hartnäckigkeit ſchrieb. — Inzwiſchen war der Abendmahlsſtreit mit den Zwinglianern ausgebrochen, von dem ſich Melanchthon möglichſt ferne hielt, zwar keine Sympathien für ſie im Herzen hatte, die er aber klugerweiſe, wie auch der Landgraf geſchont wiſſen wollte, daher von einer förmlichen Verdammung ihrer Lehre von Seiten der lutheriſchen Partei abrieth. Und doch rieth er wieder von einem Bündniſſe mit den reformirten Schweizerſtädten, wie auch mit Ulm und Straßburg ab, weil der Landgraf übermüthig zu den Waffen greifen könnte, was Hader zwiſchen dieſem und dem Churfürſten hervorriefe (ſ. Marburg). — Die ferneren Unterhandlungen mit den Schweizern, z. B. zu Schwabach, zerſchlugen ſich. Im Jahre 1530 treffen wir Melanchthon auf dem Reichstage zu Augsburg (ſ. d. A.), wo er die in Coburg angefangene Bekenntnißſchrift ausarbeitete, an der er aber ſtets änderte, bis er ſie unter großen Sorgen den Ständen vorlegte. Wieder beunruhigte es ihn ſehr, daß der Landgraf auf Vereinigung mit den Schweizern dachte. Melanchthons Schrift war am 25. Juni öffentlich verleſen worden und es folgte nun für ihn eine peinliche

Windſtille von ſechs Wochen, während welcher die katholiſchen Theologen ihre Schrift (Confutatio) ausarbeiteten. Doch verlegte er ſich auf das Tranſigiren, wozu er einige vertraute Unterredungen mit dem Cardinal Compegius benützte, dem er überdieß einen demüthigen Brief ſchrieb. Aber der Cardinal durchſchaute das unehrliche Spiel eines Mannes, der es über ſein Gewiſſen bringen konnte, ihn zu verſichern, die neue Lehre ſtimme ganz mit der der römiſchen Kirche überein; ein Benehmen, das ſelbſt ſein beredteſter Biograph Mattes nicht ganz entſchuldigen kann und will. — Inzwiſchen war die Confutation der katholiſchen Theologen fertig (ſ. Confutation), vorgeleſen und in Abſchrift den Lutheranern mitgetheilt worden; letzteres unter Bedingungen, die ſie verwarfen. Melanchthon machte wieder verſöhnliche Vorſchläge; man ſolle ſich nur ausbitten die Stücke: „utramque speciem, conjugium sacerdotum et religiosarum personarum, ſowie die evangeliſche Meſſe. Allein ſeine Partei blieb auf ihrer Bekenntnißſchrift ſtehen, und ſo fanden Beſprechungen in Ausſchüſſen Statt, denen Melanchthon und Eck beiwohnten, wo Melanchthon wieder ſich entſchiedener zeigte. So kam es, daß die Seinigen nur auf ſeine Nachgiebigkeit ſahen, und ſich ärgerten über ſeine Schwäche und Feigheit, ſeine Gegner aber dieſe mit ſeinem ſpäteren Benehmen in den Ausſchüſſen nicht zuſammenzureimen wußten und ihn daher für verſchlagen und hinterliſtig hielten. Der Landgraf reiste voll Unwillen ab und ſchrieb unter Anderm an die Seinigen: „Greift dem vernünftigen Weltweiſen, dem verzagten, ich darf wohl nicht mehr ſagen, in die Würfel“. Und der Nürnberger Abgeordnete ſchrieb am 13. Sept. nach Hauſe: Philippus iſt kindiſcher, denn ein Kind, geworden. — Vom 12.—20. Sept. verfaßte Melanchthon die Apologie der Augsburgiſchen Confeſſion, die er aber wieder bei Seite legte, da er eine Abſchrift der Confutation ſich zu verſchaffen gewußt hatte, und ſo arbeitete er vom November 1530 bis April 1531 ſeine Apologie aus, von der im October 1531 eine teutſche Ueberſetzung von Juſtus Jonas beſorgt wurde. Die Proteſtanten halten dieſe Apologie für die gründlichſte und gelehrteſte unter ihren Bekenntnißſchriften. — Nach Wittenberg zurückgekehrt, gab Melanchthon die Augsburgiſche Confeſſion, ſeine Commentarii in aliquot politicos libros Aristotelis und ſeine Brevis discendae theologiae ratio heraus. Von 1531—34 hatte Melanchthon Ruhe, konnte ſeinem academiſchen Berufe leben und folgende Schriften ediren: 1) Apologia Aug. Confessionis (1531). 2) Liber Joannis de sacro Justo de Sphaera, cum praefat. Mel. (Wittb. 1531). 3) Elementorum Rhetorices libri II. (Wittb. 1531). 4) Carionis Chronicon (Wittb. 1532). 5) Commentarii in epistolam Pauli ad Romanos, receus scripti (1532). Letztere Schrift hatte Melanchthon dem Erzbiſchofe Albrecht von Mainz dedicirt (daher ſie Luther mit Füßen getreten haben ſoll), der Melanchthon ein Präſent dafür ſandte. In dieſer Zeit erhielt Melanchthon einen Ruf nach Polen, Einladungen nach Frankreich, England und Würtemberg. Was Frankreich betrifft, ſo durchſchaute entweder Melanchthon deſſen Pläne nicht, die nur politiſcher Natur und gegen den Kaiſer aus altem Haß gerichtet waren, und die man mit Hilfe der Religion ausführen wollte, oder ſtimmte er mit ihnen ein: kurz, er ließ ſich mit Frankreich ein und wollte dahin reiſen, aber ſein Churfürſt war klug, ihm keinen Urlaub zu geben trotz der angelegentlichſten Verwendung Luthers. Auch den ſchlechten Grund des Glaubenswechſels bei dem König Heinrich VIII. von England erkannte der Churfürſt und verſagte auch hier Melanchthon den Urlaub zu einer Reiſe nach England. 1536 ſtand Melanchthon mit dem aalglatten Bucer (ſ. d. A.) über die Lehre vom Abendmahl in Verhandlung, und nach dem Zuſammentritt der Theologen in Wittenberg kam eine Vereinigung zu Stande, und es wurde am 29. Mai die von Melanchthon aufgeſetzte Concordienformel unterſchrieben. Auf das in Ausſicht geſtellte Concilium, das Papſt Paul III. auf den Mai 1537 nach Mantua ausgeſchrieben hatte, einzugehen, rieth Melanchthon. Der Churfürſt war wieder anderer Meinung. — Vom Auguſt bis November 1536 war Melanchthon auf einer Reiſe, deren Ziel hauptſächlich Tübingen war. — Zu Ende Ja-

nuars 1537 reiste Melanchthon mit Luther und Bugenhagen (s. d. A.) zum Convente in Schmalkalden, wo er aber mit seinen gemäßigten Ansichten sich ganz isolirt fand. Er gab gegen seine bessere Ueberzeugung nach und willigte in die Recusation des Concils. Zur Rechtfertigung dieser Recusation verfaßte er eine Schrift, bekannt unter dem Namen der Schmalkaldischen Artikel und mit symbolischem Ansehen bei den Protestanten. — Von Conrad Cordatus in den Streit über die Nothwendigkeit guter Werke hineingezogen, näherte sich Melanchthon in diesem Puncte der Lehre Luthers offenbar aus Scheu vor diesem. Dennoch bildete sich nach und nach eine Kluft zwischen ihm und Luther, der ein bedenkliches Urtheil über Melanchthon fällte in dessen Streitigkeit mit dem Hofprediger Jacob Schenk. Dazu kamen die Epigramme des Simon Lemnius im Jahre 1538, den Melanchthon begünstigte, was ihm den Verdacht einer gewissen Theilnahme an jenen Satyren zuzog, obwohl wahrscheinlich mit Unrecht. Auch ein Brief des Cardinals Jacob Sadoletus, der ihn wegen seiner Verdienste um das Studium der classischen Literatur sehr belobte, brachte die eifrigen Lutheraner gegen Melanchthon auf, was ihm seinen Aufenthalt in Wittenberg sehr verbitterte. Die nächsten zwei Jahre (1539 u. 40) treffen wir Melanchthon großentheils auf Geschäftsreisen, namentlich auch zur Visitation der Kirchen, wobei er die traurigsten Bemerkungen machen mußte. Am 18. Febr. 1540 reiste er zu einem abermaligen Convent der Protestanten nach Schmalkalden, wo er den Rathschlag, „ob die evangelischen Fürsten einen weltlichen Frieden mit den Bischöfen annehmen, und was oder in wiefern man im Streit der Religion ihnen nachgeben könne oder nicht", verfaßte, den sämmtliche Theologen unterschrieben. Ebendaselbst setzte er auch eine Formel auf, in der Caspar Schwenkfeld's Irrlehre verdammt wurde. Ueberhaupt verabscheute Melanchthon diesen unglücklichen Schwärmer bitter und nannte ihn nur Stenkfeld. — Auf dem Wege nach Hagenau im Elsaß, wo ein Religionsgespräch gehalten werden sollte, erkrankte Melanchthon auf den Tod. Die Doppelehe des Landgrafen Philipp, zu der auch Melanchthon die Hand geboten hatte, bei welchem sogenannten Ehebündnisse am 3. März 1540 zu Rothenburg an der Fulda er sogar einer von den wenigen Zeugen gewesen war, beunruhigte ihn sehr, besonders da gegen sein Vermuthen die Sache bald ruchbar ward und der Landgraf den dummen Streich beging, durch Bucer (s. d. A.) anonym eine Schrift („Gespräch Huldrichs Neobulus") als Apologie der Bigamie ausgehen zu lassen. — Am 17. Oct. reiste Melanchthon mit Caspar Cruciger (s. d. A.) nach Worms zum verabredeten Religionsgespräch. Hier fand das Colloquium zwischen Eck und Melanchthon Statt vom 14. bis 17. Jan. 1541, wobei es zu keinem Abschlusse kam und ein kaiserliches Rescript das Colloquium auf den nächsten Reichstag zu Regensburg verschob. Plank behauptet, Melanchthon habe dabei eine dem Vereinigungswerke hinderliche Hartnäckigkeit gezeigt, alle seine Sanftmuth und Friedensliebe verläugnet und die höchste Empfindlichkeit und Reizbarkeit an den Tag gelegt. Seine Freunde konnten und können nie in Abrede stellen den Mißgriff, daß er gegen den päpstlichen Vorsitz eine Protestation voll Bitterkeit aufgesetzt hatte. Kränklich und reizbar war er ohnehin, und offenbar wollte er sich dießmal durch Festigkeit wieder in Credit bei den Lutheranern bringen. — Am 14. März 1541 reiste Melanchthon mit C. Cruciger zum Reichstag nach Regensburg, wo er einer der sechs Collocutoren war und wieder das Unglück hatte, dem Churfürsten zu nachgiebig, dem Kaiser zu hartnäckig zu erscheinen. — Das Interim (s. d. A.) verwarfen die protestantischen Theologen und ließen durch Melanchthon eine Erklärung dem Kaiser zustellen, worauf am 29. Juli der Reichstagsabschied erfolgte. — Bei der Bischofswahl zu Naumburg rieth Melanchthon, das Capitel aufrecht zu halten und auf Julius Pflug (s. d. A.) abzuheben, vindicirte aber in seinem späteren Gutachten vom 9. Nov. dem Churfürsten das Recht, daß er in Verbindung mit Adel und Städten einen Bischof wählen könne, und warnte abermals indirect vor der Wahl Amsdorf's (s. d. A.), der dennoch vom Churfürsten ernannt und von Luther im Beisein Melanchthons ordinirt

wurde. — Nun treffen wir Melanchthon am Rheine wegen der Cölner Reformation, wobei der Kürze halber hier auf den Artikel Hermann von Wied verwiesen werden muß. Bei dieser Veranlassung verfaßte Melanchthon seine Responsio ad scriptum quorundam delectorum a Clero secundario Coloniensi (eine Diatribe über Aberglauben der römischen Kirche, Mönchthum und Cölibat). — Seine Stellung zu Luther war von 1544 an immer schwieriger, weil dieser stets reizbarer und von Melanchthons Schwanken immer übler berührt wurde, der kein Hehl daraus machte, die Concordienformel im Sinne Bucers zu interpretiren. Dazu kam noch die von Bucer und Melanchthon ausgearbeitete Cölner Reformation, mit der der Churfürst und Luther sehr unzufrieden waren. Doch brach dieser nicht öffentlich mit seinem Collegen, um den Gegnern diesen Triumph nicht zu bereiten. Indessen verließ Luther im Unmuthe Wittenberg und wollte nicht mehr dahin zurückkehren. Melanchthon reiste ihm nach, um ihn zur Rückkehr zu bereden, Luther ging aber erst am 17. August wieder nach Wittenberg zurück. — Für den Reichstag in Worms (1545) mußte Melanchthon auf Befehl seines Churfürsten eine Schrift verfassen, welche den Namen der Wittenbergischen Reformation erhielt und von Luther, Bugenhagen, Cruciger, Major (s. d. A.) und Melanchthon unterschrieben wurde, welche absichtlich sehr gelinde gehalten war, weil, wie man gestand, der Kaiser wieder in besserer politischer Lage war. Sie kam aber nicht zur Vorlage auf dem Reichstage. Der Kaiser verlangte sie nicht und die Protestanten drangen nicht auf ihre Uebergabe, weil sie über einige Puncte derselben (Bischöfe und Zulassung des Bannes) nicht einig waren. Der Kaiser sagte auf den 6. Januar 1546 einen neuen Reichstag nach Regensburg an, dem ein Religionsgespräch noch vorangehen sollte. Auch verlangte er Beschickung des Tridentinischen Concils. Gegen letzteren Punct verfaßte Melanchthon seine Schrift: „Ursach, warum die Stände der A. C. das Tridentinische Concilium nicht besuchen wollen“ (nachdem sie Jahrzehnte sich auf ein Concil unausgesetzt berufen und ein solches verlangt hatten!). — Am 22. Febr. 1546 hielt er Luther die Leichenrede, von der seine Gegner behaupten, daß sie eine Heuchelei gewesen sei, wie auch die Vorrede zu dem zweiten Bande von Luthers Werken, eine gut geschriebene Lebensbeschreibung Luthers, die Melanchthon verfaßte. Zum Religionsgespräche in Regensburg war Melanchthon nicht gekommen, was Luther hintertrieben hatte. In Folge der Kriegsrüstungen nach dem Reichstage in Regensburg wurde die Universität Wittenberg aufgelöst und Melanchthon lebte mit seiner Familie in Zerbst. Nach seines Churfürsten Niederlage bei Mühlberg am 24. April 1547 wanderte Melanchthon nach Magdeburg, wo er auch Luthers Familie in sehr traurigen Umständen traf, der er sich nach Kräften annahm. Nach einigen Wanderungen nach Nordhausen, Leipzig u. s. w. kehrte Melanchthon mit seinen Collegen Cruciger, Bugenhagen und Paul Eber (s. d. A.) nach Wittenberg zurück und lehnte mehrere Rufe, z. B. nach Dänemark, Frankfurt a. d. O. und Königsberg, ab. Nun stand er an der Spitze der Universität. In neue Streitigkeiten verwickelte sich Melanchthon durch sein schwankendes Urtheil über das Interim, wobei er die Ausrede nahm, er habe es später erst genauer angesehen. Am 28. April schrieb er an den Minister von Carlowitz einen Brief, den ihm seine Feinde sehr übel auslegten, und von dem selbst Salig sagt, er habe Melanchthons Ruf einen überaus großen Fleck angehängt. Der Churfürst Moriz von Sachsen terminirte dem Kaiser und dem Augsburger Interim gegenüber und ließ ein Bedenken um das andere darüber von seinen Theologen, namentlich Melanchthon, sich vorlegen, wie z. B. zu Meißen und Pegau deßhalb Convente von ihm veranstaltet worden waren. Auf letzterem waren die Theologen nach des Churfürsten Willen, mit Ausnahme Melanchthons, sehr nachgiebig, der deßhalb abreiste. Nicht besser ging es ihm auf dem Landtage zu Torgau (18. Oct. 1548), von wo er unzufrieden am 20. Oct. abreiste. Am 16. Nov. traten die protestantischen Theologen in Celle zusammen, wo sie die Adiaphora oder Mitteldinge, in denen man sich vergleichen könne (s. Adiaphoristen), in ein Verzeichniß brachten,

was man den Celliſchen Abſchied oder Interim nennt. Melanchthon verſah es mit einer Vorrede. Die proteſtantiſche Agende wurde auf dem Convente zu Grimma durchgeſehen und die Umänderung des Gottesdienſtes 4. Juli 1549 befohlen. Aber von allen Seiten erhoben die Theologen ein Geſchrei wider Melanchthon als Götzendiener u. ſ. w., wobei beſonders Matthias Flacius (ſ. d. A.), Amsdorf u. A. ſich auszeichneten. Auch einigen Antheil mußte Melanchthon an dem Streite Aepin's über die Höllenfahrt nehmen, deſſen Unterdrückung durch den Senat er billigte. Bedeutender waren die durch den Königsberger Profeſſor Andreas Oſiander (ſ. d. A.) über die Rechtfertigung (1549) erregten Streitigkeiten, denen Melanchthon auf alle Art auszuweichen ſuchte, bis er ſich endlich bemüßigt ſah, ſeine „Antwort auf das Buch Herrn Andr. Oſiandri von der Rechtfertigung des Menſchen“ zu veröffentlichen. Für das Tridentiniſche Concil mußte Melanchthon die „ſächſiſche Confeſſion“ verfaſſen (1551). Bis zum 11. Jan. 1552 berief ihn ſein Churfürſt nach Nürnberg, von wo aus er nach Trient reiſen ſollte, was ein von ſeinem Churfürſten angelegtes Gaukelſpiel war. Das Jahr 1552 brachte Melanchthon beinahe ganz (bis zum 17. Dec.) in Torgau zu, wohin die Univerſität wegen der Peſt verlegt worden war. — Franz Stankar verfiel in den entgegengeſetzten Irrthum Oſianders, indem er lehrte, Chriſtus ſei unſere Rechtfertigung bloß nach ſeiner menſchlichen Natur, und griff Melanchthon ebenfalls an. Auch gegen Matthias Lauterwald mußte Melanchthon die lutheriſche Rechtfertigungslehre vertheidigen, und der Streit Amsdorf's mit Major (ſ. d. A.) berührte Melanchthon wieder ſehr nahe, da er den erſten Samen dazu ausgeſtreut hatte. Hierauf erhoben ſich die ſogenannten Sacramentsſtreitigkeiten (ſ. d. A.) (Lasko [ſ. d. A.] und Hardenberg). Melanchthon war längſt im Innern mit Calvins Anſicht vom Abendmahle einig, hielt aber an dem Ausdrucke und der Lehre der A. C. äußerlich aus Klugheitsgründen feſt. — Am 21. Januar 1557 eröffnete Melanchthon in ſeinem Hauſe die Verhandlungen mit ſeinen Gegnern (Flacius, Curtius, Mörlin, Henning). Dieſe legten ihm acht Artikel vor, auf die hin er ſogleich in großer Hitze die Verhandlungen abbrach. Im Sommer 1558 ſollte er trotz aller Weigerungen (denn es war ihm aus den Sternen prophezeit worden, er werde Schiffbruch leiden) ſeinen Churfürſten nach Dänemark begleiten zu einer Synode über die Abendmahlsſtreitigkeiten, was zwar unterblieb, wofür er aber zum Religionsgeſpräche nach Worms beordert wurde, wobei, wie immer, nichts entſchieden wurde; die Proteſtanten proteſtirten wieder und zogen im December nach Hauſe, und ihre eigenen Parteien haßten ſich noch heftiger. — Die Herzöge von Sachſen publicirten im Anfange des Jahres 1559 ein Confutationsbuch (ſ. Corpus doctrinae), von Flacius veranlaßt und von ſeinen Freunden ausgearbeitet, worin Melanchthons Lehre förmlich verurtheilt war. Melanchthon ſchrieb ſein Bedenken dagegen. Flacius wurde geſtürzt in Folge ſeiner Behauptung in einer Disputation mit V. Strigel, daß die Erbſünde Subſtanz der menſchlichen Natur ſei (im Grunde nur die Conſequenz der lutheriſchen Theorie). — Gegen die vom Herzoge von Bayern 1558 erlaſſenen Inquiſitionsartikel trat Melanchthon heftig auf in ſeinen Responsiones ad impios articulos Bavaricae inquisitionis 1559. Er wollte doch einmal entſchieden auftreten gegen ſeine Gegner und die katholiſche Kirche. Aber es war zu ſpät. Er ſtellte jenes bekannte Reſponſum aus, welches eine offene Emancipation des Calvinismus von der lutheriſchen Kirche (mindeſtens geſagt) enthielt. Auch die Ubiquitätslehre Luthers hatte er abgewieſen, daher eine Synode in Stuttgart, an deren Spitze Brenz (ſ. d. A.) ſtand, mit einer Formel Melanchthons entgegentrat. — Ende März 1560 war Melanchthon in Leipzig, um die Stipendiaten zu examiniren; von da kam er krank zurück und ſtarb zu Wittenberg am 19. April 1560 in der Stunde, in der er 63 Jahre zuvor das Licht der Welt erblickt hatte. Er ruht in der Schloßkirche neben Luther. Veit Winsheim hielt ihm die Grabrede. — Melanchthon war ſtets ſchwächlich und kränklich, aber mäßig und arbeitſam. Seine Gattin war vor ihm (1547) geſtorben, wie auch zwei von ſeinen vier Kindern.

Im Verhältniſſe zu der Wichtigkeit, die man theils zu ſeinen Lebzeiten, theils ſpäter Melanchthon beilegte, fand er ſehr wenige Biographen, was mir bei dem Reſultate, das eine nähere Betrachtung ſeines Lebens und Weſens ergibt, nicht ſehr verwunderlich vorkommt. Denn ſie kommt auf folgendes Urtheil hinaus: Auf dieſem Haupte der ſog. Reformation goß dieſe ihre glänzendſte Seifenblaſe, aber auch ihren widerlichſten Abguß aus. Erzogen in einer vom claſſiſchen Geiſte berauſchten Zeit, wurde er dem Glauben entfremdet und gewaltſam ſeiner Beſtimmung und Neigung für claſſiſches Studium entrückt und in eine Stellung gebracht, die er nie ausfüllte und nie mit Sicherheit behauptete. Aber laſſen muß man ihm ſeine claſſiſche Bildung, ſeinen gewandten Ausdruck, Fleiß, Vor- und Umſicht bei Geſchäften. Nur zu oft jedoch erſcheint eine gewiſſe Falſchheit des Charakters bei Melanchthon, bald aus Furcht, bald aus Feigheit, bald aus Mangel an tieferer theologiſcher Durchbildung. Um bei letzterem Punete ſtehen zu bleiben, ſo war z. B. Flacius ein beſſerer Theolog als Melanchthon, und Luther ſelbſt gab dieß oft zu verſtehen, wenn er ihn einen ſchlechten Magiſter und vortrefflichen Philoſophen nannte. Für jene Züge ſeines Charakters ſpricht ſein devotes Benehmen gegen den Hof, dem er ſo oft wider ſeine Ueberzeugung nachgab, z. B. den Wiedertäufern gegenüber; ſeine Unterordnung unter Luther, von der er ſelber mehr als einmal geſteht, daß ſie die härteſte Sclaverei geweſen ſei. Von ſeinem Schwanken legte er eine Menge Proben ab, und ſein Diſſimuliren in Beziehung auf den Calvinismus liegt klar vor; bis zum Lügen und Schmeicheln ließ er ſich hinreißen, z. B. in ſeinem Schreiben an den Cardinal Campegius. Wie viel verdankte er Reuchlin, hoffte auf die Erbſchaft ſeiner trefflichen Bibliothek, und als er ſich getäuſcht ſah, ſetzte er dieſe Bibliothek als ſehr unbedeutend herab; ganz anders aber ſprach er ſich in ſeiner 1552 gehaltenen Rede de Capnione aus, ſo daß ſelbſt einer ſeiner Biographen (Heydt) hiezu bemerkt: „Sollte ihn hier etwas Menſchliches beſchlichen haben?“ Gegen ſein beſſeres Wiſſen gab er vor Kaiſer und Reich die lutheriſche Rechtfertigungslehre für die Auguſtins aus; dazu ſeine Zugeſtändniſſe vor dem Reichstage in Augsburg, bei denen man nicht weiß, ob er die Katholiken täuſchen wollte, oder mit Ueberzeugung die proteſtantiſche Unterſcheidungslehre wieder aufgegeben habe. Mehr als einmal trat er hartnäckig gegen die Katholiken auf und konnte doch die mißliche Stellung ſeiner Partei, das Verderben und die Sittenloſigkeit im Gefolge der neuen Lehre nicht in Abrede ſtellen, ja er klagte ſelber voll Mißmuth darüber. Melanchthons Verehrer berufen ſich auf ſeinen ſanften Charakter, der mild und leidenſchaftslos geweſen ſei. War er aber nicht hart gegen Schwenkfeld? billigte er nicht Servet's Hinrichtung? Triviale Schimpfworte waren ihm nicht fremd. Wie er 1538 den Tod einiger katholiſchen Geiſtlichen vernimmt, freut ihn das und er wünſcht, daß deren viele geſtorben ſein möchten. Der Nürnberger Staatsmann und ſein vertrauter Freund Hieronymus Baumgärtner geſteht von Melanchthon, daß er keinen Widerſpruch ertrage, „ſondern auch mit ungeſchicktem Fluchen und Schelten herausfahre, damit er Jedermann erſchrecke und mit ſeiner Aeſtimation und Autorität dämpfe“. Und dieß Zeugniß iſt ſchon 1530 über ihn ausgeſtellt worden. Die Briefe ſeiner letzten zwölf Lebensjahre enthalten bittere Ausfälle. Ueber Heinrich VIII. von England ſchreibt er: „Möchte doch Gott einem tapferen Manne den Gedanken eingeben, dieſen Tyrannen zu ermorden“. Trotzdem, daß er ſeine Anſichten und Ueberzeugungen ſo oft und weſentlich geändert hatte (man vergleiche außer vielen andern Beweiſen die erſte Ausgabe ſeiner loci theolog. [ſ. d. A.] mit den ſpäteren Ausgaben), war er gegen die von ihm Abweichenden voll Strenge, wollte ſeine Kirche mit dem Schwerte geſtützt, die Majoriſtiſche Partei (ſ. d. A.) mit Leibesſtrafen heimgeſucht wiſſen. — Wer ihn für ein Muſter der Aufgeklärtheit und Vorurtheilsloſigkeit preiſen möchte, der vergeſſe Melanchthons Aberglauben nicht. Dem Einfluſſe der Geſtirne ſchreibt er Sündhaftigkeit und Verderben zu. Der Aſtrologie und den damit zuſammenhängenden Superſtitionen war er gänzlich verfallen. Ein ſtehender Gedanke Melanchthons war das „wahn-

sinnige Greisenalter der Welt" (deliria mundi senecta). Stets fühlte sich Melanchthon sehr unglücklich, wozu auch sein schlechter Tochtermann Sabinus, ein gewissenloser Humanist, das Seinige beitrug. So wenig Obiges beschönigt werden kann, so fordert doch die Gerechtigkeit, zu bekennen: Hätte man Melanchthon als stillen Stubengelehrten sich selbst überlassen, statt ihn zu einer öffentlichen Person bei so heftiger Bewegung der Geister zu machen; hätte man ihn den classischen Studien gelassen, statt ihn gewaltsam zum Theologen zu stempeln, — er wäre ein ganz anderer Mensch gewesen und seine Zeit hätte dauernden Nutzen von ihm gezogen. So aber ward er innerlich und äußerlich aufgerieben, so daß er sagen konnte: Viximus in synodis et jam moriemur in illis. — Seine Werke erschienen in fünf Bd. Basel 1541. Einer seiner Tochtermänner, Peucer in Wittenberg, gab sie in vier Foliobänden 1562—64 wieder heraus. Ueber Melanchthon mag nachgelesen werden: Joach. Camerarius de Melanchthonis ortu, vitae curriculo et morte. 1566. Adami vitae phil. Thuani hist. l. 26. Teissier elog. des hommes savans c. 1. Seckendorf hist. Luthr. Freheri theatr. Bayle. Jacob Benignus Bossuets Geschichte der Veränderungen der protestantischen Kirchen, aus dem Franz. von Franz Steininger, Augsb. 1796. Melanchthon und Tübingen, 1512—18, ein Beitrag zu der Gelehrten- und Reformationsgesch. des 16ten Jahrh. von L. F. Heyd, Tübing. 1839. Philipp Melanchthon. Sein Leben und Wirken, aus den Quellen dargestellt von Carl Mattes. Altenburg 1841. Friedrich Halle, Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840. Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. Von J. Döllinger. I. Bd. Regensburg 1846. S. 349—408. Audin, Gesch. des Lebens, der Lehren und Schriften Calvins; nach dem Franz. Augsburg 1843—44. [Haas.]

Melchiades, häufiger Miltiades, auch Meleiades genannt und aus Africa gebürtig, folgte dem Eusebius auf dem päpstlichen Stuhle von 310 bis gegen Ende des Jahres 313; doch die Angaben über Zeit und Dauer seines Pontificats stimmen nicht ganz mit einander überein. Noch als Priester sah er sich veranlaßt, dem Maxentius gegenüber für die Rechte und Interessen der Kirche in die Schranken zu treten, und auch nachher, als unter Constantin dem Gr. die Christen in günstigere Verhältnisse kamen, gab es fortwährende Kämpfe, die er gegen die lebhaften Einflüsse des Heidenthums und den scheinheiligen Eifer der Donatisten zu bestehen hatte. Daß und wie er im Donatistenstreit (s. d. A.) aufgetreten, ist schon früher dargestellt worden; für den Eifer aber und die Mühe, womit er die Donatisten wieder zur Einheit mit der Kirche zurückzuführen suchte, wurde er von ihnen selbst ohne allen Grund als Traditor verdächtigt, wogegen er von Augustin epistol. 162 ein vir optimus, filius christianae pacis et pater christianae plebis genannt wird. Auch Manichäer, die damals in Rom heimlich Propaganda zu machen suchten, fanden an ihm einen wachsamen Hirten. Ueberzeugt, daß dem Oberhaupte der Kirche auch eine angemessene Wohnung gebühre, schenkte Constantin d. Gr. ihm und seinen Nachfolgern einen königlichen Palast und verband mit diesem Geschenke ein hinreichendes Einkommen. Zwei Verordnungen sind von Melchiades bekannt; einmal untersagte er das Fasten am Sonn- und Donnerstag, weil die Heiden diese Tage als ein heiliges Fasten, „quasi sacrum jejunium", feierten; sodann verordnete er: „ut oblationes consecratae per ecclesias ex consecratu episcopi dirigerentur, quod declaratur fermentum. Ueber Sinn und Bedeutung dieser Verordnung sind die Gelehrten nicht einig; vergleiche auch den Art. „Eulogien". Platina's Behauptung, Melchiades habe auf Befehl Maximins den Martyrertod erlitten, ist unrichtig. Einmal war ja der Orient und nicht der Occident der Schauplatz seiner Verfolgungen, sodann bezeugen es Optatus von Mileve und Eusebius ausdrücklich, er habe noch später gelebt, und eine sehr alte Handschrift der vaticanischen Bibliothek nennt ihn bloß einen Confessor, und auch Damasus hätte sein Martyrium gewiß erwähnt, wenn er solches erduldet hätte. Wenn er aber gleichwohl Martyrer genannt wird, so ist es im wei-

teren Sinne zu verſtehen, wornach er mit ſo manchen ſeiner Vorgänger die Glorie des Marterthums bei der Vertheidigung des Glaubens durch Qualen, Leiden und Schmerzen aller Art, denen ſie der Ehre Gottes wegen ausgeſetzt waren, erworben hat. Eine Biographie von ihm verfaßte der hl. Bernhard, ſie iſt aber nur in einer Handſchrift vorhanden, die zu Cambridge in England in der Bibliothek des Collegiums des hl. Benedictus aufbewahrt wird. Sein Leib wurde in der Calixtiniſchen Grabſtätte an der Via Appia begraben und ſpäter von dem hl. Paulus I. in die Kirche des heiligen Sylveſter in capite gebracht. Vgl. Artaud von Montor, Geſchichte der römiſchen Päpſte. Eugène de la Gournerie, das chriſtl. Rom. Historia Platinae de vit. pontif. rom. Baronii annal. ecclesiast. Anastasii bibliothec. hist. de vit. pontif. [Fritz.]

Melchiſedech (מַלְכִּי־צֶדֶק, LXX. *Μελχισεδέκ*, Vulg. Melchisedech.) erſcheint in der Geneſis als König von Salem (nach Pſ. 76, 3. Jos. Antt. I. 10, 2. ſ. v. a. Jeruſalem) und zugleich als Prieſter Gottes des Höchſten zur Zeit Abrahams (Gen. 14, 18.). Als Abraham von ſeinem Siege über Kedorlaomer und die mit ihm verbündeten Könige zurückgekehrt war, brachte ihm Melchiſedech Brod und Wein heraus und ſegnete ihn, und Abraham gab ihm den Zehnten von der gemachten Beute (Gen. 14, 18—20. Hebr. 7, 1. 2.). Das unerwartete Erſcheinen eines Königs in Canaan zur Zeit Abrahams, der wie Abraham den wahren Gott verehrt und ſogar Prieſter deſſelben iſt, hat von jeher Befremden erregt. Denn daß der Gott Melchiſedechs derſelbe ſei, wie der Gott Abrahams, erhellt aus der ganz gleichen Bezeichnungsweiſe beider: אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ V. 19. u. 22. Die wenigen Worte aber, auf welche ſich die Geneſis in Betreff dieſer merkwürdigen Perſon beſchränkt, laſſen dieſelbe in einem räthſelhaften Lichte erſcheinen und geben auf eine Menge von Fragen, die man aufwerfen möchte, keine Antwort. Da die Geneſis keine Eltern, keine Herkunft, keinen Anfang und kein Lebensende des Melchiſedech kennt, ſo erſcheint er in ihr wirklich als *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων*, und in ſofern als ähnlich gemacht dem Sohne Gottes, *ἀφωμοιωμένος τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ* Hebr. 7, 3. Und eben dieſe ſeine Erſcheinungsweiſe in der Geneſis hat Anlaß gegeben, daß er ſchon frühe als Typus des meſſianiſchen Prieſter- und Königthumes betrachtet wurde. Schon Pſ. 110 (Vulg. 109), 4. erſcheint er unter dieſem Geſichtspuncte, und Hebr. 7, 1 ff. wird er ausführlich unter demſelben behandelt, und auf Grund dieſer typiſchen Bedeutſamkeit die Erhabenheit des Prieſterthumes Chriſti über das levitiſche Prieſterthum nachgewieſen. Letzteres war nämlich unvermögend, zu jener Vollkommenheit zu führen, die erreicht werden ſollte, ſonſt wäre nicht ſtatt ſeiner, nachdem es bereits lange beſtanden, ein anderes Prieſterthum nach der Weiſe Melchiſedechs eingeführt worden. Die Erhabenheit des letztern ergibt ſich ſchon aus dem Namen Melchiſedechs, er iſt König der Gerechtigkeit und König des Friedens; dann aus ſeinem Verhältniß zu Abraham, er hat dieſen geſegnet und von ihm, und damit gewiſſermaßen von Levi ſelbſt, den Zehnten genommen, und erſcheint ſchon in ſofern weit höher als ſie; endlich deutet ſeine wunderbare Erſcheinungsweiſe in der Geneſis auf ein fortwährendes, ununterbrochenes und ewiges Prieſterthum hin, und nach der mit einer eidlichen Bekräftigung verbundenen Einſetzung deſſelben (Pſ. 110, 4.) iſt der neue Hoheprieſter keinem Perſonenwechſel mehr unterworfen, und von der Art, wie er ſein muß, wenn durch ſein Amt das beabſichtigte Ziel ſoll erreicht werden können. Das Nähere in Betreff dieſer Puncte iſt bei den Auslegern nachzuſehen. Aus dem Bemerkten erhellt von ſelbſt das Vergebliche und Unſtatthafte der Bemühung, in irgend einem bekannten Manne der iſraelitiſchen Vorgeſchichte, etwa in Henoch oder Sem, oder Cham den Melchiſedech ausfindig zu machen (cf. Bochart, Phaleg. II. 1. Deyling, observatt. sacr. II. 71 sq.). Auf Seite der Rabbinen, z. B. Pſeudojonathans, des jeruſalemiſchen Thargums, Jarchi's zu Geneſ. 14, 18., haben ſolche

Bemühungen nicht gerade viel Befremdendes; von chriſtlichen Gelehrten aber, wie Lightfoot (Opp. I. 15. 212) u. A., ſollte man im Angeſichte von Pſ. 110, 4. Hebr. 7, 1 ff. dergleichen nicht erwarten müſſen. [Welte.]

Melchiſedechianer, ſ. Antitrinitarier.

Melchiten, die orthodoxe Partei in Aegypten, im Gegenſatze zu den Monophyſiten oder Kopten, ſ. die Artikel Jacobiten, Kopten und Monophyſiten.

Meletianiſches Schisma. Während die chriſtliche Kirche im vierten Jahrhundert von der Geißel des Arianismus geplagt war, wurde die kirchliche Einheit zugleich auch durch zwei meletianiſche Schismen zerriſſen, wovon das eine, ältere, ſeinen Sitz in Aegypten, das zweite, jüngere, aber ſeine Heimath in Antiochien hatte. I. Der wahre Urſprung des ägyptiſch-meletianiſchen Schisma's iſt wegen der Verſchiedenheit, ja des Widerſpruchs unter den Quellennachrichten ſchwer zu ermitteln. Den erſten Platz unter den vier Claſſen der Quellen nehmen die Haupt- und Fundamentalurkunden ein, welche erſt vor etwas mehr als hundert Jahren von Scipio Maffei entdeckt, im J. 1738 von ihm, ſpäter von Routh in ſ. Reliquiae sacrae (T. III. p. 381 sq.) herausgegeben worden ſind. Sie ſind ſämmtlich lateiniſch, aber ſichtlich Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen. Ihre Aechtheit iſt von Niemand bezweifelt, ihre Wichtigkeit aber von Allen anerkannt worden. Die bedeutendſte dieſer drei Fundamentalurkunden iſt ein Schreiben, welches die vier ägyptiſchen Biſchöfe Heſychius, Pachomius, Theodorus und Phileas (wohl der Verfaſſer des Schreibens) aus dem Kerker (während der Dioclet. Verfolgung) an Meletius ſelbſt richteten, bevor ſich dieſer noch völlig von der Kirche getrennt hatte. Die zweite Urkunde iſt eine kurze Nachricht, welche ein alter Anonymus dem erſten Actenſtücke anhängte, des Inhalts: Meletius habe ſich von den vier Biſchöfen nicht warnen laſſen, habe vielmehr ſelbſt in Alexandrien eine Spaltung verurſacht, Prieſter aufgeſtellt u. dgl. Die dritte Urkunde endlich iſt ein Schreiben, welches Erzbiſchof Petrus von Alexandrien an ſeine Gemeinde richtete, um vor Meletius zu warnen. — Aus dieſen drei Hauptquellen reſultirt nun Folgendes: 1) Meletius war Biſchof in Aegypten, und zwar zu Lycopolis in der Thebais. Er benützte die Zeit, wo eine große Anzahl anderer ägyptiſcher Biſchöfe um des Glaubens willen im Gefängniſſe ſaß, und nahm in fremden Sprengeln, wahrſcheinlich in den Diöceſen der vier obengenannten Biſchöfe, gegen alle kirchliche Ordnung und Satzung geiſtliche Weihen vor. 2) Ein Nothfall lag dazu nicht vor, und wenn auch, ſo hätte Meletius bei den gefangenen Biſchöfen, oder wenn dieſe ſchon todt, bei Erzbiſchof Petrus von Alexandrien die Zuſtimmung zu ſolchen Ordinationen nachſuchen ſollen. 3) Wo der Erzbiſchof Petrus ſich damals aufgehalten habe, ſagt keine der drei Urkunden; aber es geht aus der zweiten und dritten hervor, daß er nicht in Alexandrien ſelbſt anweſend war, aber auch nicht im Kerker ſaß. Der griechiſche Kirchenhiſtoriker Socrates (I, 24) ſagt: „er habe ſich während der Verfolgung geflüchtet"; wir aber heben dieß Moment um deßwillen hervor, weil es eine wichtige Grundlage zur Critiſirung der übrigen Quellennachrichten bildet. 4) Uebrigens achtete Meletius nicht auf die Ermahnungen der vier eingekerkerten Biſchöfe, ging vielmehr, wie die zweite Urkunde ſagt, nach deren Tod (und Petrus Abweſenheit) ſelbſt nach Alexandrien, verband ſich da mit Arius und Iſidor (damals zwei Laien), excommunicirte die von Petrus beſtellten biſchöflichen Viſitatoren und weihte zwei andere. 5) Erzbiſchof Petrus warnte darum (in der dritten Urkunde) von ſeinem Seceſſus aus ſeine Gläubigen vor aller Gemeinſchaft mit Meletius. — Das Vergehen des Meletius war ſomit unbefugtes Eingreifen in fremde Diöceſen, verbunden mit unerlaubter Ertheilung geiſtlicher Weihen; der Grund zu Beidem aber war weniger augenblickliche Noth der Kirche, als vielmehr Anmaßung und Ehrgeiz. Meletius war nämlich, wie Epiphanius (haer. 68, 1) und Theodoret (haeret. fabul. IV, 7) ſagen, der dem alexandriniſchen am Range nächſte Biſchof, auch, wie es ſcheint, gegen dieſen ſchon

länger eiferſüchtig, und wollte nun deſſen Abweſenheit benützen, um ſelbſt den Meiſter und Primas in Aegypten ſpielen zu können. — Die zweite Claſſe von Quellennachrichten bilden einige Aeußerungen des hl. Athanaſius und des Kirchenhiſtorikers Socrates. Athanaſius, der mit den Meletianern häufig verkehren mußte, ſagt: α) „dieſer (Petrus) hat den Melitius (Athanaſius ſchreibt nämlich Μελίτιος), welcher vieler Uebertretungen, beſonders aber, daß er den Götzen geopfert habe, überführt war, auf einer Synode abgeſetzt. Melitius aber nahm nicht zu einer andern Synode ſeine Zuflucht, ſuchte ſich auch nicht zu vertheidigen, ſondern veranlaßte ein Schisma ... Er fing bald an, die Biſchöfe zu läſtern, vor Allen den Petrus, darauf den Achillas und nachher den Alexander“ (die zwei Nachfolger Petri). Athanasii Apologia contra Arian. c. 59. β) In ſ. Epist. ad episcopos Aegypti etc. c. 22. ſagt Athanaſius: „die Melitianer ſind vor 55 Jahren für Schismatiker, die Arianer aber vor 36 Jahren für Häretiker erklärt worden“. Andere Stellen des hl. Athanaſius, ſowie Socrates (hist. eccl. I, 6) ſagen ungefähr das Nämliche. Das Wichtigſte, was uns die zweite Claſſe der Quellen berichtet, iſt ſonach: 1) Meletius habe in einer Verfolgung den Götzen geopfert. Die Fundamentalurkunden wiſſen hievon nichts; der hl. Epiphanius aber lobt, wie wir ſehen werden, den Meletius in ſolchem Grade, daß er ihn auch nicht im leiſeſten Verdacht einer Apoſtaſie gehabt haben kann. Allein Athanaſius kann ihn doch unmöglich verläumdet haben! Nicht bloß die Moral, auch die Klugheit verbot dieß. Das Wahrſcheinlichſte iſt deßhalb, daß über Meletius allerdings ſolche Gerüchte gingen, wie ähnliche dazumal ja auch über andere Biſchöfe, z. B. Euſebius von Cäſarea, ausgeſtreut wurden. — 2) Das zweite, was wir von der zweiten Quellenclaſſe erfahren, iſt, daß Meletius die Biſchöfe Petrus, Achillas und Alexander von Alexandrien ſchmähte, läſterte und verfolgte. Aber auch 3) über die Entſtehungszeit des meletianiſchen Schisma's erhalten wir ziemlich ſichere Aufſchlüſſe. Athanaſius ſagt ja in ſeiner Epistola ad episcopos etc.: die Meletianer ſeien vor 55 Jahren für Schismatiker erklärt worden. Nun aber ſchrieb Athanaſius dieſe Epistola entweder im J. 356 oder 361 (vgl. die admonitio des Mauriners zu dieſer Epistola, und Walch, Ketzergeſch. Thl. IV. S. 381 f.), folglich fiele der Anfang des meletianiſchen Schisma's in das Jahr 301 oder 306. Da nun aber gerade von 303—305 die dioeletianiſche Verfolgung wüthete, und das meletianiſche Schisma nach dem Zeugniß der Fundamentalurkunden während der Verfolgung entſtand, ſo werden wir kaum irren, wenn wir ſeinen Urſprung in die Jahre 303—305 verlegen. 4) Daß Meletius unbefugter Weiſe Prieſter in fremden Diöceſen geweiht habe, ſagt die zweite Quellenclaſſe nirgends; aber in der Angabe des Athanaſius: „Meletius ſei vieler Vergehen überwieſen worden“, kann auch das Fragliche mit inbegriffen ſein. 5) Eben ſo wenig liegt ein Widerſpruch darin, daß Athanaſius von einer Verurtheilung des Meletius durch eine ägyptiſche Synode ſpricht, während die Fundamentalurkunden davon ſchweigen. Letztere erzählen ja überhaupt nur die erſten Anfänge des Schisma's. Dagegen berichtet auch Sozomenus (hist. eccl. I, 15): „Erzbiſchof Petrus von Alexandrien habe die Meletianer excommunicirt und ihre Taufe nicht zugelaſſen“. Wir müſſen bekennen, daß nach der richtigen Auffaſſung der Ketzertauffrage (ſ. d. A.) der Biſchof hier zu ſtrenge verfuhr; aber man darf dabei nicht vergeſſen, daß damals die Synode von Arles (314) noch nicht ihre berühmte Entſcheidung gegeben hatte (ſ. den Art. Arles). — In einem vollen Gegenſatz zu den beiden erſten Quellenclaſſen ſteht die dritte, nämlich die Erzählung des Epiphanius (haeres. 68, 1—4). Er ſagt: „In Aegypten beſteht eine Partei, die Meletianer, welche von einem Biſchof der Thebais mit Namen Μελήτιος ihren Namen erhalten hat. Er war ein orthodoxer Mann und hat ſich in Betreff des Glaubens nie in einem Punkte von der Kirche entfernt. Er hat ein Schisma verurſacht, aber den Glauben nicht verändert. Zur Zeit der Verfolgung war er zugleich mit Petrus (von Alexandrien) und Andern eingekerkert worden. Er ging den übrigen Biſchöfen Aegyptens vor und

hatte ſeinen Rang unmittelbar nach Petrus von Alexandrien, als deſſen Gehilfe... Viele der Chriſten waren damals in der Verfolgung ſchwach geworden, hatten geopfert und flehten darum jetzt die Confeſſoren und Martyrer an, damit ſie ihrer Reue wegen Erbarmung finden möchten. Einige davon waren Soldaten, Andere Cleriker, Prieſter und Diaconen. Daraus entſtand keine kleine Bewegung und Verwirrung unter den Martyrern ſelbſt, indem die Einen ſagten: man dürfe die Gefallenen nicht zur Buße zulaſſen, damit nicht auch Andere durch dieſe ſchnelle Wiederaufnahme zur Glaubensverläugnung verführt würden. Die Vertheidiger dieſer Anſicht hatten gute Gründe. Es waren dieß aber Meletius, Peleus u. A., und ihre Anſicht ging dahin, erſt nach beendigter Verfolgung möge man die Gefallenen wieder zur Buße zulaſſen, die Cleriker jedoch dürften niemals mehr in ihre Aemter zurücktreten, ſondern müßten in die Communio laicalis (ſ. d. A.) verſetzt werden. Der hl. Petrus aber, mitleidig, wie er war, bat dringend: laßt uns doch dieſelben aufnehmen, wenn ſie Reue zeigen, und ihnen eine Buße beſtimmen, um ſie wieder mit der Kirche zu vereinigen. Wir wollen ſie nicht zurückſtoßen, auch nicht die Cleriker, damit ſie nicht aus Scham und wegen der Länge der Zeit gänzlich verloren gehen... Aus dieſer Meinungsverſchiedenheit entſtand nun eine Spaltung. Als nämlich der Erzbiſchof Petrus bemerkte, daß ſein menſchenfreundlicher Vorſchlag von Meletius und ſeinem Anhange durchaus nicht angenommen werde, ſo hängte er im Kerker ſeinen Mantel wie einen Vorhang auf und ließ durch einen Diacon verkünden: „„wer meiner Meinung iſt, komme hieher, wer es aber mit Meletius hält, gehe zu ihm““. Die Meiſten traten auf Seite des Meletius, Wenige nur auf die des Petrus. Seit dieſer Zeit hielten beide Theile ihre Gebete, Opfer und Ceremonien abgeſondert. Darauf wurde Petrus gemartert und es folgte ihm Alexander. Meletius aber wurde mit Andern verbannt und in die phaneſiſchen Bergwerke (in Paläſtina) verurtheilt. Schon im Kerker und auf dem Wege in die Verbannung beſtellte er überall Cleriker: Biſchöfe, Prieſter und Diaconen, und gründete beſondere Kirchen. Die Nachfolger des Petrus aber nannten ihre Kirche die katholiſche; die Meletianer dagegen bezeichneten ihre Gemeinſchaft als die Kirche der Martyrer. Meletius reiste nach Eleutheropolis, Gaza und Aelia (Jeruſalem), und weihete überall Cleriker. Lange Zeit mußte er in den Bergwerken bleiben, und auch in dieſen ſonderten ſich ſeine Anhänger und die des Petrus ſtrenge von einander ab, ſo daß ſie nicht mit einander beteten. Endlich wurden beide Theile befreit, und Meletius lebte noch lange, ſo daß er mit Alexander, dem Nachfolger des Biſchofes Petrus, Freundſchaft hatte und für den kirchlichen Glauben ſehr beſorgt war. Er lebte in Alexandrien und hatte dort eine beſondere Kirche; auch war er es, der den Biſchof Alexander von der Ketzerei des Arius zuerſt in Kenntniß ſetzte“. — Man ſieht, Epiphanius erzählt die Sache weſentlich anders, als Athanaſius und die Fundamentalurkunden. Die Veranlaſſung zum Schisma wäre ihm zufolge ein Streit zwiſchen Meletius und Petrus über die Wiederaufnahme der lapsi, beſonders der gefallenen Cleriker, geweſen, wobei Meletius zwar nicht ſo ſtreng, als die Novatianer, aber doch ſtrenger als ſein gar zu milder Erzbiſchof geurtheilt und das Recht faſt unverkennbar auf ſeiner Seite gehabt hätte. Man hat darum ſchon öfter die Vermuthung ausgeſprochen, Epiphanius habe wohl eine von einem Meletianer herrührende Erzählung zur Grundlage ſeiner eigenen Darſtelluug gehabt, und ſo den Meletius gar zu günſtig behandelt. Aber wie mir ſcheint, läßt ſich noch eine beſſere Hypotheſe aufſtellen. Nach der Angabe des Epiphanius nämlich gründete Meletius auf dem Wege in die Bergwerke eine Gemeinde ſeiner Partei in Eleutheropolis. Dieß iſt nun aber gerade die Geburtsſtadt des hl. Epiphanius, und ſo hat wahrſcheinlich dieſer ſelbſt in ſeiner Jugend manche Meletianer perſönlich gekannt. Natürlich ſtellten ſie die Entſtehung ihrer Partei im günſtigſten Lichte dar, und Epiphanius nahm dann ſpäter in ſein Buch dasjenige auf, was er in früheren Zeiten von ſeinen meletianiſchen Landsleuten vernommen hatte. — Es kann ſich jetzt nur noch fragen, welches Anrecht auf Glaub-

würdigkeit die Erzählung des Epiphanius habe. Ich weiß, daß ſehr viele Kirchenhiſtoriker ſich für dieſelbe und gegen Athanaſius entſchieden; ſeitdem aber die Fundamentalurkunden entdeckt ſind, ſollte kein Zweifel mehr ſein, daß Epiphanius gerade in den wichtigſten Puncten nicht das Richtige traf. a) Nach Epiphanius war Meletius zugleich mit Petrus im Kerker. Aus den Fundamentalurkunden dagegen geht hervor, daß zur Zeit der Entſtehung des Schisma's ſowohl Petrus als Meletius nicht gefangen waren. b) Nach Epiphanius würde Petrus von Alexandrien gegen die lapsi gar zu milde geweſen ſein; aber ſeine Pönitentialcanones (bei Mansi, Collect. Concil. T. I. p. 1270) zeigen ihn in einem anderen Lichte, zeigen, daß er gerade die richtige Mitte beobachtete und ganz pſychologiſch nach dem Grade der Verſchuldung auch verſchiedene Grade der Buße feſtſetzte. Wer längere Zeit hindurch Qualen erduldete, endlich aber doch von der Schwäche des Fleiſches beſiegt wurde, ſollte milder behandelt werden, als wer nur kurze Zeit oder gar nicht widerſtand. Der Canon 10 insbeſondere verbietet, gefallene Geiſtliche wieder in ihre Aemter aufzunehmen, und verweiſt ſie in die communio laicalis. Petrus lehrte alſo hier gerade das, was nach Epiphanius die Anſicht des Meletius geweſen und von Petrus beſtritten worden wäre. c) Epiphanius ließ ſich aber auch noch andere Fehler zu Schulden kommen und behauptete, Petrus ſei damals im Kerker gemartert worden, während nach den Fundamentalurkunden, und noch mehr nach Athanaſius, der hier das Richtige wiſſen mußte, Petrus nachmals aus ſeinem Seceſſus zurückkehrte und auf einer Synode den Meletius aus der Kirchengemeinſchaft ausſchloß. d) Ferner ſoll nach Epiphanius auf Biſchof Petrus unmittelbar Alexander gefolgt ſein, während doch zwiſchen beiden Achillas auf dem Stuhle ſaß. e) Endlich ſoll nach Epiphanius der Schismatiker Meletius mit dem Erzbiſchofe Alexander im beſten Einvernehmen geſtanden und ihn auf die Häreſie des Arius aufmerkſam gemacht haben; aber aus der ganzen Stellung, welche Meletius gegen den Erzbiſchof von Alexandrien als ſolchen einnahm, und aus dem ganzen Verhalten der Meletianer in der arianiſchen Angelegenheit geht hervor, daß die Nachricht des hl. Athanaſius viel mehr Glauben verdient, nämlich: Meletius habe den Biſchof Alexander wie deſſen Vorgänger geſchmäht und verfolgt. — Gegen die drei genannten Quellenclaſſen ſtehen die ſpäteren Nachrichten, die vierte Claſſe, entſchieden zurück. Sie ſind jünger und weit weniger ausführlich. Was aber unter ihnen noch einige Bedeutung verdient, nämlich ein paar kurze Notizen bei Sozomenus und Theodoret (hist. eccl. I, 9. haeret. fabul. IV, 7.), ſtimmt mit der Darſtellung der Fundamentalurkunden und theilweiſe des hl. Athanaſius überein, und iſt auch von uns, als ergänzend, bereits ſchon benützt worden; während Auguſtin in ſeiner ganz kurzen Bemerkung über die Meletianer vom Urſprunge dieſer Secte gar nichts ſagt, im Uebrigen aber wohl den Epiphanius dabei zur Vorlage hatte (Augustin, de haeres. c. 48). — Die große Bedeutung des meletianiſchen Schisma's veranlaßte natürlich die Nicäner Synode, auch hierüber ihre Entſcheidung zu geben, und ſie that es in folgender Weiſe: „Man mußte auch noch über Meletius und die von ihm Geweihten verhandeln, und wir wollen Euch, geliebte Brüder, melden, was die Synode hierüber beſchloſſen hat. Da die Synode Milde vorherrſchen ließ, denn genau genommen war Meletius keiner Nachſicht werth, ſo wurde beſchloſſen, derſelbe ſolle in ſeiner Stadt bleiben, aber keine Macht haben, Weihen zu ertheilen oder Cleriker zu wählen; auch dürfe er zu ſolchem Zwecke weder in der Umgegend noch in einer andern Stadt ſich aufhalten. Nur der Titel eines Biſchofs bleibe ihm, die von ihm beſtellten Cleriker aber ſollten durch eine heiligere Händeauflegung gekräftigt (d. h. nicht auf's Neue ordinirt, ſondern nur revalidirt, cfr. Tillemont, Mémoires T. VI. Not. 12. sur le Concile de Nicée) und dann zur Kirchengemeinſchaft zugelaſſen werden, und zwar ſo, daß ſie Ehre und Dienſt behalten, aber immer in jedem Sprengel den von Biſchof Alexander aufgeſtellten Clerikern nachſtehen ſollten. Jedoch hätten ſie keine Befugniß (bei Wahlen zu geiſtlichen Aemtern), die ihnen gefällige Perſon

zu wählen oder Namen in Vorſchlag zu bringen, oder irgend etwas zu thun ohne Zuſtimmung des katholiſchen Biſchofs, d. i. desjenigen, der unter dem Biſchof Alexander ſteht. Diejenigen aber, welche durch die Gnade Gottes und auf euer Gebet hin an keiner Spaltung Theil genommen haben und untadelig in der katholiſchen Kirche geblieben ſind, dieſe ſollen auch das Recht haben, alle Wahlen vorzunehmen, die zum Clericate Würdigen vorzuſchlagen und Alles nach den Geſetzen und Verordnungen der Kirche zu thun. Wenn aber einer dieſer kirchlichen Lehrer ſtirbt, ſo ſoll einer der Neuaufgenommenen (der Meletianer) in ſeine Stelle vorrücken, jedoch nur, wenn er würdig ſcheint, das Volk ihn wählt und der Biſchof von Alexandrien ſeine Zuſtimmung gibt. Das Geſagte wurde allen Meletianern eingeräumt; dem Meletius ſelbſt aber das Gleiche zu geſtatten (d. h. daß er wieder activer Biſchof werden könne), fand die Synode nicht für gut wegen ſeiner von Anfang an bewieſenen Neigung zur Störung der Ordnung, und wegen ſeines vorſchnellen Sinnes, ſo daß ihm, weil er die gleichen Unordnungen wieder auf's Neue ſtiften könnte, keine Gewalt und keine Selbſtſtändigkeit mehr verliehen werden ſolle" (Epistola Synodi bei Socrat. I, 9. Theodoret, hist. eccl. I, 9). Wahrſcheinlich mit beſonderer Rückſicht auf das Attentat des Meletius, ſich dem Vorrange Alexandriens zu entziehen, ſtellte die Nicäner Synode auch ihren ſechsten Canon auf, der alſo anfängt: „Das alte Herkommen in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis, daß nämlich der Biſchof von Alexandrien über alle andern Biſchöfe Gewalt habe, ſolle feſtgehalten werden" (Mansi, l. c. T. II. p. 670). — Die Synode hatte gerade durch ihre Milde die Meletianer zu gewinnen gehofft; dieſe Hoffnung ging jedoch ſo wenig in Erfüllung, daß vielmehr nach dem Nicänum die Meletianer noch ärgere Feinde der Kirche waren, als zuvor, und ihr nun im Bunde mit den Arianern (ſ. d. A.) tauſendfach ſchadeten. Nach dem Erfolge urtheilend, hatte darum Athanaſius ganz recht, wenn er ausrief: „Wollte Gott, daß dieß (die Aufnahme der Meletianer durch das Nicänum) niemals geſchehen wäre" (Apologia c. Arian. c. 71). In derſelben Stelle erfahren wir auch von ihm, daß Biſchof Alexander zur Vollziehung des nicäniſchen Beſchluſſes von Meletius ein Verzeichniß ſeiner Biſchöfe, Prieſter und Diaconen verlangte, damit derſelbe nicht in Eile noch weitere Ordinationen vornehmen und ſo die Nicäner Zugeſtändniſſe mißbrauchend, der Kirche noch eine Menge unwürdiger Cleriker aufladen könnte. Meletius übergab auch in der That das gewünſchte Verzeichniß und Athanaſius nahm daſſelbe ſpäter in ſeine von uns eben benützte Apologie gegen die Arianer auf. Die Partei zählte hienach in Aegypten, den Meletius mit eingeſchloſſen, 29 Biſchöfe, und hatte in Alexandrien ſelbſt vier Prieſter, drei Diaconen und einen Militärgeiſtlichen. Meletius ſtellte alle dieſe perſönlich dem Erzbiſchofe Alexander vor, und dieſer revalidirte ohne Zweifel ihre Ordination, wie es die Synode von Nicäa angeordnet hatte. — Der Verordnung des Nicänums gemäß lebte Meletius ſofort in „ſeiner Stadt", d. h. zu Lycopolis; nachdem aber Biſchof Alexander geſtorben war, kam durch Vermittlung des Euſebius von Nicomedien (ſ. d. A.) jene für die Kirche überhaupt, und für Athanaſius insbeſondere ſo ſchädliche Verbindung der Meletianer mit den Arianern zu Stande, wobei Meletius ſelbſt noch perſönlich mitgewirkt hat (Athanas. Apolog. c. 59. Epiphan. haeres. 68, 6. Theodoret, hist. eccl. I, 26). Wann er geſtorben ſei, iſt unbekannt; zu ſeinem Nachfolger aber bezeichnete er ſeinen Freund Johannes, welcher im J. 335 von den Euſebianern auf dem Concil zu Tyrus beſtätigt, von Kaiſer Conſtantin aber in's Exil geſchickt wurde (Sozom. hist. eccl. II, 31). Außerdem ragten unter den Meletianern hervor: Biſchof Arſenius, welchem Athanaſius angeblich eine Hand abgehauen hatte (ſ. den Art. Athanaſius); Biſchof Callinicus von Peluſium, der beſonders auf der Synode von Sardica als Gegner des Athanaſius auftrat; der Einſiedler Paphnutius, der mit dem gleichnamigen Vertheidiger der Prieſterehe auf dem Nicänum wohl nicht verwechſelt werden darf; und der vorgebliche Prieſter Iſchyras, welcher zu den Hauptanklägern und bitterſten Feinden des Athanaſius

gehörte. — Uebrigens beſtand dieſe meletianiſche Secte noch um die Mitte des fünften Jahrhunderts, wie Socrates (I, 8. p. 30. ed. Mog.) und Theodoret (hist. eccl. I, 9. p. 32. ed. Mog.) als Zeitgenoſſen ausdrücklich bezeugen. Letzterer ſpricht insbeſondere von meletianiſchen Mönchen, welche auch allerlei Aberglauben, jüdiſche Waſchungen u. dgl. aufgenommen hätten (vgl. Theodoret. haeret. fabul. IV, 7). Nach der Mitte des fünften Jahrhunderts endlich verſchwinden die Meletianer aus der Geſchichte. — II. Das meletianiſche Schisma in Antiochien. Nach der Synode von Nicäa nahm die euſebianiſche Partei, als Patronin der Arianer, alsbald Rache an deren Hauptgegnern, und der Erſte, den ſie durch falſche Anklagen und Intriguen aller Art im J. 330 ſtürzte, war Euſtathius von Antiochien (ſ. d. A.). Der erzbiſchöfliche Stuhl der Hauptſtadt Aſiens wurde nunmehr dem Kirchenhiſtoriker Euſebius, der ebenfalls zur Euſebianer Partei gehörte, angetragen; er lehnte ihn jedoch ab, und es wurden nun hintereinander, während Euſtathius in der Verbannung lebte, mehrere Euſebianer zu Biſchöfen von Antiochien erhoben. Ihre Reihenfolge war ſchon den Alten nicht genau bekannt und wurde darum von ihnen verſchieden angegeben. — Weitaus der größte Theil der antiocheniſchen Gemeinde ſah die Abſetzung des Euſtathius für ungerecht an; aber wie es geht, die Maſſe ließ ſich doch zuletzt das Geſchehene gefallen und anerkannte factiſch die eingedrungenen euſebianiſchen Biſchöfe; eine kräftige Minorität dagegen erblickte in Euſtathius noch immer ihren rechtmäßigen, wenn auch vertriebenen Biſchof, trennte ſich von der übrigen Gemeinde und hielt in Privathäuſern ihren eigenen Gottesdienſt. Auch bemühte ſich der hl. Athanaſius vergeblich, den Euſtathianern, wie man ſie nannte, eine Kirche in Antiochien durch kaiſerlichen Spruch zu verſchaffen (Sozom. III, 20). — So ſtand die Sache ſchon einige Decennien, als Eudoxius, der bisherige arianiſche oder euſebianiſche Biſchof von Antiochien, von dieſem Stuhle entfernt, dagegen auf den von Conſtantinopel erhoben wurde. Eine zu Antiochien in Anweſenheit des Kaiſers Conſtantius verſammelte Synode wählte nun (360 oder 361) den Meletius zum Biſchofe von Antiochien. Derſelbe ſtammte aus Melitine in Kleinarmenien, war einige Zeit Biſchof von Sebaſte geweſen, hatte aber dieſe Stelle wieder niedergelegt und in Berrhöa in Syrien, wie es ſcheint, als Privatmann gelebt. Er war ein Mann von hohen Tugenden und großem Anſehen, aber in ſeiner theologiſchen Richtung bisher nicht ſcharf ausgeprägt, ſo daß die Arianer ihn zu den Ihrigen zählten und ſie es eigentlich waren, die ihn auf den Stuhl von Antiochien erhoben, in der Hoffnung, ſeine Milde und Tugend werde auch die orthodoxen Bewohner dieſer Stadt für ſich gewinnen. Auf der andern Seite aber waren auch die Orthodoxen, namentlich die auf der Wahl-Synode anweſenden orthodoxen Biſchöfe, mit der Wahl des Meletius ſehr zufrieden, weil ſie ihn wohl, unerachtet ſeines Verkehrs mit den Arianern, als innerlich rechtgläubig kannten, und drangen deßhalb darauf, daß über die geſchehene Wahl ſogleich ein feſtes und für die Zukunft bindendes Document aufgenommen werde (Theodoret. hist. eccl. II, 31. Sozom. IV, 28.). Es iſt demnach nicht wohl richtig, was Socrates (II, 44) ſagt, daß Meletius früher das arianiſche Symbolum von Seleucia unterzeichnet habe. In den noch vorhandenen Unterſchriften (Mansi, T. III. p. 322) fehlt ſein Name, und die Gelehrten der verſchiedenſten Richtung haben ihn gegen ſolche Anklage zu vertheidigen unternommen (Walch, Ketzerhiſt. Bd. IV. S. 429). — Sobald Meletius gewählt war, berief ihn der Kaiſer Conſtantius durch ein beſonderes Schreiben nach Antiochien, und als er hier ankam, wurde er mit ungewöhnlicher Feierlichkeit empfangen. Alle Biſchöfe, die übrigen Cleriker und viel Volk zogen ihm entgegen, und ſelbſt Juden und Heiden wollten den berühmten Meletius ſehen (Theodoret. l. c.). Im Anfange hielt er aus Klugheit nur moraliſche Predigten (Sozom. IV, 28); ſobald er aber provocirt wurde, ſeine dogmatiſche Anſicht an den Tag zu legen, that er es mit großer Entſchloſſenheit. Der Kaiſer hatte nämlich verlangt, er und einige andere Biſchöfe ſollten über Sprüchw. 8, 22.: „der Herr

hat mich geſchaffen im Anfange ſeiner Wege", predigen. Zuerſt ſprach Georg von Laodicea ganz arianiſch, darauf Acacius von Cäſarea mehr gemäßigt; Meletius dagegen trug die orthodoxe Lehre ganz deutlich und klar vor und erntete dafür reichlichen Beifall der Zuhörer. Um aber auch die chriſtliche Trinitätslehre zugleich ſymboliſch, durch eine Action darzuſtellen, ſtreckte er zuerſt drei Finger, und dann nur einen aus, um anzudeuten, daß die Drei eins ſeien (Theodoret. l. c.). Sozomenus (l. c.) erzählt den Hergang alſo: als Meletius den orthodoxen Glauben ſo offen bekannte, habe der arianiſche Archidiacon ihn an der Fortſetzung hindern wollen und ihm darum den Mund zugehalten. Meletius aber habe jetzt zuerſt drei, dann einen Finger ausgeſtreckt, um ſo wenigſtens durch Zeichen ſeinen Glauben anzudeuten. — In ſpäteren Zeiten hat man an dieſem Fingerſpiel, wie man es nannte, Anſtoß genommen (Walch, a. a. O. S. 433), hat aber zu bedenken vergeſſen, daß die Griechen und Orientalen noch heutigen Tags das Trinitätsdogma durch ihre ſogenannten ſignificanten Hand- und Fingerſtellungen andeuten, daß alſo, was bei uns etwa lächerlich wäre, bei ihnen Gewohnheit und Sitte iſt. Die ſo berühmt gewordene Predigt des Meletius aber hat uns Epiphanius (haeres. 73, 29) aufbewahrt, und es iſt nicht zu verkennen, daß es auch hier bei allem guten Willen an dogmatiſcher Schärfe gebrach. — Die Folge dieſes rechtgläubigen Bekenntniſſes des Meletius war, daß in Antiochien wieder ſehr Viele zum kirchlichen Glauben zurückkehrten, wie Chryſoſtomus in ſeiner Lobrede auf Meletius (Opp. ed. BB. T. II. p. 519) bezeugt; die Arianer dagegen ſetzten es durch, daß Meletius, weil er nicht widerrufen wollte, ſchon nach dreißig Tagen auf Befehl des Kaiſers wieder aus Antiochien vertrieben und in ſeine Vaterſtadt verwieſen wurde. Der oſtenſible Grund war der Verdacht des Sabellianismus, wie denn bekanntlich alle orthodoxen Lehrer von den Arianern für Sabellianer ausgegeben wurden. Außerdem wurde gegen Meletius geltend gemacht, daß er einige von ſeinem Vorgänger abgeſetzte (wahrſcheinlich orthodoxe) Prieſter wieder eingeſetzt habe (Sozom. l. c. Theodoret. l. c. Philostorg. V, 1. 5. Chrysost. l. c. Walch, a. a. O. S. 435 f. Auch Hieronymus, Chronic. ann. Dom. 364 ſpricht von dieſer Sache, iſt jedoch gegen Meletius ungünſtig und wahrſcheinlich ungerecht). — Sofort beſtellten die Arianer den Euzoius zum Biſchof von Antiochien und verurſachten dadurch noch größere Spaltung, indem es von nun an daſelbſt drei Parteien gab: die arianiſche, die euſtathianiſche, und ſolche Orthodoxe, welche bisher, 30 Jahre lang, mit den Arianern Kirchengemeinſchaft gehabt, jetzt aber nach Vertreibung des Meletius ſich von dieſen trennten und in einer Kirche der Altſtadt ihren eigenen Gottesdienſt hielten (Walch, S. 438). Sowohl die euſtathianiſche als meletianiſche Partei war rechtgläubig, und ſie divergirten von einander bloß im Ausdrucke, indem die Euſtathianer nur von einer göttlichen Hypoſtaſe ſprachen (weil ſie das Wort identiſch mit οὐσία = Weſenheit nahmen), während die Meletianer von drei göttlichen Hypoſtaſen (im Sinne von Perſonen) redeten. Aber ſchon der hl. Athanaſius erkannte, daß beide Theile in der Sache einig und nur im Worte getrennt ſeien (Athanasii epist. ad Antiochenos c. 5 sqq. Opp. T. I. P. II. p. 616 sqq. ed. BB. Patav. Walch, a. a. O. S. 493 f.). Es lag darum der Wunſch, dieß ärgerliche, unter den Orthodoxen ſelbſt entſtandene Schisma baldigſt zu heben, ſehr nahe, und auf Betreiben des Biſchofs Euſebius von Vercelli (ſ. d. A.) beſchloß alsbald eine Synode zu Alexandrien, eine Commiſſion zur Schlichtung dieſes Streites zu beſtellen. Der hitzige Biſchof Lucifer von Calaris (ſ. d. A.) aber ging eilends ſelbſt nach Antiochien, um durch eine neue Biſchofswahl, wie er meinte, den Frieden herzuſtellen. Er weihete auch in der That den Paulinus zum Biſchof, aber nur die Euſtathianer anerkannten ihn, und das Schisma blieb; ja es gab jetzt factiſch zwei orthodoxe Biſchöfe in Antiochien, indem bald darauf auch Meletius nach dem Tode des Conſtantius unter Julian Apoſtata (ſ. d. A.) wieder zurückkehren durfte (Theodoret. hist. eccl. III, 5. Socr. III, 6. 9. Walch, S. 444). Sofort wurde

Meletius von den meiſten Morgenländern, Paulinus dagegen von den meiſten Abendländern, namentlich auch von Athanaſius, anerkannt. Letzterer erklärte ſich, als er zu Antiochien war, entſchieden für Paulinus, der ihm ein Glaubensbekenntniß überreicht hatte (Epiph. haer. 77, 21), verwarf jedoch auch die Orthodoxie der Meletianer nicht (Walch, S. 447). Als bald darauf Kaiſer Valens die Orthodoxen verfolgte, wurde auch Meletius wieder (ein- oder zweimal) exilirt, während Paulinus in Antiochien bleiben durfte. Um dieſelbe Zeit gab ſich aber Baſilius d. Gr. alle Mühe, das antiocheniſche Schisma zu heben und trat deßhalb mit Meletius und Athanaſius, mit dem römiſchen und andern abendländiſchen Biſchöfen durch Briefe und Geſandte in lebhaften Verkehr, vorwiegend den Meletius begünſtigend. Aber die Sache kam in's Stocken und in Rom wurde Paulinus für den rechtmäßigen Biſchof anerkannt. Ja der Patriarch Peter von Alexandrien erklärte den Meletius ſogar für einen Häretiker (Basilii epp. 214. 216. 266. Walch, S. 450 ff.). Als darauf Gratian zur Regierung kam, rief er die verbannten orthodoxen Biſchöfe zurück und verordnete, daß die Kirchen den Arianern abgenommen und denjenigen eingeräumt werden ſollten, welche mit Damaſus von Rom in Kirchengemeinſchaft ſtünden. Dieß Edict in Antiochia zu vollziehen, wurde der kaiſerliche General Sapor beauftragt, und ſowohl die Euſtathianer als Meletianer, ja auch die Apollinariſten (ſ. d. A.), welche unterdeſſen ebenfalls in Antiochien eine Gemeinde unter ihrem Biſchof Vitalis gegründet hatten, bemühten ſich nun, ihre Rechtgläubigkeit und Uebereinſtimmung mit Papſt Damaſus nachzuweiſen (Theodoret. hist. eccl. V, 2. 3.). Meletius aber ſchlug dem Paulinus einen Vergleich vor, des Inhalts: ſie wollten beide zugleich miteinander das biſchöfliche Amt in Antiochien verwalten; wenn aber der Eine ſterbe, ſolle der Andere der einzige Biſchof werden und keine neue Wahl ſtatthaben. Nach Theodoret (l. c.) hätte Paulinus dieſen Vorſchlag nicht angenommen, nach dem Zeugniſſe der Synode von Aquileja dagegen (um's J. 380, ſ. Mansi, Coll. Conc. T. III. p. 623. 631.) hätte er eingeſtimmt, und Walch (a. a. O. S. 460 f.) vermuthet darum, der erſte Theil des Vorſchlags, die gemeinſchaftliche Führung des Episcopats anlangend, ſei verworfen, der zweite Theil aber, daß nach dem Tode des Einen keine neue Wahl ſtatthaben ſolle ꝛc., ſei angenommen worden. Uebrigens übergab General Sapor jetzt dem Meletius die Kirchen von Antiochien, die Abendländer dagegen, namentlich die bereits genannte Synode von Aquileja, deren Haupt der hl. Ambroſius war, ſprachen ſich für Paulinus aus (Theodoret. l. c. und Mansi, l. c.). Meletius aber weihete nun auch für benachbarte Gemeinden mehrere Biſchöfe, ſo namentlich den berühmten Diodor (ſ. d. A.) zum Biſchofe von Tarſus (Theodoret, l. c. c. 4). Um dieſelbe Zeit hatte Theodoſius, damals noch General des Kaiſers Gratian, im Traume eine Viſion, als ob Meletius von Antiochien, den er noch nie geſehen hatte, ihm den Kaiſermantel umhänge. In der That wurde Theodoſius auch gleich darauf von Gratian zum Mitkaiſer für den Orient angenommen und berief nun ungeſäumt die Biſchöfe ſeines Reichs zu einer großen Synode nach Conſtantinopel (im J. 381), die ſpäter als zweite allgemeine anerkannt wurde. Auch Meletius fand ſich dabei ein, wurde vom Kaiſer alsbald als der im Traume Geſehene erkannt und in hohen Ehren gehalten (Theod. V, 6. 7.). Wie billig nahm Meletius, ſchon als Patriarch von Antiochien, auf dieſer Synode einen hervorragenden Rang ein, ja er ſoll ſogar eine Zeit lang den Vorſitz daſelbſt geführt haben; auch war er es, der damals den hl. Gregor von Nazianz zum Biſchofe von Conſtantinopel einweihte (ſ. den Art. Gregor v. Naz.). Aber während noch die Synode dauerte, ſtarb Meletius in Conſtantinopel. Große Redner, wie Gregor von Nyſſa, hielten Lobreden auf ihn, ſein Leichnam aber wurde mit vieler Feierlichkeit nach Antiochien gebracht. Auch iſt Meletius nachmals ſowohl von der lateiniſchen wie von der griechiſchen Kirche als Heiliger verehrt worden. (Ueber den ſcheinbaren Widerſpruch, daß Rom früher den Meletius nicht als Biſchof anerkannte, nach ſeinem Tode aber als Heiligen ehrte

vgl. Ballerini, de vi et ratione primatus etc. p. 327 und Walch, a. a. O. S. 466 f.) Nach dem Tode des Meletius hielt aber ſeine Partei nicht an den früher beſprochenen Verträgen feſt, weil ja Paulinus dieſelben nicht angenommen habe, und wählte darum auf einer Synode den bisherigen Prieſter Flavian zum meletianiſchen Biſchofe. Flavian ſelbſt war ehemals ein eifriger Anhänger des Euſtathius geweſen und hatte dieſen ſogar in die Verbannung begleitet. Dagegen billigte er es nicht, daß die Euſtathianer ſich von der übrigen Gemeinde trennten, und auch Euſtathius ſelbſt ſoll dieſer Meinung geweſen ſein. Nach dem Tode des Letztern ſtellte ſich Flavian auf die Seite des Meletius, und war zugleich ſtets ein eifriger Vertheidiger der Orthodoxie. Bald nach ſeiner Erhebung zum Biſchofe gab jedoch eine römiſche Synode im J. 382 die Entſcheidung, daß nicht er, ſondern Paulinus rechtmäßiger Biſchof ſei, und mit Flavian ſowohl als ſeinen Freunden, namentlich Diodor von Tarſus, keine Kirchengemeinſchaft unterhalten werden dürfe (Walch, S. 475). Ja ſelbſt morgenländiſche Biſchöfe, wie Gregor von Nazianz, tadelten es, daß die meletianiſche Partei in Antiochien durch ihre neue Biſchofswahl das Schisma verlängnet habe. Dagegen ſprach ſich eine Synode zu Conſtantinopel (382) entſchieden für Flavian aus (Walch, S. 470. 475. 469). Letzterer ſtand auch bei Theodoſius d. Gr. in hohen Gunſten, und machte ſich um die Stadt Antiochien ſehr verdient durch die Reiſe, die er zur Beſänftigung des wegen Umſtürzung ſeiner Bildſäulen (387) erzürnten Kaiſers unternahm. Chryſoſtomus, welchen Flavian zum Prieſter weihte, wurde nicht müde, ſeine Tugenden zu rühmen (vgl. die Rede des Chryſoſtomus bei ſeiner Prieſterweihe und ſeine Reden über die Bildſäulen). — Um's Jahr 388 ſtarb Paulinus, der Biſchof der Euſtathianer, nachdem er zuvor für ſeine kleine Gemeinde den Prieſter Evagrius zum Biſchof deſignirt hatte. Da jedoch die Comprovincialbiſchöfe bei ſeiner Wahl nicht mitwirkten und er auch nicht von drei Biſchöfen die Weihe erhielt, ſo wurde er nur von Wenigen, auch nicht von den Abendländern, als rechtmäßiger Biſchof anerkannt, obgleich letztere auch gegen Flavian ihren Widerſpruch fortſetzten (Walch, S. 476 f.). Eine Synode zu Capua beſchloß nun, die Entſcheidung des Streits zwiſchen Flavian und Evagrius dem Biſchofe von Alexandrien mit ſeinen Suffraganen zu überlaſſen, weil dieſe noch keine Partei genommen hätten (Ambros. ep. 59, 2. Opp. T. II. p. 1006. ed. BB.); allein Flavian that Schritte bei dem Kaiſer, um dieſer Unterſuchung zu entgehen. Eben ſo wußte er den bereits ausgeſprochenen Befehl des Kaiſers, wegen dieſer Sache perſönlich in Rom zu erſcheinen, wieder rückgängig zu machen. Ja Theodoſius ermahnte jetzt ſogar die Abendländer, den Flavian als rechtmäßigen Biſchof zu erkennen (Walch, S. 478 ff.). Bald darauf ſtarb Evagrius, und es gelang jetzt dem Flavian, die Wahl eines neuen Biſchofs zu hintertreiben (Socrat. V, 15), den völligen Frieden bewirkte aber erſt Chryſoſtomus nach ſeiner Erhebung auf den Stuhl von Conſtantinopel. Zuerſt gewann Chryſoſtomus ſeinen Conſecrator, Theophilus von Alexandrien, daß er von ſeiner Oppoſition gegen Flavian abſtand, und ſchickte dann im Vereine mit Flavian eine Deputation nach Rom, um das Friedenswerk auch hier zu betreiben. Und in der That nahm jetzt der Papſt Siricius im J. 398 den Flavian in ſeine Kirchengemeinſchaft auf (Walch, S. 483 f.). Unerachtet aber Flavian jetzt allgemein anerkannt war, blieb doch noch in Antiochien ſelbſt ein kleiner Theil der Euſtathianer in hartnäckiger Abſonderung. Nach Flavian folgte Porphyr, der wieder mit den Abendländern, aber nicht wegen der meletianiſchen Sache, ſondern wegen der des Chryſoſtomus, in Streit gerieth, und auf ihn um's Jahr 412 Biſchof Alexander, der dem Schisma nun um's Jahr 413—415 ein völliges Ende machte. Theodoret (V, 35) erzählt dieß alſo: „Alexander zeichnete ſich aus durch Asceſe und Weisheit, durch ſtrenges Leben, Beredtſamkeit und tauſend andere Eigenſchaften. Die Euſtathianer verband er durch die Kraft ſeiner Rede und Ermahnung wieder mit dem übrigen Körper der Kirche, und veranſtaltete dazu ein beſonderes Feſt. Mit ſeinen eigenen Prieſtern und Laien zog er nämlich an den

Ort, wo sich die Eustathianer versammelt hatten. Diese sangen gerade Psalmen; er aber nahm sie während dessen auf, ließ durch die Seinigen die gleichen Gesänge anstimmen und zog nun mit den Eustathianern und den Seinigen vereint in feierlicher Processsion in die große Hauptkirche zurück. Juden und Arianer, die dieß sahen, seufzten darüber", das meletianische Schisma aber war jetzt glücklich beendet, nachdem es, von der Ordination des Meletius an 85 Jahre, wie Theodoret (III, 5) sagt, gedauert hatte (V. 360—415). [Hefele.]

Melgueil, s. Clugny.

Melite, (*Μελίτη*, Malta), die südlichste der zu Europa gehörigen Inseln, zwischen Sicilien und der africanischen Küste, in der Mündung der von den Vorgebirgen Bon und Rapat gebildeten großen Bucht, bekannt durch den Schiffbruch, welchen Paulus hier erlitt Apg. 28, 1. Ptolomäus rechnet sie zu Africa, aber höchst wahrscheinlich nur wegen der dem Africanischen verwandten (semitischen) Sprache, welche die Einwohner redeten; denn sie war eine phönizisch-carthagische Colonie und ein Hauptstapelplatz des carthagischen Handels bis zur Zerstörung ihrer Mutterstadt durch die Römer. Als die Johanniter diese Insel in Besitz nahmen, fanden sie daselbst noch viele Ueberreste carthagischer Cultur und Pracht und viele punische Inschriften. Wegen dieser Abstammung und Sprache heißen die Einwohner beim Verfasser der Apostelgeschichte *βάρβαροι*. Unter den Römern wurde Malta von einem Präfect, der unter dem Prätor von Sicilien stand, verwaltet. Daß Malta die homerische Insel *Ὠγυγία* (also dieß der älteste Name) sei, ist falsch. Plinius verlegt Ogygia, die Insel der Calypso (Odyss. V. 244) mit Tiris, Eranusa und Melössa in den Scylaceischen Meerbusen (der Halbinsel Italien). Der von engen Thälern durchschnittene Felsboden dieser kleinen Insel (6 □M.) ist durch die Betriebsamkeit seiner Bewohner zu einem der cultivirtesten Puncte der Erde umgeschaffen worden. Die südlichen Gestade sind steil, felsig und ohne Einschnitte, die Nordseite dagegen hat viele Buchten, von denen eine die St. Paulus-Bai heißt, weil der Sage nach der hl. Apostel hier als Schiffbrüchiger an das Land kam. Im neunten Jahrhunderte hatten die Araber Malta erobert; gegen das Ende des zwölften (1190) kam sie in die Gewalt des Grafen von Sicilien Roger, von da an blieb sie mit Sicilien vereinigt, bis sie von Carl V. 1530 als Lehen den Johannitern übergeben wurde. Vergl. Johanniter. [Schegg.]

Melito, Bischof von Sardes in Lydien (in Kleinasien), lebte um die Mitte und in der zweiten Hälfte des zweiten christl. Jahrhunderts, und gehörte zu den ausgezeichnetsten Bischöfen und größten Gelehrten jener Periode. Tertullian, beinahe sein Zeitgenosse, rühmt seine Eleganz und Beredtsamkeit (elegans et declamatorium ingenium bei Hieron. Catal. script. eccl. c. 24), mit dem Bemerken, daß er von den Meisten für einen Propheten erachtet werde. Polycrates von Ephesus gibt ihm (in seinem Briefe an P. Victor über die Osterfrage, bei Euseb. hist. eccl. V, 24) das Zeugniß, daß er „Alles im hl. Geiste verwaltet habe" (*ἐν ἁγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον*), und nennt ihn, weil er ehelos lebte, einen Eunuchen. Hieronymus zählt ihn zu den berühmtesten Kirchenschriftstellern (Ep. 70 ad Magnum n. 4); von Anastasius Sinaita aber (im siebenten Jahrhundert) wird er ein „göttlicher" und „in Gott weiser" Lehrer (*θεῖος* und *θεόσοφος*) genannt (Hodeg. c. 13. ed Gretser. p. 258). In einem von Eusebius (IV, 26) aufbewahrten Fragmente erzählt sofort Melito von sich selbst, daß er eine Reise in den Orient gemacht und in den Gegenden, wo der Inhalt des A. T. sich ereignete, auch nach den ächten Büchern desselben geforscht habe. Er hat also hienach eine Reise nach Palästina unternommen; außerdem aber wissen wir von ihm noch, daß er dem Kaiser Marcus Aurelius eine Apologie für die Christen überreicht habe und in Sardes gestorben sei. Polycrates, welcher letzteres berichtet (Euseb. V, 24), nennt ihn nicht als Martyrer, während er in derselben Stelle Andere, Polycarp und Thrasceas, ausdrücklich als Martyrer bezeichnet. In welchem Jahre Melito gestorben sei, wird nirgends

angegeben. Da jedoch Eusebius (IV, 26) sagt, die Apologie an Marcus Aurelius sei seine letzte Schrift gewesen, und diese höchst wahrscheinlich im J. 170 oder 171 gefertigt wurde, so liegt die Vermuthung nahe, daß Melito kurze Zeit darauf verschieden sei (vgl. Piper, Melito in Ullmann's ꝛc. Studien und Krit. 1838. H. 1. S. 105 f.). — Ueber die Schriften Melito's nahm Eusebius in seine Kirchengeschichte (IV, 26) ein Verzeichniß auf, mit der Bemerkung: „so viele seien ihm bekannt geworden." Dieses Eusebianische Verzeichniß benützte dann Hieronymus in seinem Werke über die Kirchenschriftsteller (c. 24), und auch Rufin übersetzte dasselbe in seiner Version der Euseb'schen Kirchengeschichte. Doch weichen diese drei uns jetzt vorliegenden Verzeichnisse in einzelnen Puncten von einander ab, und die richtige Lesart läßt sich nicht immer ermitteln. Die hier aufgeführten Schriften Melito's aber sind: 1) zwei Bücher über Pascha; 2) eines über den Wandel der Propheten; 3) eines über die Kirche; eines über den Sonntag, vielleicht gegen die Judaisten; 5) eines über die Natur des Menschen (fehlt bei Hieronymus ganz, Rufin aber las πίστεως statt φύσεως und übersetzt de fide hominis); 6) eines über die Schöpfung; 7) περὶ ὑπακοῆς πίστεως αἰσθητηρίων, d. h. wohl: über den Gehorsam oder Dienst, den die Sinne dem Glauben leisten; Hieronymus und Rufin setzten jedoch nach πίστεως ein Comma, und brachten so zwei Bücher heraus, eines de obedientia fidei (oder de fide allein) und eines de sensibus. Da das Buch untergegangen ist, läßt sich weder der Titel noch der Inhalt mehr mit Sicherheit ermitteln. 8) Ueber Seele, Leib und Geist (nach Hieronymus nur de anima et corpore); 9) über die Taufe (wahrscheinlich gegen die gnostische und für die Alleingültigkeit der kirchlichen Taufe); 10) über die Wahrheit; 11) über das Werden und die Zeugung Christi (der griech. Text hat περὶ κτίσεως καὶ γενέσεως Χριστοῦ, aber der Ausdruck κτίσις darf hier so wenig, als das Wort ποίημα bei Dionys von Alexandrien (s. d. Art.) in arianischem Sinne genommen werden). 12) Ueber die Prophetie; 13) über die Gastfreiheit; 14) der Schlüssel; 15) über den Teufel und über die Apocalypse Johannis (nach Hieronymus und Rufinus zwei Bücher), Melito aber legte die Apocalypse wahrscheinlich chiliastisch aus, indem er wohl selbst, wie seine Zeitgenossen in Kleinasien überhaupt, zum Chiliasmus hinneigte. Auch gab es später eine chiliastische Partei, die sich Melitaner nannten, Piper, a. a. O. S. 70; 16) περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ. Dieß kann heißen „über die Körperlichkeit Gottes" oder auch „über die Menschwerdung Gottes." Da jedoch Origenes sagt (Comment. in Genes. ap. Theodoret. quaest. XX. in Genes.), Melito habe die Aehnlichkeit des Menschen mit Gott in die Körperlichkeit verlegt, und ein Buch darüber geschrieben, daß auch Gott körperlich sei (ἐνσώματον εἶναι τὸν θεόν), so ist kein Zweifel, daß auch der Titel unserer Schrift in dem Sinne gedeutet werden müsse: „über die Körperlichkeit Gottes." Melito war demnach Anthropomorphist, schrieb, wie Tertullian, auch Gott einen dem menschlichen ähnlichen Körper zu, und eine ganze spätere Secte nannte man nach ihm Melitonier (vgl. Piper, a. a. O. S. 71 ff.). 17) Auszüge (ἐκλογαί) aus der hl. Schrift, in sechs Büchern, und 18) die Apologie an den Kaiser Marcus Aurelius. Außer diesen achtzehn Werken Melito's nennt Anastasius Sinaita noch zwei weitere: 1) eines über die Menschwerdung Christi gegen Marcion, welches wenigstens drei Bücher umfaßt haben muß, indem Anastasius zuerst aus dem dritten Buche ein Fragment mittheilt (Routh, reliquiae sacrae, I, 115), und 2) einen λόγος εἰς τὸ πάθος oder über das Leiden Christi. — Man sieht aus allem dem, daß Melito mit reicher schriftstellerischer Thätigkeit in alle wichtigen kirchlichen Fragen, die seine Zeit bewegten, eingegriffen hat. Dem Paschastreite war seine Schrift Nr. 1 gewidmet, dem Judaisiren Nr. 4, dem Montanismus wohl Nr. 2, 3, 12, vielleicht auch 15 entgegengesetzt (daß Melito selbst montanistisch gesinnt gewesen sei, ist eine durchaus grundlose, schon durch die vielen Lobsprüche, welche die Alten ihm spenden, widerlegte Vermuthung.

Vgl. Piper, a. a. O. S. 86 ff.). Noch mehrere Schriften, namentlich Nr. 5, 6, 7, 8, 10, 11 und die beiden von Anastasius Sinaita genannten Werke waren gegen die Gnostiker, besonders Marcion gerichtet; die biblische Wissenschaft sollte Nr. 17 fördern, Nr. 18 aber dem blutigen Laufe der Christenverfolgungen Einhalt thun; allein alle diese, gewiß großentheils sehr wichtigen Bücher sind sämmtlich untergegangen und wir haben davon nur noch einige Fragmente, welche Routh, Reliquiae sacrae, T. I. p. 109—143 gesammelt und commentirt hat. Im Einzelnen betrachtet, enthält das kurze Fragment de Pascha die Anfangsworte des so betitelten Werkes, nämlich: „zur Zeit, als Servilius Paulus Proconsul von Asien war und Bischof Sagaris (von Laodicea) gemartert wurde, brach zu Laodicea ein heftiger Streit über die Paschafeier aus, und eben damals habe ich auch diese Schrift verfaßt" (Euseb. hist. eccl. IV, 26). Wie anderwärts von uns gezeigt wird (s. d. A. Paschastreitigkeiten) waren es ebionitische Quartodecimaner, welche diesen Streit zu Laodicea erregten, während Melito, ähnlich wie Apollinaris, zu den johanneischen Quartodecimanern gehörte. — Viel größer ist das zweite Fragment aus Melito's Apologie. Wie bereits angeführt wurde, bemerkt Eusebius, dieselbe sei die letzte Schrift Melito's gewesen und dem Kaiser Marcus Aurelius überreicht worden. Die Abfassungszeit läßt sich aber noch näher bestimmen. In dem vorhandenen Fragmente nämlich redet Melito den Kaiser immer im Singular an, Marcus Aurelius muß darum damals keinen Mitregenten gehabt haben, und dieß hatte vom Tode des L. Verus an bis zur Erhebung des Commodus, zwischen 169—177 Statt. Aber eine noch nähere Angabe finden wir in der Hieronymischen Uebersetzung der Euseb'schen Chronik und im Chronicon paschale, daß nämlich Melito seine Apologie im zehnten Jahre des Kaisers überreicht habe, was mit 170—171 (nicht 169—170) identisch ist (Piper, S. 104). Das Fragment bei Eusebius (IV, 26) aber lautet also: „Was sonst nie geschehen ist, geschieht jetzt; die Schaar der Gottesverehrer wird verfolgt und in Asien durch neue Verordnungen hart bedrängt. Denn die schamlosen Angeber und die nach fremdem Eigenthum Lüsternen rauben und plündern jetzt, da sie die Veranlassung dazu in den Edicten finden, offen bei Tag und bei Nacht die Unschuldigen. Wenn dieses auf deinen Befehl geschieht, so mag es immerhin recht gethan sein — denn ein gerechter Herrscher wird nie etwas Ungerechtes beschließen — und wir tragen gerne das schöne Loos eines solchen Todes davon. Nur diese einzige Bitte richten wir an dich, du möchtest vorher selbst die Leute, die angeblich einen solchen Eigensinn besitzen (d. i. die Christen), kennen lernen und dann nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit entscheiden, ob sie des Todes und der Strafe schuldig oder des Lebens und der Ruhe würdig sind. Rührt aber dieser Beschluß und diese Verordnung, dergleichen nicht einmal gegen feindliche Barbaren so erlassen werden sollte, gar nicht von dir her, so bitten wir dich noch vielmehr, uns bei einer so öffentlichen Räuberei nicht zu übersehen ... Unsere Philosophie (der christl. Glaube) hat früher unter Barbaren (den Juden) geblüht; sodann verbreitete sich dieselbe unter der gewaltigen Herrschaft deines Vorgängers Augustus auch unter deine Völker und wurde deinem Reiche vorzüglich zu einer glücklichen Vorbedeutung. Denn seit dieser Zeit hat die Macht der Römer immer mehr an Größe und Glanz gewonnen. Du nimmst nun zur allgemeinen Freude seinen Thron ein und wirst es noch ferner mit deinem Sohne, wenn du deinen Schutz einer Philosophie zuwendest, welche mit dem Kaiserreiche des Augustus herangewachsen ist und begonnen hat, und welche von deinen Vorgängern neben den andern Religionen in Ehren (?) gehalten worden ist. Und zum stärksten Beweise, daß unsere Religion mit der so glücklich begonnenen Monarchie zum Wohle derselben aufblühte, dient der Umstand, daß dieselbe seit Augustus von keinem Unglück betroffen wurde, vielmehr überall Glanz und Ruhm sich verbreitete. Die einzigen Kaiser, welche von einigen verläumderischen Menschen überredet, unsere Religion in einen übeln Ruf zu bringen suchten, waren Nero und Domitian, und von diesen an hat sich auch die Verläumdung der Christen weiter

verbreitet. Indeß die Unwiſſenheit dieſer wurde durch deine trefflichen Voreltern wieder gut gemacht, welche oftmals in ihren Edicten Neuerungen gegen die Chriſten verboten. So ſchrieb, wie bekannt, dein Großvater Adrian außer vielen andern auch an den Proconſul Fundanus, welcher Statthalter von Aſien war, ſo dein Vater, als du bereits die Regierung mit ihm theilteſt, an verſchiedene Städte, keine Neuerungen in Beziehung auf uns vorzunehmen, namentlich an die Lariſſäer, Theſſalonicher, Athener und alle andern Griechen. Von dir aber, der du eben dieſelbe Geſinnung gegen die Chriſten, ja eine noch viel menſchenfreundlichere und vernünftigere haſt, ſind wir noch weit mehr überzeugt, daß du alles das thun werdeſt, um was wir dich bitten." — Ein anderes kleines Fragment aus der Apologie, in der Paſchalchronik aufbewahrt (p. 259 ed. Ducang.), lautet: „wir verehren nicht Steine, die keine Empfindung haben, ſondern allein Gott, der vor Allem und über Allem iſt, und verehren außerdem ſeinen Chriſtus, den ewigen Logos Gottes." Von höchſter Wichtigkeit für die Unterſuchung über den Bibel-Canon iſt das von Euſebius (l. c. 1.) aufbewahrte Fragment aus den Eclogen Melito's, worin er zuerſt ſeiner Reiſe nach Paläſtina und ſeiner dort angeſtellten Forſchungen nach den ächten Büchern des A. T. erwähnt, und dieſe ſodann folgendermaßen aufzählt: 5 Bücher Moſis (Geneſis ꝛc.), Jeſus Nave (Joſue), Richter, Ruth, 4 Bücher der Könige, 2 Bücher Paralipomena (Chronik), die Pſalmen Davids, die Sprüchwörter Salomons, auch die Weisheit genannt, der Prediger, das hohe Lied, Job, die Propheten Jeſaias, Jeremias, die 12 in einem Buche, Daniel, Ezechiel, Esdras. Wie man ſieht, mangeln in dieſem Verzeichniſſe die Bücher Nehemias und Eſther. Nehemias nämlich wurde damals weder bei den Juden, noch bei den Griechen als eigenes Buch gerechnet, ſondern ſtets mit Esdras zuſammen genommen. Auffallender iſt dagegen, daß Eſther fehlt und verſchiedene Verſuche, dieß zu erklären, ſind ſchon gemacht worden (vgl. Herbſt-Welte, Einleitung in's A. T. Bd. I. S. 13 Note). — Weniger merkwürdig ſind die zwei Fragmente, welche Anaſtaſius Sinaita aus den zwei Werken Melito's: „über die Menſchwerdung Chriſti" gegen Marcion, und „über das Leiden" mittheilt (Hodeg. c. 12 et 13. p. 216 et 260 ed. Grets.) Das erſtere ſpricht ſich für die wahre Menſchheit und wahre Gottheit Chriſti, für die Lehre von den beiden Naturen aus, das andere aber ſagt: „Gott hat gelitten von der Hand Iſraels." Endlich finden ſich in den Catenen noch vier kleine Fragmente aus einem dem Titel nach nicht benannten Buche Melito's, welche die Opferung Iſaacs durch Abraham als Typus des Opfers Chriſti darſtellen; es iſt jedoch nicht völlig entſchieden, ob dieſe Fragmente wirklich von Melito abſtammen. Wenn es wahr wäre, was man ehemals behauptete, daß in der vaticaniſchen Bibliothek eine Schrift Melito's über das erſte Buch Moſis vorhanden ſei, ſo könnten jene vier Fragmente leichtlich dieſem Buche angehören. Allein Niemand, auch nicht Angelo Mai, hat die wirkliche Exiſtenz jener angeblichen vaticaniſchen Handſchrift bezeugt. — Ein anderes Buch Melito's, das jedoch in den Verzeichniſſen von Euſebius und Hieronymus genannt iſt, nämlich „der Schlüſſel" oder κλείς wollte man im 17ten Jahrhundert in lateiniſcher Ueberſetzung im Jeſuitencollegium zu Paris, Colleg von Clermont genannt, entdeckt haben. Es iſt dieß ein im Mittelalter geſchriebener Codex, ein erklärendes Wörterbuch der in der Bibel vorkommenden figürlichen Redensarten enthaltend. Allein für's Erſte werden in dieſem Werke Mönche erwähnt, es muß alſo beträchtlich jünger ſein, als Melito, und für's Zweite findet ſich darin ein Wortſpiel zwiſchen hostis und hostia, was deutlich auf einen lateiniſchen, nicht griechiſchen Urheber hinweiſt. Auch werden die bibliſchen Ausdrücke: Auge Gottes, Arm Gottes u. dgl. hier figürlich gedeutet, während der ächte Melito doch Anthropomorphiſt war; und endlich hat ſich auch bei näherer Unterſuchung des Titels gezeigt, daß nicht Melito, ſondern Miletus als Verfaſſer angegeben iſt (vgl. Routh, I, 133. Lumper, hist. theol, crit. III, 13 sq.). — Fälſchlich tragen aber auch noch folgende Bücher den Namen Melito's: 1) das Werk de transitu (vom

Tode) Mariae, das schon in dem sogenannten Gelasianischen Decrete für apokryphisch erklärt wurde (vgl. Corp. jur. can. c. 3. § 55. Dist. XV.); ferner 2) de passione S. Joannis, voll Wundersucht, und erst seit dem zehnten Jahrhundert bekannt, endlich 3) die Apocalypse de Meliton, eine von dem französischen, protestantisch gewordenen Minoriten Pithois verfaßte Satyre auf das Mönchthum. Vgl. Piper, a. a. O. S. 111 ff. [Hefele.]

Melk, berühmtes Benedictinerstift in Niederöstreich. Als der Babenberger Leopold der Erlauchte im J. 984 die Burg Melk (Medilik) den Magyaren entriß, schlug er hier seinen eigenen bleibenden Sitz auf und errichtete ein Stift für weltliche Canoniker. Unter der Regierung seines Sohnes Heinrich I. trug es sich zu, daß der irländische Königssohn Coloman, auf einer Pilgerreise nach Jerusalem begriffen, zu Stockerau auf den Argwohn hin, daß er ein verkappter Kundschafter der Böhmen, Mähren oder Magyaren sei, am 17. Juli 1012 an einem Baume gehenkt wurde. Da indeß an dem Leichnam Colomans zwei Jahre hindurch allerlei wunderbare Erscheinungen sich zeigten, so sah man das begangene Unrecht ein, man verehrte Coloman als hl. Martyrer, und Markgraf Heinrich ließ 1014 den 13. October Colomans noch unverwesene Leiche in feierlichem Zuge in das Stift Melk bringen und hier beisetzen. Einige Jahre hierauf wurde auch die Leiche Gotthalms, eines treuen Dieners des hl. Coloman, der seinen verschwundenen Herrn überall aufgesucht und zuletzt die Kunde von seinem Tode erhalten hatte, von dem Dorfe Mauer (wo Gotthalm starb) nach dem unweit gelegenen Stifte Melk gebracht. Markgraf Adalbert († 1056) schenkte dem Stifte eine ansehnliche Kreuzpartikel, und Markgraf Ernst bereicherte es mit einer Lanze des hl. Mauritius und einem Trinkbecher des hl. Ulrich von Augsburg, und trug überdieß dem Stifte die Herrschaft Weikendorf auf. So vermehrte sich das Ansehen des Stiftes, geweiht dem hl. Petrus und Paulus (wozu man dann auch die Namen des hl. Kreuzes und des hl. Coloman fügte), immer mehr, war es ja auch zugleich sozusagen die Hofkirche der zu Melk residirenden Babenberger, wo sie bis auf Leopold den Heiligen (s. d. A.) ihre Grabstätte hatten, daher auch noch jetzt das Andenken an die hier ruhenden Babenberger alljährlich am 12. October mit einem Trauergottesdienst und mit einer Spende an 100 Arme von dem Stifte feierlich begangen wird. — Eine große Veränderung mit dem Stifte geschah im J. 1089 am Tage des hl. Benedict: statt der frühern weltlichen Canoniker zogen zwölf Benedictiner aus dem Kloster Lambach mit ihrem Abte Sigibold in die Stiftskirche ein, um davon für immer Besitz zu nehmen, wie es Markgraf Leopold III. im Einverständniß mit Bischof Altman von Passau bestimmt hatte. Leopold III. war der letzte Babenberger, der zu Melk seine Ruhestätte fand, indem sein Sohn Leopold (IV.) der Heilige sich eine neue Residenz auf dem Kahlenberg, unweit Wien, erbaute; allein darüber vergaß der Heilige sein theures Melk nicht; hier ließ er sich 1104 in der Stiftskirche zum Ritter schlagen und 1106 trauen, hier betete er oft im Chore mit den Mönchen, dieses Stiftes Einkünfte zu vermehren war seine Freude, auch baute er die Stiftskirche vom Grunde neu auf und bewerkstelligte für das Stift bei dem Papste die Exemption von der bischöflichen Jurisdiction, wozu der Bischof Ulrich I. von Passau gerne die Hand bot. — Es ist hier nicht der Ort, in die Einzelheiten der Geschichte des Stiftes Melk weiter einzugehen, als es der Zweck des Kirchen-Lexicons gestattet. Wer über dieses berühmte Kloster ausführliche und sichere Detailkunde wünscht, lese die erst vor kurzem erschienene: Geschichte des Benedictiner-Stiftes Melk in Niederöstreich, seiner Besitzungen und Umgebungen, von dem Capitular dieser Abtei Ignaz Franz Keiblinger, I. Band, Geschichte des Stifts, Wien 1851 bei Fr. Beck, Universitäts-Buchhandlung. Aus diesem Werke, das alles Lob verdient, mögen hier folgende Notizen eine Stelle finden. Unter dem Abte Erchenfrid († 1163) verfaßte ein Melker-Benedictiner die sogenannte älteste oder alte Chronik von Melk, und Erchenfried selbst ist höchst wahrscheinlich der Verfasser der Acta s. Colomanni M. (s. Keiblinger,

S. 280—281). Abt Conrad I. von Wizzenberg (1177—1203) schrieb die unter seinem Namen bekannte Chronik oder ließ sie doch unter seiner Anleitung von einem Melker-Stiftsherrn zusammentragen (S. 291); damals gab es zu Melk auch schon eine Klosterschule. Der liebreiche Abt Hadmar (1212—1217) verbesserte die Kloster-Infirmerie. Unter dem Abte Walther (1224—1247), der in seinem Siegel an einer Urkunde vom J. 1232 und in einem Gemälde in einer gleichzeitigen Handschrift der Stiftsbibliothek infulirt erscheint, wurde mitten unter Kriegen die Bibliothek vermehrt (S. 335). Papst Alexander IV. sprach 1255 das Kloster von der Verbindlichkeit frei, geistliche Personen, welche mit Empfehlungsschreiben des Papstes oder päpstlicher Legaten versehen, ihren Unterhalt suchten, aufzunehmen und mit Stiftspfründen zu versorgen, außer wenn ein päpstliches Schreiben einen einzelnen Fall ausdrücklich für eine Ausnahme von dieser Provisionsbefreiung erklären würde (S. 342). Papst Bonifaz VIII. ertheilte 1295 dem Stifte die Freiheit, während eines über das Land verhängten Interdictes bei verschlossenen Kirchthüren, ohne Geläute und lauten Gesang und mit Ausschließung der Gebannten oder Interdicirten Gottesdienst zu halten. Am 14. August 1297 verwandelte eine Feuersbrunst das Kloster sammt Kirche und Bibliothek in einen Aschenhaufen. Abt Ulrich II. (1306—1324) rettete durch seine Treue den Herzog Friedrich den Schönen; aber in Folge seiner Anstrengungen für Friedrich kam das Stift nahe daran aus Armuth aufgelöst zu werden: in dieser Noth war es der den Klöstern gewogene Bischof Bernhard v. Passau († 1314), dessen hilfeleistende Vermittlung das Stift erhielt, wofür die dankbaren Melker ihm noch jetzt alljährlich eine Jahresfeier halten (S. 399—400). In Kaufbriefen wird der genannte Abt Ulrich II. auch schon als Fürst betitelt; in der Folge ward der Abt von Melk als Primas der niederösterreichischen Stände und als Präses des Prälatenstandes anerkannt (S. 446—447). Um 1362 schrieb ein Melker-Stiftsherr eine „historia fundationis coenobii Mellicensis“; ein anderer anonymer Melker verfaßte einen Bericht von der Kreuzpartikel zu Melk, und der Melker Stiftsherr Bernhard Truchseß schrieb die Geschichte des sel. Gotthalm (S. 443). Unter Abt Friedrich III. (1371—1378) befand sich das Kloster in so traurigen Umständen, daß Herzog Albrecht III. es zu seiner Administration zog. — Ein bedeutender Wendepunct zum Bessern trat mit den Anordnungen der Constanzer-Synode zur Reform der Klöster ein. Abt Nicolaus Seyringer von Matzen (1418—1425), Reformator auch anderer österreichischer Klöster, führte die Reformation zu Melk ein. Eine besondere Zierde dieses Stifts war damals, außer dem Abte selbst, Peter von Rosenheim, ein Bayer, der sammt dem Abte Nicolaus und einigen andern Teutschen im Benedictinerkloster Subiaco in Italien den ächten Benedictinergeist geschöpft hatte und nun das Stift Melk als Ascet und Schriftsteller verherrlichte, zugleich auch mehrere bayerische Klöster: Tegernsee, Benedictbeuern und Weihenstephan, ingleichen St. Peter in Salzburg reformirte. Unter andern Werken verfaßte er ein „Memoriale roseum sacrae scripturae“ i. e. versificirte Inhaltsanzeige über jedes Capitel der ganzen hl. Schrift; er starb 1440. Der teutsche Dichter Leonhard Peuger war gleichfalls eine Zierde des Stifts (s. Keiblinger S. 485—492). Längere Zeit hielt sich damals in den Jahren 1422, 1423 und 1424 zu Melk der vortreffliche Nicolaus von Dünkelsbühel auf, der eben so fromme als gelehrte Rector der Universität und Canonicus von St. Stephan zu Wien, Abgeordneter des Herzogs Albrecht V. im Concil zu Constanz und Beförderer der Klosterreformation, unterrichtete die jungen Geistlichen in den philosophischen und theologischen Wissenschaften, predigte oft und wirkte durch sein Beispiel wie durch seine Schriften auf die Stiftsgenossen sehr heilsam ein. Nach dem Tode des Abtes Nicolaus Seyringer († 1425), unter welchem Melk ein Vereinigungspunct der Gelehrten Oestreichs und der Centralpunct der Benedictiner-Reform durch Oestreich, Bayern und Schwaben geworden ist, setzte der eifrige Abt Leonhard von Straubing (1425—1433),

zu Straubing in Bayern geboren, das Reformationswerk fort und hatte die Freude, daß auch unter ihm mehrere seiner Stiftsherrn zur Reformation und Vorstandschaft anderer Klöster erkoren wurden. Unter dem Abte Christian Eibensteiner (1433—1451) und dessen Nachfolgern bis gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts leuchteten als Asceten, Schriftsteller und Kloster-Reformatoren die Melker Stiftsherrn Johann von Speyer († 1455), Conrad von Geisenfeld († 1460), Christoph Lieb von Isny († um 1472), Melchior von Steinheim, nachher Abt von Wiblingen († 1474), Wolfgang von Steier († 1491) u. A.; besondere Hervorhebung verdienen Martin von Senging († nach 1483), der unter Anderm, auf der Basler Synode als Notar anwesend, „Tuitiones pro regula s. Benedicti" verfaßte, worin er den Vorschlag mehrerer Basler Väter bekämpfte, die Benedictiner-Reform bloß auf die Beobachtung der drei Gelübde zu beschränken und das Uebrige Alles der Willkür der Klosterprälaten zu überlassen, und Johann Schlittbacher aus Schongau († 1482), Verfasser zahlreicher Schriften, von denen ein bedeutender Theil sich auf die Erläuterung der Regel des hl. Benedict und auf die Ordens-Reform bezieht. (S. l. cit. S. 521—549). — Die sog. Reformation des 16ten Jahrhunderts brachte auch das Stift zu Melk an den Rand des Verderbens. Eingang fand das neue Evangelium zuerst bei den Stiftsunterthanen, obgleich Abt Sigismund Taler (1504—1529) die Annahme der lutherischen Ketzerei unter Strafe der Excommunication untersagte; doch gelang es ihm noch, seine Stiftsherrn im katholischen Glauben sowohl wie auch in treuer Beobachtung der Klosterdisciplin zu erhalten. Aber unter seinen Nachfolgern Placidus Schaffer (1546—1549) und Johann von Schönburg (1549—1552) kommen bereits auch bei den wenigen Capitularen zu Melk Uebertritte unsittlicher Subjecte zum Lutherthume vor (Keiblinger, S. 754), und an wie vielen Gebrechen das Stift unter den Aebten Michael Grien (1555—1564) und Urban I. Perntaz (1564—1587) litt, darüber s. bei Keiblinger, S. 766, 779, 796, 802 ꝛc. Große Hoffnungen setzten sowohl der bessere Theil der Stiftsherrn als auch die Katholiken auf den Abt Caspar Hofmann (1587—1623), zu Ochsenfurt in Franken geboren, einen Freund des Cardinals Klesel (s. d. A.), und man täuschte sich nicht, denn Abt Hofmann gab dem Stifte eine bessere Disciplin, unter ihm blühten die Klosterstudien wieder auf, er suchte, wiewohl vergebens, eine Congregation der östreichischen Benedictinerklöster zu bewirken, betrieb mit Eifer und Erfolg die Herstellung der katholischen Religion bei den Stiftsunterthanen, diente drei Kaisern ununterbrochen als Rath und Klosterrathspräsident und erwarb sich um Oestreich große Verdienste. Sein Nachfolger, Abt Reiner von Landau (1623—1637), aus Paderborn gebürtig, wandelte in Hofmanns Spuren und rief die östreichische Benedictiner-Congregation in's Leben (s. Keiblinger, S. 869); der kirchlichen Wissenschaft hold, schickte er mehrere seiner Stiftsgeistlichen nach Rom in das teutsche Collegium und an die Universität Salzburg. Unter dem Abte Valentin Embalner (1637—1675), einem kleinen Mann von großem Geist, rechtschaffenem Wandel und ausgezeichneter Gelehrsamkeit, zeichnete sich unter den gelehrten Melker Stiftsherrn Ludwig Engel, geboren zu Wagram, Profeß zu Melk 1654, später Professor juris canonici, Regens des erzbischöflichen Seminars und Procanzler der Universität zu Salzburg, † 1674, besonders durch seine oft aufgelegten Werke aus: „Collegium universi juris canonici" und „Manuale parochorum"; sowie dann unter dem patriotischen und trefflichen Abt Gregor Müller (1679—1700) die zwei Stiftsherrn: Anselm Schramb, gest. 1720, Verfasser des „Chronicon Mellicense", und Philibert Hueber, gest. 1725, Herausgeber der „Austria ex Archivis Mellic. illustrata" und anderer Werke (Keiblinger, S. 937). — Mit dem Abte Berthold v. Dietmayr (1700—1739) begann „ein goldenes Zeitalter in der Geschichte unseres uralten Stiftes." Wie Melk einst als ein Seminar von Aebten für viele Klöster glänzte, so wurde es unter Dietmayr ein Seminar von Gelehrten und eine Academie der

östreichischen Geschichte. Siehe hierüber Keiblinger, S. 961 ꝛc. An der Spitze der damaligen Melker Gelehrten standen die Gebrüder Pez. Bernhard Pez, geb. zu Ips 1675, gest. 1735, vorzüglich der Erforschung und Sammlung noch ungedruckter Authoren, Urkunden und anderer Geschichtsquellen sowohl überhaupt als auch bezüglich auf seinen Orden obliegend, unternahm zu diesem Ende auch Reisen durch Oestreich, Bayern, Schwaben und bis nach Frankreich. Die Frucht seiner Forschungen legte er in seinem: „Thesaurus Anecdotorum novissimus“ in 6 Folianten, Augsburg und Gratz 1721—1729, in seiner „Bibliotheca ascetica“ in 12 Octavbänden, Regensburg 1723—1740, und in mehrern andern Werken nieder (s. Keiblinger, S. 966 ꝛc.). Sein jüngerer Bruder Hieronymus Pez, geb. 1683, gest. 1762, hat sich durch die Sammlung der „Scriptores rerum Austriacarum“ in 3 Fol. Leipz. 1721—1745 und andere Schriften sehr verdient gemacht. Besondere Erwähnung verdient auch Martin Kropf († 1779), der Verfasser der „Bibliotheca Mellicensis“, Wien 1747. — Allmählig rückte indeß „dem goldenen Zeitalter“ das eiserne eines heillosen Aufklärungsdespotismus nach, und nahe stund es, daß selbst die geheiligte Gruft der Babenberger sammt ihren Wächtern der josephinischen Reformation zum Opfer gefallen wäre. Wie Schweres dann im gegenwärtigen Jahrhunderte in Folge der französischen Kriege über das Stift kam (Napoleon kehrte öfter zu Melk ein und zeigte sich dem Stifte immer sehr gnädig, denn die Benedictiner, sagte er, haben sich um die Wissenschaften verdient gemacht, und meine Generale haben großentheils bei ihnen studirt), es überstand auch diese Stürme und wird, eingedenk des Lobes, das ihm einst Papst Pius VI., als er bei seiner Reise nach Wien im Stifte übernachtete, bezüglich der genauen Disciplin und eifrigen Pflege der Wissenschaften ertheilte, der heiligen Zwecke seiner Stifter nie vergessen und als östreichisches Nationalheiligthum mit Kloster-Neuburg (s. Neuburg) und andern vielhundertjährigen noch lebendigen Denkmälern der östreichischen Geschichte noch lange blühen. [Schrödl.]

Memento der Lebendigen, der Todten, s. Messe.

Memento mori! = denk' an das Sterben, gedenke des Todes! Der Erste, der diese Ermahnung gibt, ist Gott selber, wenn er 1 Mosis 3, 19 zu dem gefallenen Adam spricht: „Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis du wieder zur Erde zurückkehrest, von der du genommen bist; denn du bist Staub, und wirst wieder zu Staub werden“ und Sirach ermahnt (14, 12): „Bedenke, daß der Tod nicht zögert“ .... ähnlich Cap. 7, 40. Dergleichen Ermahnungen kommen im alten und neuen Testamente noch sehr viele vor, und man sollte glauben, sie wären sehr überflüssig, da wir ja tagtäglich auf unzählige Erscheinungen und Thatsachen stoßen, welche uns den Gedanken an den Tod recht lebhaft in's Gedächtniß zurückrufen. Doch der Mensch vergißt nur zu leicht diese Ermahnung und die ihr zu Grunde liegende Wahrheit; während aber Viele Alles, was sie an den Tod erinnern könnte, ängstlich vermeiden, gab und gibt es auch solche, welche in tiefer Lebensweisheit das Memento mori auf verschiedene Weise sich zu Gemüthe führen. Philipp, König von Macedonien, gab seinem Kammerdiener den Auftrag, ihm jeden Morgen bei'm Aufstehen zuzurufen: „König! du bist ein sterblicher Mensch; lebe also des Todes eingedenk.“ Aelian. I. 8. und Ptolomäus, König von Aegypten, hatte immer einen Todtenschädel neben sich liegen, um nie des Todes zu vergessen. Daß wir die gleiche Sitte in allen Zeiten bei einzelnen Christen treffen, ist allbekannt. Die Weisen Aegyptens pflegten kleine Todtenbeine (entweder wirkliche oder aus Elfenbein nachgebildete) bei sich zu tragen, und wenn sie einander begegneten, dieselben sich gegenseitig zum Gruße zu zeigen. Radzivil. ep. 1. Am leichtesten vergißt der Mensch das Memento mori! wenn er zu hohen Ehrenstellen gelangt; aber auch bei solchen Gelegenheiten kam es vielfach zum Rechte. Wenn z. B. ein römischer Feldherr einen Triumphzug hielt, so mußte ihm ein Diener von rückwärts öfters zurufen: „Vergiß nicht, daß du ein sterblicher Mensch bist!“ und zur Zeit des

Johannes Eleemoſinarius (ſ. d. A.) war bei der Krönungsfeier eines Kaiſers die ernſte Ceremonie üblich, daß, während der gekrönte Kaiſer in aller Pracht und Herrlichkeit auf dem Throne ſaß, und die Huldigungen empfing, auch die Steinmetzen, die ſich mit Verfertigung von Grabmonumenten beſchäftigten, vor den Monarchen hintraten, und ihm fünf verſchiedenfarbige Stücke Marmor vorlegten mit der Frage: welches Stück Sr. Majeſtät am beſten gefalle, um nach der getroffenen Auswahl das Grabdenkmal des neuen Kaiſers zu verfertigen. Damit wollte man den Kaiſer aufmerkſam machen, daß er auch ein ſterblicher Menſch ſei, und jetzt ſchon mitten in der Fülle der Macht und des Glanzes an ſeinen Tod denken ſolle, um ein guter und gerechter Regent zu werden. Leont. in vita S. Joann. Ebenſo wird dem Papſte noch heutzutage bei ſeiner Krönung der Gedanke an den Tod und das Ende aller irdiſchen Herrlichkeit dadurch nahe gelegt, daß ſich ein Ceremonienmeiſter dem hl. Vater nähert, an der Spitze eines ſilbernen Stabes ein Büſchel Werg befeſtigt hält, daſſelbe ſofort an einer von einem Cleriker getragenen Kerze anzündet, und, indem er ſein Knie beugt und das angezündete Werg in die Höhe hält, die ſinnreichen Worte ſpricht: „Heiliger Vater! ſo vergeht alle Herrlichkeit der Welt!“ Wer erinnerte ſich endlich nicht des Aſchermittwochs, wo die Kirche ihren Gläubigen das Memento mori in beſonders feierlicher Weiſe zuruft in den bekannten Worten: „Memento homo, quia pulvis es, et in pulverem reverteris“? Beſonders aber ſind es zwei Orden in der Kirche, die Carthäuſer und die Trappiſten (ſ. dieſe Art.), über deren Lippen ſo zu ſagen kein anderes lautes Wort kommt bei der Begegnung, Unterhaltung, Begrüßung ꝛc. als das „Memento mori!“ Die Trappiſten haben auch in ihrem Garten immer ein offenes Grab, gewiß ein lauter Prediger des Memento mori! Das Sprüchwort: „Schau öfters in's Grab hinab, und du wirſt einſt leicht darin liegen“, iſt in ſeinem erſten Theile nur eine Paraphraſe des Memento mori und drückt denſelben Gedanken concis aus, den z. B. der hl. Auguſtin alſo ausſpricht: „Der Gedanke an den Tod jagt heilſame Furcht ein und heftet wie ein Nagel die Regungen der Fleiſchesluſt an das Kreuz der Abtödtung“. Vrgl. Schmid, hiſtoriſcher Katechismus Bd. 3. [Fritz.]

Memoria bedeutet in dem Sprachgebrauche der Kirchenväter, namentlich des hl. Auguſtin, eine zum Gedächtniß eines Martyrers oder ſonſt eines Heiligen, oft über deſſen Grab, erbaute Kirche oder Capelle. Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. Bd. VII. S. 323. IX. S. 187. 206. XI. S. 377. und die Art. Bethaus, und Martyrer.

Memphis, ſ. Noph.

Menäen, ſ. Martyrologien.

Menahem (מְנַחֵם, LXX. *Μαναήμ*, Vulg. Manahem), König von Iſrael (ſ. Hebräer IV. 909. 911), war ein Sohn Gadis, wahrſcheinlich oberſter Anführer des iſraelitiſchen Heeres und als ſolcher bei demſelben beliebt. Daraus erklärt ſich wenigſtens am leichteſten die Art, wie er ſeinen Vorgänger Sallum, nachdem derſelbe nur einen Monat lang auf dem Thron geweſen, ſtürzen und ſelbſt den Thron beſteigen konnte (2 Kön. 15, 14). Seine Regierung war wie die ſeiner Vorfahren antitheokratiſch. „Er that, was böſe war in den Augen Jehova's, und wich nicht von den Sünden Jerobeam's, des Sohnes Nebat's, welcher Iſrael zur Sünde verleitet hatte, alle ſeine Tage“ (2 Kön. 15, 18). Während ſeiner Regierung geſchah es zum erſten Male, daß die Aſſyrier unter ihrem König Phul einen feindlichen Heereszug gegen Iſrael unternahmen, ſich jedoch durch Geld befriedigen ließen. Für 1000 Talente Silbers, zu welcher Summe jeder Mann in Iſrael 50 Schekel beitragen mußte, wurde Phul aus einem Gegner ein Freund Menahems. Was den Aſſyrier zu jenem Zuge veranlaßt habe, iſt unbekannt; vielleicht der Feldzug Menahem's gegen Thopſakus (2 Kön. 15, 16), oder, wie manche glauben, eine Hilfe ſuchende Einladung von Seite Menahem's, um durch die aſſyriſche Macht den eigenen Thron zu befeſtigen. Letzteres ſcheint jedoch den Schrifttext gegen ſich zu haben;

denn das נָשָׂא mit -עַל bezeichnet ein feindliches Heranziehen (V. 19), und die Ausbezahlung der 1000 Talente hatte den Abzug der Assyrier zur Folge (V. 20). Vgl. Keil, Commentar über die Bücher der Könige S. 460. f.

Menander, Sectenstifter, Schüler des Simon Magus, und wie dieser aus Samaria gebürtig, war einer jener ältesten Gnostiker, die noch mit den Aposteln selber in Berührung kamen und vor denen diese so nachdrücklich warnen. Im Ganzen entfernte sich Menander wenig von den Fußstapfen seines Lehrers. Simon Magus gab sich für eine Menschwerdung des schaffenden Weltgeistes, und so wollte auch Menander Gottmensch sein; Simon Magus spielte den Messias, ingleichen auch Menander, und dieser ertheilte seinen Anhängern eine Taufe, durch welche sie unsterblich werden sollten. Auch als Zauberer wird Menander wie sein Lehrmeister dargestellt. Beide, wie auch der gleichzeitige samaritanische Sectenstifter Dositheus (s. d. A.) hinterließen kleine Secten, die bis in's sechste Jahrhundert fortlebten. Mit Unrecht hat man aber diese Seeten den christlichen beigezählt, da sie doch gar nichts Christliches an sich hatten, sondern, theilweise durch das Christenthum veranlaßt, sich Christo und dem Christenthum gegenüberstellten; leicht begreiflich ist es jedoch, daß die Simonianer und Menandrianer von den Heiden oft mit den Christen verwechselt wurden, wie ja von ihnen auch Juden und Christen oft miteinander vermengt wurden. Uebrigens suchten sich die Anhänger dieser Seeten, besonders nachdem das Christenthum herrschende Religion geworden war, in die christliche Kirche wirklich einzuschleichen, theils um sich zu verbergen, theils um Andere zu sich hinüberzuziehen. Ueber Menander und seine Seete siehe Justin (Apol. I.), Irenäus (adv. haer. I. 23), Tertullian (de an. c. 50), Eusebius (hist. eccl. I. 3. c. 26), Epiphanius (haer. 22). Vgl. die Art. Gnosis, Dositheus, Simon Magus. [Schrödl.]

Mendog (Mendowe) s. Jagello.

Menelaus, der Nachfolger des Jason im Hohenpriesterthum. Er war von diesem nach Antiochien geschickt, um, außer andern Aufträgen, auch dem König Antiochus Epiphanes die Summen zu überbringen, wofür Jason das Hohepriesterthum erkauft hatte, benutzte aber diese Gelegenheit, um sich selbst in die Gunst des Königs zu setzen, bot 300 Talente mehr als Jason, und wurde wirklich zum Hohenpriester ernannt, worauf Jason zu den Ammonitern entfloh (170 v. Ch.). Menelaus war nach Jos. Ant. 12, 4. 5. ein Sohn Simon's des Gerechten und Bruder Onias III. und führte auch den Namen Onias V.; aber einem Mitgliede der rechtmäßigen hohenpriesterlichen Familie hätte Jason wohl schwerlich eine so gefährliche Gesandtschaft übertragen, und 2 Macc. 4, 23. wird Menelaus ausdrücklich ein Bruder des Simon von Benjamin (s. ib. 3, 4) genannt. Da er trotz des Mahnens des Commandanten Sostratos von Jerusalem die versprochene Summe nicht zahlte, so wurden beide nach Antiochien beschieden, und Lysimachus, der Bruder des Menelaus (s. d. A.) trat an seine Stelle. Menelaus benützte zu Antiochien die Abwesenheit des Königs, der einen Aufstand in Cilicien dämpfte, um den Stellvertreter desselben, Andronicus, durch Bestechung zur Ermordung des rechtmäßigen Hohenpriesters Onias III. zu bewegen, der ihn des Tempelraubs beschuldigte. Antiochus ließ dafür bei seiner Rückkehr den Andronicus hinrichten, Menelaus blieb ungestraft. Während der Abwesenheit des Menelaus von Jerusalem brachen dort Unruhen aus (s. d. A. Lysimachus); er wurde zu Tyrus bei Antiochus als Anstifter derselben angeklagt, brachte es aber durch Bestechung des Ptolemäus, des Sohnes des Dorymenes, dahin, daß er selbst freigesprochen und seine Ankläger zum Tode verurtheilt wurden. Er kehrte darauf im J. 166 nach Jerusalem zurück. Sein Vorgänger Jason drang bald darauf auf ein falsches Gerücht hin, der König sei auf einem Zuge nach Aegypten gefallen, in Jerusalem ein und zwang den Menelaus, sich in die von den Syriern besetzte Burg zurückzuziehen. Jason's Unternehmen mißlang und hatte zur Folge, daß Antiochus nach seiner Rückkehr aus Aegypten zu Jerusalem ein schreckliches Blutbad anrichtete; Menelaus stand dabei, wie immer, auf der Seite der Syrier, führte den König selbst

in den Tempel und behielt ſeine Würde (2 Macc. 5.). Nach dem Tode des Antiochus Epiphanes (ſ. d. A.) ſetzte er ſein verrätheriſches Treiben fort: er begleitete das Heer, welches Lyſias (ſ. d. A.), der Vormund des jungen Königs Antiochus Eupator, gegen Jeruſalem führte; Lyſias aber bewog auf der Rückkehr von Jeruſalem den König, den Menelaus als den Anſtifter alles Unheils, welches die Kriege zwiſchen Syrien und Judäa angerichtet hatten, hinrichten zu laſſen; er wurde zu Beröa in Syrien von einem Thurme in einen Haufen Aſche hinabgeſtürzt (162); „eine paſſende Vergeltung für ſeine Verbrechen gegen den Altar Gottes, deſſen Feuer und Aſche heilig iſt“, bemerkt dazu der Verfaſſer des zweiten Buchs der Maccabäer (2 Macc. 13. cf. Joſ. Ant. 12, 15). Ob auch 2 Macc. 11, 29. 32. unſer Menelaus gemeint iſt, iſt zweifelhaft; jedenfalls ſcheint er nicht eine geeignete Perſon geweſen zu ſein, um mit den Juden, denen er ſo verhaßt war, Friedensunterhandlungen anzuknüpfen. [Reuſch.]

Menius, Juſtus, ein Theologe der augsburgiſchen Confeſſion, wurde zu Fulda im J. 1494, nach Andern 1499 geboren. Nachdem er zu Wittenberg Philoſophie und Theologie ſtudirt hatte, ward er Diacon zu Mühlberg, ſpäter wurde er zum Pfarrer in Erfurt, und im J. 1546 von dem Senate zu Gotha zum dortigen Superintendenten gewählt. Im J. 1527 nahm er mit Melanchthon und Andern an der Kirchenviſitation in Thüringen, ſowie 1536 an der Concordie der oberländiſchen Theologen mit den ſächſiſchen Antheil. In der Frage des Leipziger-Interims (ſ. d. A.) ſtand er auf der Seite derjenigen Theologen, welche ſich gegen daſſelbe erklärten. Bald darauf wurde er in die Oſiandriſchen Streitigkeiten verwickelt. So gab er die drei Cenſuren der fürſtlich-ſächſiſchen Theologen auf das Bekenntniß und eine eigene Schrift „gegen die alchymiſtiſche Theologie“ Oſianders (ſ. d. A. Oſiander) heraus. Im J. 1553 wurde er von dem ein Jahr vorher ſeiner Haft entlaſſenen ehemaligen Churfürſten von Sachſen mit einigen andern Theologen nach Königsberg geſchickt, um die genannten Religionsſtreitigkeiten auszugleichen und die Oſiandriſten zu bekehren. Da aber dieſe ſächſiſchen Theologen, wie Planck ſagt, „ein wahres Ketzergericht anſtellten und ſich herausnahmen, was ſich bis jetzt ſelbſt noch nicht der Papſt herausgenommen hatte“, ſo hatten ihre Bemühungen nicht nur keinen Erfolg, ſondern die Verwirrung wurde durch dieſelben nur noch vergrößert. Nach ſeiner Rückkehr gerieth Menius mit Amsdorf (ſ. d. A.) in Streit, welcher ihn, da er der Verdammung Majors (ſ. d. A.), als eines Ketzers, nicht beitreten wollte, bei ſeinem Herzoge als einen Majoriſten denuncirte, der in allen ſeinen Predigten die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit vortrage. Nachdem er ſich die unwürdigſten Proceduren hatte gefallen laſſen müſſen, wurde er, ſo grundlos auch die Denunciation war, von ſeinem Amte ſuſpendirt; man verbot ihm die Kanzel zu betreten, und nahm ihm, wie ſchon früher, abermals ein Handgelübde ab, daß er vor Ausgang der Unterſuchung nicht entfliehen wolle. Er wurde nun vor eine Synode nach Eiſenach citirt, wo er, nachdem er ſich zuvor auf genügende Weiſe über ſeine Orthodoxie erklärt und nachdem Alles für ihn einen günſtigen Ausgang nehmen zu wollen geſchienen hatte, dennoch auf Amsdorfs Bemühen hin einen Aufſatz unterſchreiben mußte, welcher auf die kränkendſte Weiſe ſo abgefaßt war, daß die Unterſchrift die Form eines Widerrufs bekommen ſollte. Da nun Amsdorf auch nachher immer noch gegen Menius bei dem Hofe intriguirte, ſo verließ der letztere im J. 1557 Gotha und begab ſich nach Leipzig, wo er wahrſcheinlich auf Melanchthons Empfehlung eine Predigerſtelle erhielt, aber ſchon im folgenden Jahre ſtarb. — Von den Schriften des Menius waren mehrere gegen Flacius und Oſiander gerichtet, z. B. „die Verantwortung auf M. Flacii Illyrici giftige und unwahrhafte Verläumdung und Läſterung“, 1557. „Bericht der bittern Wahrheit auf die unerfindlichen Auflagen des M. Flacii Ill. und des Herrn Niclas von Amsdorf“, 1558. „Von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, wider die neue alchymiſtiſche Schrift Oſianders“, 1552. Andere Schriften von ihm ſind: „comment. in lib. Samuelis et acta Apostolorum“, 1531; „de exor-

cismo in Baptismo", 1551, (welche Abhandlung auch in's Schwedische überſetzt wurde); „Geiſt der Wiedertäufer", 1544 u. ſ. w. Zu erwähnen ſind auch ſeine Schrift „von der Vorbereitung zum ſeligen Sterben" und ſeine Predigt „von der Seligkeit" (1556), aus welcher Amsdorf folgende Sätze auszog und als Beweis der Heterodoxie ihres Verfaſſers anführte: „daß diejenigen, welche ſelig werden wollen, immerdar büßen und ihr Leben in ſteter Buße hinbringen müſſen; daß der hl. Geiſt in den Gläubigen anfahe Gerechtigkeit und Leben, ſo lange wir in dem ſündigen Fleiſche wandeln, zwar ganz ſchwach und unvollkommen, aber doch zur Seligkeit vonnöthen ſei und künftig nach der Aufſtehung vollendet werde; daß denjenigen, ſo ohne alle Geſetz und Werke allein durch den Glauben an Chriſtum ſelig geworden ſind, doch vonnöthen ſei, ſich vorzuſehen und zu hüten, daß ſie die Seligkeit, ſo ihnen ohne alles Verdienſt aus Gnade widerfahren iſt, durch öffentliche Sünde wider Gott und ihr Gewiſſen nicht wiederum verlieren, ſondern ſie vielmehr in reinem Herzen, gutem Gewiſſen und ungefärbtem Glauben erhalten und darin beſtehen und bleiben mögen." Daß dieſe Sätze die Urſache und der Gegenſtand der Verfolgung ſein konnten, beweiſt, wie ſehr wenigſtens ein großer Theil der lutheriſchen Theologen (die fanatiſche, flacianiſche Partei (ſ. Flacius), welche die extremſten Sätze Luthers in ihrer ganzen Schroffheit feſthalten und durchführen wollte, von dem Geiſte der ächten chriſtlichen Sittenlehre abgewichen war. Ueber Menius vrgl. Adami, vitae germanorum theologorum. Heidelb. 1620. 319. sq. Salig, „vollſtändige Hiſtorie der Augsb. Conf. und derſelben zugethanen Kirche", an vielen Stellen des 1. und 2. Bandes, beſonders aber im 3. Bande S. 46. ff. 376. ff., wo auch ſämmtliche Schriften des Menius verzeichnet ſind. Planck, „Geſchichte der Entſtehung der Veränderungen und der Bildung unſers proteſt. Lehrbegriffs". IV. 345. ff. 398. ff. 512. ff. [Briſchar.]

Mennas, geboren zu Alexandrien, Vorſteher des großen Krankenhauſes zum hl. Samſon zu Conſtantinopel, beſtieg im J. 536 durch die Wahl des Kaiſers Juſtinian und des Clerus den Patriarchalſtuhl dieſer Stadt, nachdem der Monophyſit Antimus I., welcher ſeinen biſchöflichen Sitz in Trapezunt verlaſſen und die Patriarchalwürde an ſich geriſſen hatte, vom damals in Conſtantinopel anweſenden Papſt Agapet abgeſetzt worden war. Dieſer ertheilte auch am 13. März dem neu erwählten Patriarchen die biſchöfliche Weihe, und Mennas war der erſte unter den orientaliſchen Patriarchen, welcher von einem römiſchen Papſte zum Biſchofe conſecrirt worden war. Dieß Alles berichtete Agapet jenen Biſchöfen, welche mit dem abgeſetzten Antimus in Verbindung ſtanden und ertheilte der tiefen Wiſſenſchaft, dem unbeſcholtenen Lebenswandel und dem unermüdeten Eifer des neuen Patriarchen großes Lob (Labb. T. V. Concil. col. 47. sq. Vgl. Baronii Annal. ad ann. 536. n. 27, Pagi, Critica ad ann. 536. n. 6.). Ruhig verwaltete der fromme und raſtlos thätige Mennas die Kirche von Conſtantinopel, bis beim Wiedererwachen des Dreicapitelſtreites (ſ. d. A.) der drängende Sturm auch ihn mit ſich fortriß. Der monophyſitiſch geſinnte und rachſüchtige Theodorus Askidas, Biſchof von Cäſarea in Cappadocien, wußte den Kaiſer Juſtinian zu bewegen, daß er gegen die drei Capitel zuerſt das ſog. theologiſche Edict (544) und ſpäter das neue Edict (551) veröffentlichte und beiden durch Gewaltthätigkeit Geltung zu verſchaffen ſuchte. Der bedrohte Mennas unterzeichnete die Edicte, Papſt Vigilius aber, ob er gleich dem erſten mit der Clauſel: „ganz ohne Beeinträchtigung des Concils von Chalcedon und daß der Streit dadurch endlich beigelegt werde", beigetreten war, verweigerte ſpäter, ſich ermannend, ſtandhaft gegen den drängenden Kaiſer die Billigung der Edicte, ſetzte den Biſchof Theodorus Askidas ab und ſchloß den Patriarchen Mennas und die gleichgeſinnten Biſchöfe von der Kirchengemeinſchaft aus (14. Aug. 551. Baronii Annal. ad ann. 551. n. 6. sq.). Jetzt fand Mennas Gelegenheit, ſeine Liebe zum Frieden und ſeine kirchliche Geſinnung zu zeigen und durch Anerkennung des päpſtlichen Urtheilsſpruches wieder gut zu machen, worin er früher durch Schwäche gefehlt hatte. Er unterwarf ſich unbedingt dem römiſchen Stuhle

und erklärte mit mehreren Bischöfen schriftlich, daß sie die vier allgemeinen Concilien, auf denen die Päpste durch ihre Legaten oder Vicarien den Vorsitz geführt hätten, und die Anordnungen des römischen Stuhles, welche den Glauben beträfen und die Synoden bestätigten, annehmen und die kaiserlichen Decrete mißbilligten (Harduin. III. 10. Labb. V. 338). Mennas erlebte nur mehr wenige ruhige Tage, er starb im August des J. 552, nachdem er 16 Jahre und 6 Monate die Kirche von Constantinopel regiert hatte. Sowohl die Lateiner im Martyrologium am 25. als auch die Griechen im Menologium am 24. August verehren ihn als Heiligen (Martyrol. Rom. ad 25. Augusti, Menologium ad 24. Aug. bei den Bollandisten mens. Aug. I. 667. Daselbst ist auch ausführlich das Leben des hl. Mennas die 25. Aug. bearbeitet und gedrängt in Tom. I. mens. Aug. p. 65—67). [G. Tinkhauser.]

Menno und die Mennoniten. Menno (Simon's Sohn, daher: Menno Simonis) ist 1505 zu Witmarsun bei Franecker in Friesland geboren. Mit einer ziemlich dürftigen allgemein wissenschaftlichen und theologischen Bildung trat er in den geistlichen Stand und wurde im J. 1528 Kaplan in Pinningen in Westfriesland. Unfähig, in der allgemeinen religiösen Bewegung die Selbstständigkeit des Urtheils zu bewahren, blieb ihm gleich so vielen Andern nichts übrig, als ihr zu folgen. Er fing an die Gegenwart Christi im hl. Abendmahle zu bezweifeln, obwohl er, wie er in seinem „Ausgang aus dem Papstthum" naiv gesteht, damals in der hl. Schrift noch sehr wenig bewandert war. Jetzt erst las er fleißiger in ihr, daneben auch in Luther's, Buzer's und Anderer Schriften, und fand alsbald, „daß wir betrogen wären durch Götzendienst (hl. Messe), falsche Taufe und Abendmahl". Er predigte gegen diese Entstellungen des reinen Wortes, blieb aber gleichwohl noch in seiner Kirche. Als die Wiedertäufer in Münster (1533) zu wüthen anfingen, sah er in dem ganzen Unwesen nicht so fast Irrthümer, als vielmehr einen der guten Sache schädlichen Fanatismus. Nach gewaltsamer Unterdrückung der Unruhen in Münster (1535) wandten sich theils einige dabei Betheiligte, wie die Gebrüder Philipps und David Joris, theils Solche, welche von Anfang gegen das Unwesen in Münster gewesen waren, an Menno als an einen „evangelischen Prediger, der schon Vielen die päpstlichen Gräuel enthüllt habe" (Ausgang aus dem Papstthume S. 55) und drangen in ihn, an die Spitze der gemäßigten Wiedertäufer zu treten. Dieß führte 1536 seinen öffentlichen „Ausgang aus dem Papstthum" herbei. Ubbo Philipps ertheilte ihm auf's Neue die Taufe. Mit der größten Hingebung widmete er sich nun durch Schriften und Predigten den Taufgesinnten in Friesland, Gröningen, Geldern, Holland, Brabant, Holstein und Westpreußen, und wurde daher von ihnen als Lehrer und Oberhaupt anerkannt. Da aber Menno selbst zu wenig theologisch gebildet und die Taufgesinnten für weitere dogmatische Entwicklung zu wenig befähigt waren, so kam es außer der Aufnahme einiger katholischer Dogmen aus dem frühern Standpuncte Menno's zu nichts Anderm, als zu einer Milderung der fanatischen Wiedertäuferei in einen idealisirend-mystischen Separatismus, der jedoch, wie ohne festen dogmatischen Haltpunct so auch ohne wahrhaft vereinigende Kraft war, und ein Zerfallen in mehrere Parteien schon bei Lebzeiten Menno's nicht verhindern konnte. — Menno lehrte: die Sünde Adam's erbt sich fort, ihre Folge ist der Tod; der Einzelne aber wird nur wegen seiner eigenen Sünden, nicht in Folge der Erbsünde verdammt. Menno legt ein großes Gewicht auf die Freiheit, deren Bedeutung daher auch in seiner Rechtfertigungslehre zur Geltung kommt, wenn er diese nicht bloß durch Glauben, sondern auch durch Gehorsam zu Stande kommen und den Glauben in guten Werken (besonders in Ertheilung von gutem Rath, Almosenspendung und Krankenbesuch) als Zeugnissen und Früchten des Glaubens thätig sein läßt. Der rechtfertigende Glaube wandelt das Herz um, er macht aus einem Ungerechten einen wahrhaft Gerechten. Nur zwei Sacramente, die Taufe, jedoch nur für Erwachsene, die glauben und bußfertig sein können, und das Abendmahl hat Christus eingesetzt. Den Kindern hat er ohne Taufe das Himmelreich verheißen. Die Sacramente sind äußere,

ſinnliche Handlungen, welche die ununterbrochen von Chriſtus ausgehende heiligende Kraft nur anzeigen und verſinnbilden, nicht aber mittheilen. Eine nothwendige Ceremonie iſt die Fußwaſchung reifender Brüder, die Kirche iſt die Fortpflanzung des Reiches Chriſti, ſie hat Aelteſte und Lehrer des Worts, die durch die Händeauflegung der Aelteſten confirmirt werden. Im weitern Sinne gehören zur Kirche, zum Bunde Gottes alle Erlöſten. Bußfertige ſind in die Kirchengemeinſchaft wieder anzunehmen. Die Obrigkeit iſt von Gott. Wir ſind ihr Ehre und Gehorſam ſchuldig in Allem, was nicht dem Worte Gottes zuwider iſt. Krieg und Eide ſind den Chriſten unbedingt verboten. Dieſe Lehren hat Menno in dem im J. 1539 herausgegebenen Fundamentbuche vom rechten chriſtlichen Glauben (deſſen Hauptinhalt bei Schyn, historiae Menonnitarum plenior deductio p. 140—145) dargelegt. Sie fanden aber von Anfang an unter den Taufgeſinnten ſelbſt Gegner, Battenburg und ſein Anhang redeten noch immer von Ergreifung des Schwertes Eliä, Ausrottung der Gottloſen und Errichtung eines neuen Reiches der Gläubigen, während David Joris (ſ. Joriſten) zwiſchen ihm und Menno vermittelnd meinte, es werde dereinſt die Zeit kommen, wo alle Fürſten der Erde ihre Kronen freiwillig niederlegen, bis dahin aber ſeien ſie zu dulden und die Gläubigen hätten ihnen zu gehorchen. Andere Differenzen entſtanden über Menno's Lehre von der Menſchwerdung des Sohnes, über das Verbot der Eheſcheidung, die von Menno im J. 1547 auf der Verſammlung zu Emden nur vorübergehend ausgeglichen wurden und ihn zur Herausgabe mehrerer kleinern Schriften (bei Schyn l. c. S. 162. ff.) veranlaßten. Eine dauernde Spaltung führten die hierauf entſtandenen Streitigkeiten über die Gültigkeit des Kirchenbannes herbei, denn ſie hingen mit der Anerkennung oder Verwerfung der frühern fanatiſchen Richtung zuſammen. Menno ſprach ſich in zwei Sendſchreiben (bei Schyn l. c. S. 152. 157) für Beibehaltung des Bannes in ſchwerern Fällen, jedoch erſt nach dreimaliger Ermahnung, übrigens auch für Wiederaufnahme der Bußfertigen aus, konnte aber die Lostrennung der „harten Banners“ (Fläminger und Weſtfriesen) von der mildern Partei (Deutſche und Oſtfrieſen) nicht verhüten; ja, im J. 1557, als die Sache auf einer zahlreichen Verſammlung zu Straßburg wieder angeregt worden war, ließ ſich der ſchwache Menno durch Dietrich Philipps zu der ſtrengern Anſicht fortreißen, wornach auch auf geringere Vergehen die Strafe des Bannes geſetzt war, die Gemeinſchaft mit den Mennoniten in Mähren, der Schweiz, Schwaben und im Breisgau wurde (1559) ganz aufgehoben. Dieſe ſahen auch in den beſtellten Vermahnern und in Anderm eine Rückkehr zum Papſtthum. Menno überlebte dieſe Spaltung nicht lange; er ſtarb im J. 1561 zu Oldeslo im Holſteiniſchen, auf dem Landgute eines Edelmannes, der dem auch von vielen Taufgeſinnten verfolgten Manne eine Zufluchtsſtätte gegeben hatte. Seine und ſeiner Anhänger Lage war auch dadurch ſtets eine ſehr bedrohte, weil man die Vorſtellung von den münſteriſchen Gräueln von Seite der katholiſchen Kirche, wie der Lutheraner und Reformirten immer noch auf die Taufgeſinnten überzutragen pflegte, wie denn noch in der Concordienformel die Wiedertäufer neben Schwenkfeldianern und Arianern als Ketzer bezeichnet werden, weßhalb in Mähren, Preußen und in der Schweiz viele als Feinde der öffentlichen Ordnung hingerichtet wurden (ſo auch David Joris den 23. Aug. 1556 zu Baſel, wo er ſich ſeit 1544 unter dem Namen Johann von Brück aufgehalten hatte). Mehrere Schriften Menno's (bei Schyn l. c. S. 170—172), namentlich der „Ausgang aus dem Papſtthum“ waren der Widerlegung jener ſich ſtets wiederholenden Beſchuldigung gewidmet und noch der Mennonite Schyn widmet dieſem Gegenſtande in der historia Mennonitarum. Amstelod. 1723. S. 131. ff. ein eigenes Capitel, in welchem er die Mennoniten wegen ihrer Verwerfung der Kindertaufe nur als die durch die Waldenſer (?) vermittelte Fortſetzung der erſten Chriſten bezeichnet. — Die ſchon erwähnten Differenzen der Taufgeſinnten fixirten ſich in dem Gegenſatze von Feinen oder Flammingern und Weſtfrieſen und Groben oder Waterländern und Oſtfrieſen.

Jene hielten ſtreng an der alten Ordnung und wurden, weil ſie die gänzliche Untertauchung (Onderdompeling) für nöthig hielten, auch Dompelers genannt, während ſich dieſe mancherlei Milderungen erlaubten. Welche Pedanterie ſich durch das Ganze hindurchzog, zeigte ſich gerade in dem Momente recht augenſcheinlich, als beide Theile zweien ihrer Lehrer, Johann Willems und Lubbert Gerrits (Gerardi) eine Entſcheidung durch Compromiß übertragen hatten (1567). Der Ausſpruch lautete dahin: beide Theile ſollten auf die Kniee fallen, ſich um Verzeihung bitten und dann in brüderlicher Liebe und Eintracht leben. Die Waterländer knieten zuerſt, bekannten ihre Schuld, baten um Verzeihung und ſtanden wieder auf. Als aber nun auch die Flamminger niedergekniet waren und wieder aufſtehen wollten, erklärte Willems, ihr Ausſpruch gehe dahin, daß die Flamminger nicht von ſelbſt aufſtehen, ſondern mit der Hand aufgerichtet werden ſollten. Dieß deuteten die Letztern dahin, als ſollten ſie künftig zu keinem Amt in der Gemeinde gewählt werden, widerriefen daher ihre Abbitte und verwarfen den ganzen Compromißentſcheid. Die Trennung war größer, als zuvor. Allmählig ſtellte ſich aber doch wieder das Bedürfniß nach feſterer Vereinigung heraus und führte zur Abfaſſung von ſymboliſchen Schriften hin. Das erſte iſt das waterländiſche, von Johann Ries und Lubbert Gerardi im J. 1580 verfaßt. Dieſem folgte das von Outerman, Mennonitenlehrer zu Harlem, im J. 1626 verfaßte, das 19 andere Lehrer unterſchrieben. Es wurde den Generalſtaaten überreicht und verſchaffte den Mennoniten in den Niederlanden Gewiſſensfreiheit. Nachdem einmal das Einheitsgefühl durch dieſe Symbole erſtarkt war, bewirkte es in weiterer Ausdehnung auch die Vereinigung der bisher getrennten Parteien. Von der Amſterdamer Gemeinde ging die Anregung aus: ob denn, ſo fragten ſie in einem Circularſchreiben (1627), das ſichere Kennzeichen der Kinder Gottes, der in Liebe thätige Glaube den Flammingern oder Waterländern abgeſprochen werden könne? durch welche Worte der hl. Schrift es verboten ſei, daß beide Theile Frieden machten? Dieſem Schreiben folgte 1629 die ſog. Präſentation, durch welche alle zerſtreuten Kinder Gottes ernſtlich zur Einigkeit aufgefordert wurden. Dieſe Schreiben der Amſterdamer Mennoniten erhielten den Namen: Oelzweig des Friedens und wurden auf einer Verſammlung zu Amſterdam (1630) von den vereinigten Frieſen und Teutſchen angenommen. Dieß die dritte ſymboliſche Schrift, zu welcher bald darauf (1632) als die Frucht einer Dordrechter Synode die vierte kam, durch welche ſich die Parteien noch mehr einigten. Den Schluß bildet die im J. 1664 zu Leyden abgehaltene große Verſammlung von Lehrern und Diaconen der vereinigten Flamminger, Frieſen und Teutſchen, welche die ſeit 1626 erſchienenen Bekenntnißſchriften als ſymboliſche Bücher anerkannten. Ihre Verſchiedenheit iſt unbedeutend, weil ſie nur den Zweck hatten, die Differenzen über Bann und Kirchenzucht mehr durch Umgehung oder gegenſeitiges Nachgeben, als durch beſtimmte Begriffe aufzuheben (vgl. Schyn, l. c. c. IV. S. 78—115). Aber eben dieſe Principloſigkeit führte alsbald zu neuen Gegenſätzen, als es ſich um die Aufrechthaltung der Symbole handelte. Dem Weſen eines kirchlichen Symbols entgegen meinten Einige, daß Jeder, welche dogmatiſchen Anſichten er auch habe, wenn er nur die hl. Schrift annehme und fromm lebe, in die Gemeinſchaft aufgenommen werden könne — die remonſtrantiſch Geſinnten, von ihrem Haupte, einem Arzte zu Amſterdam, auch Galeniſten genannt; ihre Gegner hießen von ihrem Anführer, dem Arzte Apoſtool in Amſterdam, die Apoſtoolen. Jene hatten zugleich eine ſocinianiſche Lehre von Gott und Chriſtus, und für dieſe gerade ſollte Raum geſchaffen werden, während die Apoſtoolen an der Lehre Menno's über Trinität und Menſchwerdung ſtreng feſthielten. Die Obrigkeit, an welche ſich beide Theile wendeten, entſchied mehr zu Gunſten der Letztern. Gleichwohl blieben die Galeniſten im Beſitze des reichen Kirchenvermögens, weil ſie ſich bereit erklärten, die Apoſtoolen ſtets als Brüder anzuſehen, was zu erwiedern dieſen das Gewiſſen verbot. Sie trennten ſich 6—700 an der Zahl und bildeten eine eigene Gemeinde. Alle Verſuche zur Wiedervereinigung

(1684) waren fruchtlos. Später benützten die reformirten Theologen in den Generalstaaten diesen Zwiespalt zu wiederholten Angriffen auf die von ihnen stets als Ketzer angesehenen Taufgesinnten (in den Jahren 1722, 1738, 1741), die Sache kam vor die Staaten, welche, wie natürlich, im Sinne des calviniſchen Lehrbegriffs entſchieden und die Unterſuchung über die rechtgläubige Lehre der Taufgeſinnten in Anſpruch nahmen. — Der Gottesdienſt der Taufgeſinnten iſt von allem äußern Schmuck entblößt, und beſteht in Gebet, Geſang, Predigt und Katechiſationen. Zur Taufe iſt zweimal im Jahre der achte Tag vor dem hl. Abendmahle eingeſetzt. Wenn die Täuflinge geprüft ſind und die Gemeinde, der ſie vorgeſtellt worden, gegen ihre Aufnahme nichts zu erinnern hat, ſo werden von einem der Aelteſten (dieſe allein ſind zur Verwaltung der Sacramente befugt) zwei Predigten gehalten, in welche das vollſtändige Glaubensbekenntniß aufgenommen iſt. Hierauf wird von den Täuflingen vor der Gemeinde das Glaubensbekenntniß abgefragt und unter Ausſprechung der Taufformel dreimal etwas Waſſer aus einem ſteinernen Kruge auf das Haupt des Täuflings gegoſſen, mit dem Wunſche, daß Chriſtus ſelbſt den Getauften mit dem hl. Geiſte und Feuer taufen möge. Der Aelteſte küßt die Neugetauften und nennt ſie lieber Bruder oder liebe Schweſter. Die Feier des Abendmahles hat große Aehnlichkeit mit der von Zwingli angeordneten. Die Fußwaſchung iſt jetzt abgeſchafft. — Die Hauptſitze der Mennoniten ſind noch jetzt die Niederlande, wo ſie gegen 130 Gemeinden haben. In Holſtein und Preußen wurden ſie am früheſten geduldet. Im J. 1827 ſind ſie in Preußen vom Eide als Zeugen ꝛc. entbunden worden, wenn beglaubigte Zeugniſſe über untadelhaften Wandel beigebracht ſind. In Südrußland haben ſie ſeit 1803 mehrere Colonien angelegt, deßgleichen in Ungarn, Siebenbürgen und der Moldau. In Teutſchland finden ſie ſich beſonders im Bezirk Cleve, in Oſtfriesland, Holſtein, Neuwied, beiden Heſſen, weniger im ſüdlichen Teutſchland. In Frankreich finden ſie ſich im Elſaß und im Moſeldepartement. Auch nach Penſylvanien und einige andere Gegenden Nordamerica's hat ſich die Secte durch Auswanderung verbreitet. — Opera Mennonis, Amst. 1646. H. Schyn: historia Christianorum, qui Mennonitae appellantur. ib. 1723 (aus dem Holländ. überſetzt). Von demſelben: historiae Mennonitarum plenior deductio. ib. 1729. Stark, Geſchichte der Taufe und der Taufgeſinnten. Leipz. 1789. Hunzinger, das Religions-, Kirchen- und Schulweſen der Mennoniten. Speier 1830. [Scharpff.]

Menochius, Johann Stephan, wurde im Jahre 1576 zu Pavia geboren. Sein Vater, Jacob Menochius, war Präſident des Raths von Mailand, einer der berühmteſten Juriſten ſeiner Zeit, Verfaſſer mehrerer geſchätzter juriſtiſcher Schriften, der Baldus und Bartholus ſeines Jahrhunderts genannt. Am 25. Mai 1593 trat der junge Menochius, erſt 17 Jahre alt, in den Jeſuitenorden und zeichnete ſich bald ebenſowohl durch Gelehrſamkeit, als durch Tugend aus. Nachdem er im Collegium zu Mailand Profeß abgelegt hatte, lehrte er dort Exegeſe und Moral, bekleidete ſpäter noch mehrere wichtige Aemter in ſeinem Orden und ſtarb zu Rom den 4. Febr. 1655. Am bekannteſten unter ſeinen Schriften iſt die Brevis explicatio sensus literalis totius Scripturae. Er wollte durch dieſes Werk den Wortſinn der hl. Schrift auch denjenigen zugänglich machen, welche nicht Zeit und Gelegenheit hätten, weitläufige Commentare zu leſen. Daſſelbe hatten vor ihm ſchon andere Gelehrte ſeines Ordens, namentlich Joh. Mariana, Wilhelm Eſtius und Emmanuel Sa (ſ. dieſe Art.), verſucht, Menochius findet aber ihre Arbeiten ungenügend und hat ſie wirklich übertroffen; er ſelbſt wurde aber ſpäter durch ſeinen Ordensgenoſſen Tirinus übertroffen. Der Erklärung ſchickt er Prolegomenen in 28 Capiteln voraus, worin die einleitenden und hermeneutiſchen Fragen in gedrängter Kürze behandelt werden. Das Werk wurde oft gedruckt (Cöln 1630 in 2 Fol.); de la Haye nahm es in ſeine Biblia magna auf, und Tournemine gab es 1719 mit mehrern bibliſchen Diſſertationen von verſchiedenen Verfaſſern heraus. Neuerdings iſt es mit der franzöſiſchen Paraphraſe der Bibel von Carrieres zu Lilles 1843 in 8 Octavbänden wieder ab-

gedruckt. Außerdem verfaßte Menochius noch folgende Schriften: Hieropolitica s. institutiones politicae ex s. Scripturis depromptae, lib. 3. Lugd. 1625; Institutiones oeconomicae ex s. literis depromptae, lib. 2. Lugd. 1627; de republica Hebraeorum lib. 8. Paris 1648; historia vitae Christi; historia sacra ex libro Act. apost.; diatribae, quibus plura scripturae loca diserte exponuntur. Rom 1647. Aus seinem Nachlaß wurde noch herausgegeben eine Oeconomia Christiana. Venet. 1656, und eine historia sacra miscella ex variis auctoribus. Venet. 1657. [Reusch.]

Menologien, s. Martyrologien.

Mensa capitularis und mensa episcopalis. So lange an den Stiftskirchen das gemeinschaftliche Leben (vita communis s. canonica) währte, wurde der Lebensunterhalt sowohl des Bischofs als der Capitularen aus dem gemeinsamen Stiftsgute bestritten. Als aber seit dem zehnten und eilften Jahrh. das canonische Leben sich auflöste, und die Canoniker eigene Wohnungen bezogen, später auch den Communtisch aufgaben, und jeder seinen gesonderten Haushalt führte, da wurde eine Theilung des vorhin gemeinschaftlichen Tafelgutes dergestalt beliebt, daß der Bischof seinen eigenen Antheil (das bischöfliche Tafelgut, mensa episcopalis) und das Capitel den seinigen (das Capitelgut, mensa capitularis) erhielt. Der für die Stiftscanoniker ausgeworfene Antheil wurde sofort wieder nach der Zahl der letzteren und mit Rücksichtnahme auf die ordnungsmäßige Abstufung der Dignitäten, Personate und einfachen Canonicate in einzelne Portionen (praebendae) ausgeschieden. Die Verwaltung des Capitelvermögens führte gewöhnlich der Propst; die Administration des bischöflichen Mensalgutes besorgte ein eigener Hausbeamter (vicedominus, Vizdom), der von dem Bischofe bestellt wurde (Carol. M. capit. I. ao. 802. c. 13; Lothar. I. Capit. ao. 824. c. 9). Veräußerungen an den Stiftsgütern forderten zu ihrer Gültigkeit nicht nur den Consens des Bischofs, sondern auch sämmtlicher Capitularen (c. 1. 2. 3. 8. X. De his quae fiunt a praelat. III. 10; sext. c. 2. De reb. eccl. non alien. III. 9). Bischöfliche Tafelgüter konnten nur mit päpstlicher Bewilligung veräußert werden (c. 8. X. De reb. eccl. non alien.), eine Vorschrift, die auch jetzt noch, wo ein Bischofstuhl in liegenden Gütern dotirt ist, gesetzliche Geltung hat, da diese Verpflichtung in den Subjectionseid (s. Bischof), den die Erzbischöfe und Bischöfe dem apostolischen Stuhle zu leisten haben, aufgenommen ist. Ueber die Gestaltung der Dotationen der Metropolitan- und Domstiftskirchen in neuester Zeit seit der Wiedererrichtung der bischöflichen Stühle und Capitel in Teutschland s. den Artikel: Dotation der Kirchenämter, lit. A. [Permaneder.]

Mensa pauperum. Wie es schon in den ersten Zeiten der Christenheit eine Hauptangelegenheit der Kirche war, für die Armen der Gemeinde zu sorgen, und die Pflege derselben einem eigenen ordo clericorum, den Diaconen, übertragen war; so wurde späterhin, als die eigentlich gemeinsame Ausspeisung derselben (mensa pauperum) außer Uebung kam, und das Vermögen der Kirche immer verschiedenartiger und ansehnlicher wurde, ein bestimmter (gewöhnlich der vierte) Theil der Einkünfte zu Armenspenden ausgeschieden. Um aber bei der Vertheilung dieses Almosens festere Anhaltspuncte zur Beurtheilung der Dürftigkeit und Würdigkeit der einzelnen Familien oder Individuen zu gewinnen, wurden an den Hauptkirchen eigene Verzeichnisse (Armenmatrikel) gehalten, worin der Stand, die Armuthsverhältnisse und die Moralität der Unterstützungsbedürftigen gewissenhaft verzeichnet waren. Da die Kirche von jeher die Armen als ihre besonderen Pflegbefohlenen betrachtete, so schärften nicht nur allgemeine und Particular-Concilien die Pflicht der Wohlthätigkeit den Gläubigen überhaupt und vorzüglich den Geistlichen ein, sondern auch Päpste und Bischöfe ermahnten dringendst dazu, und gingen mit ihrem Beispiele voran. Bei der Ausbildung der Capitelverfassung an den Dom- und Collegiatkirchen ging das Amt der Armenpflege an die Capitel, und regelmäßig wurde von dem bischöflichen Tafelgute und den Capitelfonds (s. mensa episc. und capit.) ein bestimmter Theil für die verschiedenen in der Regel sehr ergiebig ausgestatteten Wohlthätigkeitsanstalten zurück-

gelegt, und dieſer Vermögenstheil nach ſeiner Beſtimmung fortwährend der Armentiſch (mensa pauperum) genannt. An den Stiftskirchen hatte gewöhnlich der Propſt auch dieſe Vermögensmaſſe zu adminiſtriren; an den Pfarrkirchen wurden ein oder mehrere Gemeindeglieder unter Reſpicienz und Controle des Pfarrers als Armenpfleger aufgeſtellt, die dem Biſchofe alljährlich auf deſſen Viſitationsreiſen Rechnung ſtellten. Dabei beſtand die Einregiſtrirung in die Armenmatrikel noch lange Zeit fort. In den neueſten Zeiten zog man die Wohlthätigkeitsanſtalten größtentheils zum Reſſort der Staats- und Gemeindeverwaltung, und die Theilnahme, welche die Pfarrer als ſtändige Mitglieder oder Vorſitzende an den Local-Armenpflegſchaften noch haben, kommt ihnen regelmäßig nur in der Eigenſchaft von Civilſtandsbeamten zu. Vgl. noch die Artikel: Armenpflege, chriſtliche, und kirchliche Wohlthätigkeitsanſtalten. [Permaneder.]

Menſch. Der Menſch iſt dem allgemeinen Begriffe nach ein vernünftiges, freies — leibliches Weſen. Da aber der Begriff der Weſenheit ihm mit allem Geſchaffenen, und in der allgemeinſten Beziehung auch mit dem Ungeſchaffenen gemein iſt, ſo iſt der Begriff des Menſchen als eines an eine organiſche Leiblichkeit gebundenen Geiſtes bezeichnender, um ſeine qualitative Verſchiedenheit ebenſowohl von der Natur, als von Gott auszudrücken. Dieſe qualitative Verſchiedenheit des Menſchen von der Natur und von Gott iſt ebenſowohl Lehre der Kirche, als das Reſultat eines auf richtiger Anſchauung ruhenden Denkens (ſ. Dualismus), gegenüber der pantheiſtiſchen Lehre, daß der Menſch das vollendetſte Naturproduct, Gott aber der im Menſchen und in der Natur zur Erſcheinung kommende und durch ſie lebende Geiſt oder daß er nur das allgemeine Sein und Leben alles Seienden iſt. — Dem oberflächlichen Denken liegt dieſe Anſchauung immerhin nahe; allein ſie bietet noch größere Schwierigkeiten, wenn man ſie zur Grundlage der denkenden Erfaſſung aller Dinge machen will, als die chriſtlich-monotheiſtiſche, welche uns auch Manches noch dunkel läßt, da uns eben das unendliche Leben Gottes in ſeiner tiefſten Weſenheit im Dieſſeits unaufgeſchloſſen bleibt und demnach auch des Menſchen und der Natur tiefinnerſtes Weſen und Leben. Die Lehre der Kirche, wie die Anſchauung der hl. Schrift und der Tradition iſt aber am klarſten in der Lehre von der Schöpfung ausgeſprochen. Die Stelle in Geneſ. 2, 7., Gott habe den Menſchen aus Erde gebildet und ihm den Lebensathem in's Geſicht gehaucht und der Menſch ſei zur lebenden Seele geworden, iſt die Grundlage, auf der alle folgende jüdiſche und chriſtliche Anſchauung ruht; nach ihr, wie nach dieſer iſt aber Gott ſchon Gott und vollkommen, bevor er den Menſchen in's Daſein ſetzt und zwar zuerſt den Leib und dann den Geiſt, wodurch beide als etwas Verſchiedenes dargeſtellt werden, wie ſich das auch in der Unſterblichkeit des vom Leibe getrennten Geiſtes ausſpricht (ſ. Kohel. 3, 19. 21; 12, 7; 2 Cor. 5, 1. 4; vgl. Ezech. 37, 7. 8). Noch ſchärfer werden im N. T. πνεῦμα und σάρξ einander entgegengeſetzt; beſonders Röm. 7, 22 ff. Und wenn auch hier die σάρξ als die mit der Concupiscenz (ſ. Begierlichkeit) behaftete Leiblichkeit aufgefaßt werden muß, ſo muß doch in der σάρξ, im Leibe, in den Gliedern ein beſonderes Lebensprincip gedacht werden als Träger der Concupiscenz gegenüber dem innern Menſchen oder dem von Gottes Gnade angeregten und mit dieſer wirkenden Geiſte; und dieß weist auf die qualitative Verſchiedenheit von Geiſt und Leib (ſ. Geiſt). Die Lehre der Kirche ſpricht ſich ganz kurz aus: Gott hat geſchaffen creaturam spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem, ex spiritu et corpore constitutam. (Sehr treffend quasi comm.) — Der menſchliche Geiſt weiß ſich aber ebenſowohl als Grund ſeiner Thätigkeitsweiſe, als im Menſchen manche Lebensäußerungen vorhanden ſind, welche er ſo wenig als geſetzt von ſeinem Geiſte anſehen kann, daß er ſie gar nicht hindern kann; und zeugt dieſes einerſeits für die qualitative Verſchiedenheit ſeines Geiſtes vom Leibe, ſo weist andererſeits der Gedanke Gottes als eines abſoluten, freien Weſens (ſ. Gott), von dem ſich der Menſch bedingt weiß, und die

Möglichkeit, mit dem geoffenbarten Willen Gottes oder, allgemeiner, mit dem Geſetze, als der wahren Norm des Lebens in Widerſpruch treten zu können, auf die qualitative Verſchiedenheit des Menſchen von Gott hin. — Bisher haben wir eines in der hl. Schrift vielfach gebrauchten Ausdrucks — der Seele — gar nicht Erwähnung gethan; allein die hl. Schrift ſcheidet nicht ſo ſtrenge zwiſchen Seele und Geiſt, und gebraucht auch πνεῦμα geradezu für den göttlichen Geiſt, als Princip des in der Gnade Chriſti neuen chriſtlichen Lebens, ſo daß auch die beiden Begriffe des göttlichen und menſchlichen Geiſtes leicht in einander ſich verſchmelzen (vgl. z. B. Röm. 8, 4. ff.). Ausdrücklich werden Geiſt, Seele und Leib (1 Theſſal. 5, 23; Hebr. 4, 12) neben einander erwähnt. Die Seele iſt aber, wo ſie nicht daſſelbe, was Geiſt iſt, bedeuten ſoll, entweder als Beſtandtheil des Geiſtes gedacht, und bezeichnet denſelben nach ſeiner niederen Thätigkeit, welche ſich durch den Leib vermittelt, oder ſie iſt das Lebensprincip des Leibes, ſo daß eine Trichotomie nicht begründet erſcheint. — Allein obwohl der Menſch ſeinen beiden Beſtandtheilen (Geiſt und Leib) nach und als Syntheſe beider von Gott und der Natur verſchieden iſt, ſo iſt er doch nicht von beiden geſchieden, ſondern er hängt mit beiden auf's Innigſte zuſammen, und iſt ebenſowohl an die Natur gebunden, als von Gott beſtimmt und abhängig, ohne daß ſeine Vernunft und Freiheit dadurch aufgehoben wird, ſondern damit ſie ſich in dieſem Verhältniſſe vermittle. Denn durch ſich ſelbſt kann ſich nur das göttliche Leben vermitteln, aber auch nur in drei Perſonen; der Menſch aber vermittelt ſein Bewußtſein und die Freiheit des Willens (ſ. dieſ. Art.) nur durch ein Anderes ihm Gegenüberſtehendes, ſei es die Natur und der geſchaffene Geiſt oder Gott ſelbſt. Und es kann dieſes nicht anders ſein, da er dem Leibe nach der Natur angehört, der Leib ja nur eine Erſcheinung des allgemeinen Naturlebens iſt, alſo auch den Geſetzen derſelben dienen muß, dem Geiſte nach aber mit andern ihm gleichen Geiſtern zu dem Abſoluten ſtrebt, ſo recht ein Mikrokosmus, wie man ſchon den Menſchen genannt hat. Da aber im Menſchen Leib und Geiſt im innigſten Verbande mit einander ſtehen, ſo folgt daraus auch eine gegenſeitige Wechſelwirkung, ſo daß Geiſt und Leib einander ſich beſtimmen. So ſehen wir's in der Wirklichkeit; der Menſch wird in einem beſtimmten Lande geboren, und das Klima, wie die Nahrungsmittel wirken unverkennbar auf denſelben; an den laxen Unterſchied knüpft ſich eine beſondere Beſtimmtheit der Anlagen und Fähigkeiten, der Menſch iſt dem Wechſel von Tag und Nacht, Wachen und Schlaf unterworfen und jedes Alter bringt beſondere Anregungen oder Hemmniſſe der Entwicklung des Geiſtes mit ſich. — So und noch auf manch' andere Weiſe findet ſich der Menſch ebenſowohl an die Geſetze natürlicher Entwicklung ſeinem Leibe nach gebunden, als im Allgemeinen durch die Mächte der Natur beſtimmt. Seine Geiſtesentwicklung ſchließt ſich ſelbſt ganz enge an die Entwicklung des Leibes an. Allein eben ſo klar iſt, daß bei einer normalen Entwicklung der Geiſt ſich immer mehr den Einflüſſen der Natur von Außen entzieht, und der Einwirkung des Leibes auf ſein eigenes Leben, der Menſch wird gleichgültiger gegen klimatiſche Verhältniſſe; die geiſtige Naturbeſtimmtheit des Geſchlechts kann er indifferenciren; der Schlaf wird ihm nicht ſo zwingend, das Alter nicht ſo hemmend. Gänzlich losmachen kann ſich der Menſch aber von dieſen Einflüſſen der Natur, der Geiſt von der Leiblichkeit nicht, ſo lange er an dieſe gebunden iſt. Es fragt ſich nun auch, ob das Verhältniß, wie es jetzt iſt, von Anfang an geweſen ſei. Schon das Verhältniß, wie wir es jetzt ſehen, legt uns den Gedanken nahe, daß der Menſch nicht zum Knechte der Natur, ſondern zu ihrem Herrn beſtimmt ſei, während ſich in der Wirklichkeit jene den Menſchen beſtimmenden Verhältniſſe häufig als ihn knechtende geſtalten. Weiſt doch ſchon des Menſchen ganze Geſtalt auf jenes hin, und die Möglichkeit, in articulirten Tönen zu ſprechen, woran alle geiſtige Entwicklung geknüpft iſt. Feiert ja auch im Menſchen die Natur ihre Verklärung, wie ſie in ihm ihre Vollendung erreicht, denn in den niederen Producten (zum Theil ſchon der Pflanzenwelt, bei den Thieren zum Theil in ziemlicher Vollendung) ringt

das Naturleben nach ſeinem Selbſtverſtändniß, zu dem es im Menſchen, in der Vereinigung des Naturlebens im Leibe mit dem Geiſte kömmt. Dieſem iſt es aber eben in ſeiner Verbindung mit dem Leibe möglich, das ganze Naturleben zu erkennen, weil er in ihm auch die Geſetze deſſelben und das Leben deſſelben überhaupt erkennt. Schon dem Leibe nach, aber noch mehr dem Geiſte nach iſt daher der Menſch die Vollendung der Schöpfung, aber eben dadurch auch gewiſſermaßen Herr derſelben, aber nur als Herr vom Schöpfer geſetzt. Alles Geſchaffene iſt dem Urmenſchen zum Gebrauche (Geneſ. 1, 29. 30), alſo auch unterworfen und ſeine Herrſchaft darüber ſpricht ſich auch darin aus, daß er den Thieren Namen gab (Geneſ. 2, 19. 20), worin zugleich ſeine geiſtige Erhabenheit als Grund der Herrſchaft an den Tag tritt (vgl. Pſ. 8). Demnach ſetzt auch die hl. Schrift das Verhältniß des Menſchen zur Natur, und demnach auch des Geiſtes zum Leibe im Urmenſchen als ein anderes voraus, in welchem des Menſchen Geiſt freier war dem Leib und der Natur gegenüber (ſ. Adam). Dieſes führt uns zu einem andern Puncte, mit dem der eben erwähnte enge zuſammenhängt, nämlich zur Lehre von der Beſtimmung des Menſchen ſeinem Geiſte und Leibe nach, woran ſich die Lehre vom Verhältniſſe Gottes zu dem Menſchen anſchließt. — Der Menſch iſt von Gott geſchaffen und erkennt dieſes; Gott iſt es auch, der ihm ſeine Beſtimmung gibt, der mit dem Leben (ſ. d. A.) auch das Geſetz des Lebens verleiht. Der Menſch muß nämlich ſeine Beſtimmung gleich Anfangs erhalten und zwar als eine rein potentielle, welche ſpäter eine actuelle und habituelle wird. Dieſe Beſtimmung ſpricht die hl. Schrift in der Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott aus (Geneſ. 1, 26. 27. 2, 7; 5, 1—3; 9, 6; vrgl. Sir. 17, 1—12; Weish. 2, 23. und den Art. Ebenbild Gottes); dieſe beſteht in der Intelligenz und Freiheit des Menſchen, deren höchſte Aufgabe es iſt, die Außenwelt als Offenbarung Gottes und die Weſenheit Gottes ſelbſt zu erkennen und das Geſetz, das dieſer gegeben hat, zu erfüllen; durch beides aber, freies Erkennen und vernünftiges Wollen ſich für Gott zu entſcheiden. Dieſe Entſcheidung für Gott war dem Menſchen durch den Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen (ſ. Baum des Lebens) nahe gelegt; in der verliehenen Freiheit (ſ. d. A.) lag die Möglichkeit des Abfalls. Darum findet ſich der Menſch unmittelbar durch Gott beſtimmt, damit er ſich für Gott entſcheide in der Vermittlung ſeiner Freiheit; aber frei ſoll er ſich eigen machen actuell, was er durch die unmittelbare Schöpfung Gottes potentiell iſt (ſ. Sprüchw. 23, 23; Matth. 10, 32; Luc. 18, 8; Röm. 10, 9. 10; Gal. 3, 1; Epheſ. 5, 9; 1 Timoth. 2, 4; 2 Joh. V. 4; Matth. 5, 48; 3 Moſ. 19, 2; 1 Pet. 1, 15. 16; Epheſ. 5, 1; 2 Pet. 1, 4; 1 Joh. 3, 1 ff. u. ſ. w.). Zur Ebenbildlichkeit gehört auch die Unſterblichkeit des Geiſtes (Weish. 2, 23, doch nicht in allen Codd. ἀϊδιοτητος), zur Vollendung derſelben auch die Unvergänglichkeit des Leibes, in welcher Form dieſer immerhin eines ſolchen unvergänglichen Lebens fähig iſt. Aber eben weil die Unvergänglichkeit des Leibes nicht ſelbſt zur Ebenbildlichkeit gehört, ſo konnte der Leib auch vergänglich ſein und durch den Abfall des Menſchen von dem Geſetze Gottes, ſeinem eigenen immanenten Lebensgeſetze (Idee), iſt nun Vergänglichkeit, Schwäche, Krankheit und Tod das Erbtheil des Leibes, der mit der ganzen Natur nach Erlöſung ſeufzt, die auch zum Theil ihm ſchon geworden iſt. — Die Beſtimmung des Menſchen iſt alſo in Rückſicht auf die Offenbarung Gottes in der Schöpfung die Verherrlichung Gottes (Pſ. 8. 135. 136. 138. 146. 147—150), und in Rückſicht auf ſich ſelbſt Heiligkeit und Gerechtigkeit (ſ. d. A.); dieſe letztere iſt für den Menſchen Ausgangs- und Endpunct aller ſeiner Entwicklung; denn wenn der Grund der Schöpfung in Gott Liebe iſt, ſo iſt die Beſtimmung des Menſchen Heiligkeit, welche im Ausgangspuncte der menſchlichen Geſchichte eine unmittelbar verliehene, im Zielpuncte eine frei errungene (mit Vorausſetzung der Gnade) iſt. Das iſt das Verhältniß des Menſchen zu Gott und zur Natur. Nun iſt auch noch das Verhältniß des Menſchen zum Nebenmenſchen, die ſociale Stellung des Menſchen zu berückſichtigen. Dieſe knüpft ſich

zunächſt an die Ehe (Geneſ. 2, 20 ff.); ſie iſt die Grundlage der Familie (ſ. d. A.), des Staats und in geiſtiger Beziehung auch der Kirche, mit deren Verhältniß zu Chriſtus (Epheſ. 5.) die Ehe paralleliſirt wird (ſ. den Art. Ehe). Auf der Fortpflanzung des Geſchlechts ruhte bis auf Chriſtus die Hoffnung des Erlöſers (ſ. d. A.), und jene ſelbſt auf der Erlöſungsgnade. Im Allgemeinen kömmt auch eine wahre Entwicklung des Geiſtes nur dadurch zu Stande, daß alle möglichen Beziehungen deſſelben angeregt werden; überhaupt nur jene unter Menſchen, ſo daß der Geiſt von Menſchen, welche noch geiſtig unentwickelt von den andern getrennt wurden, auch unentwickelt bleibt. Hierin ſpricht ſich klar die Nothwendigkeit für den einzelnen Menſchen aus, durch den gleichen Geiſt ſeine Intelligenz ſowohl, als ſeine Freiheit zu vermitteln, die Nothwendigkeit, in ſtaatlicher und kirchlicher Gemeinſchaft zu leben (ſ. Geſellſchaft). In dieſer Gemeinſchaft ergänzen ſich alle einzelnen Menſchen; die Einſeitigkeit des Einzelnen löst ſich in Harmonie auf in der Allgemeinheit; der Egoismus wird zur wahren Freiheit entbunden, indem dem Menſchen ein höheres Geſetz in beiden zur Norm ſeines Lebens gegeben iſt, das höhere Geſetz ſelbſt aber nur eine indirecte (im Staate) oder directe (in der Kirche) Offenbarung Gottes iſt. In beiden Gemeinſchaften wiederholt ſich die Beſtimmtheit des Menſchen durch die Natur, welche aber im Staate eine höhere, auch geiſtig vermittelte iſt, und durch Gott, hier in der Vermittlung durch die Kirche. Wie aber von einem Stammvater, reſp. einem Urpaare, leiblich das Menſchengeſchlecht ausging (ſ. Adam), ſo erreicht dieſes ſein Ziel und ſeine Vollendung in dem geiſtigen Stammvater (ſ. Chriſtus) und der von ihm ausgehenden neuen Schöpfung, in der Kirche (ſ. d. A.), worin zugleich die geiſtige Einheit des Menſchengeſchlechts geſetzt iſt. — Die ſocialen Verhältniſſe dienen zuletzt demnach auch dem Menſchen zur Erreichung ſeiner höchſten Beſtimmung im Dießſeits, heilig zu werden. — Des Menſchen Leben (ſ. Leben) erſtreckt ſich aber auch noch über das Dießſeits hinaus und vollendet ſich erſt in jener Zeit, in welcher das Dießſeits, die äußere Natur verklärt, und auch des Menſchen Geiſt wieder bekleidet wird mit einem neuen unverweslichen, verklärten Leibe, während diejenigen, welche ihrer Beſtimmung untreu geworden ſind, im Dießſeits ſchon der Sünde Sold, im Jenſeits die Strafe der Verdammung und am Ende der Zeiten die ewige Verwerfung zu erwarten haben (ſ. den Art. Auferſtehung, Gericht, Hölle, Himmel). [Dchs.]

Menſchenſohn, ſ. Chriſtus.

Menſchwerdung Chriſti, ſ. Chriſtus und Erlöſer.

Menſchwerdung, Congregation von der, ſ. Ciſtercienſerorden.

Menses papales. Unter den päpſtlichen Vorbehalten bezüglich der Beſetzung von erledigten Kirchenämtern (ſ. Reservationes papales) kommt auch eine Beſtimmung vor, welche in das zwiſchen Papſt Martin V. und der teutſchen Nation 1418 zu Conſtanz abgeſchloſſene Concordat aufgenommen worden war, daß außer jenen Kirchenämtern, deren Verleihung ſchon durch beſondere Reſervate dem päpſtlichen Stuhle zuſtänden, auch die Collation aller übrigen Pfründen (die Laienpatronats- und niederen Seelſorgspfründen ausgenommen) zwiſchen dem Papſte und dem ordentlichen Verleiher nach Monaten wechſeln ſollte. Nur die Dignitäten an den Dom- und Collegiatſtiftern ſollten auch forthin durch canoniſche Wahlen beſetzt werden (Concord. Constant. a. 1418. § 9). Man nannte dieſe Uebereinkunft die Alternativa mensium, wornach der Papſt die in den ungeraden Monaten (1. 3. 5. 7. 9. 11. d. i. Januar, März, Mai, Juli, September, November) vacantwerdenden Beneficien zu verleihen berechtigt war, und jene Monate die päpſtlichen Monate (menses papales) hießen. Dieſes Recht des päpſtlichen Stuhles wurde zwar durch die Baſeler Synode beanſtandet, aber durch das ſpätere Wiener- (vulgo Aſchaffenburger) Concordat beſtätiget (Concord. Vindobon. v. 17. Febr. 1448). Von dieſem Rechte der Alternativa mensium ſind ausdrücklich die höheren Dignitäten der Dom- und Collegiatſtifter, und nach der ſchon beſtehenden Praxis die Seelſorgs-

ämter und Laienpatronatsbenefieien ausgenommen. Durch die neueſten Concordate, wodurch die päpſtlichen Reſervate überhaupt bedeutend alterirt wurden, iſt auch mit der Alternativa mensium eine weſentliche Veränderung wie anderwärts ſo auch in Teutſchland vorgegangen, und ihre Anwendung nicht nur ausſchließlich auf die einfachen Canonieate der Metropolitan- und Domcapitel beſchränkt, ſondern größtentheils ganz aufgegeben worden. Nur in Preußen beſetzt der Papſt nebſt den Dompropſteien die in den obigen Monaten vacanten Canonieate (Bulle: De salute animarum, bei Weiss Corp. jur. can. hod. p. 84); in Bayern iſt die Beſetzung der in den Papalmonaten erledigten Canonieate an den König überlaſſen (Concord. Bavar. Art. X. bei Weiss l. l. p. 122); in Hannover und in der oberrheiniſchen Kirchenprovinz iſt die päpſtliche Alternative ganz aufgegeben (Bullen: Impensa RR. PP. sollicitudo und Ad dominici gregis custodiam, bei Weiss p. 205 und 169); und in Oeſtreich ſchon vorlängſt durch Kaiſer Joſeph II. beſeitiget (k. k. allh. Entſchl. vom 7. Oct. 1782). Vgl. hierzu den Art. Concordate. [Permaneder.]

Mephiboſeth, מְפִיבֹשֶׁת, *Μεμφιβοσθέ*, Vulg. Miphiboseth, 1) Sohn des Saul von dem Nebenweib Rizpa (Vulg. Respha), wurde mit ſeinem Bruder Armoni und den fünf Söhnen der Michal, der Tochter Sauls, von David an die Gibeoniter ausgeliefert und von dieſen hingerichtet zur Sühne des von ſeinem Vater an jenen verübten Unrechtes, vgl. 2 Sam. 21, 1—10. — 2) Sohn des Jonathan, ſeit ſeinem fünften Jahre in Folge eines Falles an den Füßen gelähmt (2 Sam. 4, 4.), lebte nach dem Tode ſeines Großvaters und Vaters verborgen in Lodebar bei einem gewiſſen Machir; als David durch Ziba, einen Hofbedienten Sauls, Kunde von ihm erhielt, zog er ihn an ſeinen Hof, ſchenkte ihm die Güter ſeines Großvaters und beſtellte Ziba als Verwalter derſelben (2 Sam. 6, 9.). Beim Ausbruch der Abſalom'ſchen Verſchwörung ſuchte Ziba ſeinen Herrn bei dem Könige als Kronprätendenten zu verdächtigen; er erreichte auch ſeinen Zweck; David ſprach ihm den ganzen Beſitzthum Mephiboſeths zu (vgl. 2 Sam. 16, 1—4.). Die Anſchuldigung war, wie es ſcheint, grundlos, Mephiboſeth weiſt ſie in der Folge als Verläumdung von ſich ab und verſichert David der gegentheiligen Geſinnung, die er durch ſeinen treuloſen Knecht habe bethätigen wollen; Ziba behielt jedoch die Hälfte der Beſitzungen (vgl. 2 Sam. 19, 25—31.).

Mercator, Marius, ſ. Marius Aventieus.

Merici, Angela, wahrſcheinlich aus der Familie Biankoſi aus Salo ſtammend, um das Jahr 1506 in Deſanzano geboren, kam mit ihrer etwas älteren Schweſter, frühe verwaiſt, zu einem Oheim mütterlicher Seits nach Salo. Ihre Einfalt verſchaffte ihr den Beinamen der Taube von Salo. Sehnſucht nach der Einſamkeit bewogen die beiden Schweſtern, das Haus des Oheims heimlich zu verlaſſen. Der gute Oheim fand ſie endlich nach monatelangem Suchen und bewog ſie zur Rückkehr in ſein Haus, wo ſie in frommen Uebungen lebten. Die ältere Schweſter ſtarb bald darauf und Angela trat in den dritten Orden des hl. Franz von Aſſiſi, in welchem ſie ſtill und zurückgezogen der ſtrengſten Abtödtung ſich hingab. Wie ächt ihre Strenge gegen ſie ſelber war, bewies die Liebe, die ſie gegen Jedermann im Herzen trug, und welche daher ihren Worten eine Kraft verlieh, daß ſie heftige Gegner zu verſöhnen wußte. Ihr Ruf bewog den Herzog von Mailand, nach Breſcia zu reiſen und bei den dortigen Barnabiten Angela zu ſich entbieten zu laſſen. Die Jungfrau erſchien vor dem Herzoge eben ſo demüthig als ungeblendet von irdiſcher Größe. Die Auszeichnung, die ihr der Fürſt zu Theil werden ließ, vergalt ſie nicht mit Schmeicheln, ſondern beſchwor ihn, an ſeinen Unterthanen Gerechtigkeit und Liebe zu üben und mehr ihr Vater als ihr Herrſcher zu ſein. Eine ſtaunenerregende Weisheit entwickelte ſich in der einfaltsvollen Jungfrau, die ſich in der Gabe der überzeugendſten Rede zeigte. Selbſt Verborgenes und Zukünftiges ward ihr geoffenbart, wie ſie z. B. einem Verwandten, einem Chorherrn des hl. Nazarius in Breſcia ſeine geheimen Sünden und überhaupt ſeinen Seelenzuſtand ſo ſchilderte,

daß er zur Buße sich ohne Widerrede wandte. Bei einem Besuche in Desanzano richtete Angela im Gebete ihr Auge zum Himmel und sah eine Leiter, die von der Erde zum Himmel reichte, auf der sich Jungfrauen mit Kronen bewegten, die im Triumphe zum Throne des Herrn zogen, wobei ihr ihre Bestimmung zur Ordensstifterin geoffenbart wurde. Indessen trieb sie heilige Sehnsucht nach Palästina. Sie schiffte sich in Venedig ein, erblindete aber bald auf dieser Reise auf beiden Augen, was sie mit edelster Resignation trug. Blind ließ sie sich zu den heiligen Stätten geleiten, verrichtete ihre Andacht und ließ sich an der inneren Erleuchtung genügen. Auf der Rückkehr wurde das Schiff auf die Insel Candia verschlagen. In der Nähe des Hafens war ein wunderthätiges Crucifix, zu dem sich Angela führen ließ, und von dem sie das Augenlicht zurückerhielt. In Rom suchte Papst Clemens VII. sie durch die glänzendsten Anträge zurückzuhalten. Angela setzte aber so triftige Gründe diesem Ansinnen entgegen, daß der Papst eine höhere Bestimmung für die Jungfrau ahnte und sie liebevoll entließ. Stärker drängte nun der Geist in Angela, und heftiger wurde ihr Kampf mit ihrer Aengstlichkeit. Ein würdiger Beichtvater leitete und stärkte sie, und so gründete sie ihre neue Genossenschaft im Jahre 1537, welche aus 72 Jungfrauen ursprünglich sich bildete, welche Angela zur Oberin wählten. Diese stellte sie unter den Schutz der hl. Ursula, und so war der Orden der Urfulinerinnen gegründet mit der Grundidee der thätigen Nächstenliebe mittels Erziehung der weiblichen Jugend zur Religion und Weltbekehrung. Diesen Orden bestätigte Papst Paul III. im Jahre 1544 und begnadigte ihn mit einem vollkommenen Ablaß und andern erheblichen Privilegien, die auf Verwenden des hl. Carl Borromäus, apostolischen Vicars des Ordens, durch Papst Gregor XIII. im Jahre 1572 bedeutend vermehrt wurden. Vom Mutterhause Brescia aus verbreitete sich der Orden in Italien, Frankreich, Teutschland, Ungarn und Nordamerica. Diese großartige Ausbreitung erlebte jedoch Angela nicht mehr. Anstrengung in der Jugendbildung und fortgesetzte Abtödtung zog ihr ein unheilbares Körperleiden zu. Angela fühlte den nahen Tod und nahm rührenden Abschied von den Schwestern. Am hl. Charfreitag den 21. März 1540 starb Angela, mit der Wegzehrung versehen, ihren Herrn lobpreisend. Um ihren Leichnam stritten sich in Brescia die Domherrn und die regulirten Chorherrn zu St. Afra, daher sie 30 Tage unbeerdigt blieb und der Verehrung ausgesetzt war. Die Glieder erstarrten nicht, keine Verwesung trat ein, blühend blieb das holdselige Angesicht; ja die Anmuth erhöhte sich und von Wohlgeruch duftete der Leichnam. Endlich wurde den Chorherrn von St. Afra das Beerdigungsrecht zuerkannt, wo die irdischen Reste Angela's noch ruhen. Am 30. April 1768 ward sie selig und im Jahre 1807 heilig gesprochen. (Siehe Neue Sion 1850. Beilage 19 u. 20.) [Haas.]

Merinthianer, s. Cerinth.

Meritum de congruo et de condigno. Nach katholischer Lehre kann der Mensch ohne die Gnade Gottes kein für das ewige Leben verdienstliches Werk verrichten, und jedes Werk, das für das andere Leben heilsam und in Bezug auf die Anschauung Gottes förderlich ist, ist ein Effect der göttlichen Gnade. Dessenungeachtet wird ein solches Werk dem Menschen, der es vollbracht hat, als ein Verdienst — meritum — angerechnet, sofern sein Wille freithätig mit der Gnade mitwirkte. Das Mitwirken selbst aber, soll es im angegebenen Sinne verdienstlich, d. i. lohnbringend sein, muß aus einem übernatürlichen Motiv, aus Glauben und Liebe, hervorgegangen sein. Ein bloß natürlicher Beweggrund reicht nicht hin. Daß solche, aus einem übernatürlichen Motive hervorgegangenen Werke zum Heile nothwendig sind, erhellt aus vielen Stellen der hl. Schrift, z. B. Luc. 7, 47. Brief Judä V. 20. 2 Petri 1, 10. 11. Eben so fest steht auch nach Schrift und Tradition der Satz, daß die übernatürlich guten, d. h. im Glauben und aus Liebe vollbrachten Werke wahrhaft verdienstlich sind, und zwar nicht durch unser Wollen und Vermögen, sondern durch Christi Willen und Verdienst. Matth.

5, 3—12. 16, 27 ff. Das eigentliche Verdienſt oder die Lohneswürdigkeit ſetzt als Bedingung voraus 1) den Beſitz der gratia actualis, denn nur durch übernatürlich gute Handlungen können wir uns Verdienſt erwerben; 2) den Beſitz der gratia habitualis, denn zwiſchen Gott, der den Preis vertheilt, und dem Menſchen, der ihn empfängt, muß Freundſchaft ſein; 3) endlich eine promissio divina, da ja Gott uns an ſich nichts ſchuldet, ſondern vermöge der Erſchaffung und Erlöſung ohnehin das Recht auf alle unſere Handlungen hat. Auf Seite des Menſchen gilt als erſte Vorausſetzung der status viae, die irdiſche Pilgerſchaft, denn der in termino angelangte Gerechte kann ohnehin nichts anders als Verdienſtliches wirken und iſt ſchon im Zuſtande des Genuſſes. Man unterſcheidet ein meritum de condigno und ein meritum de congruo. Erſteres iſt ein ſolches, welchem Gott den entſprechenden Lohn ertheilen muß — vermöge der justitia distributiva, die ein von Gott gegebenes Verſprechen nicht unerfüllt laſſen kann (ex justitia fundata in praemiantis pacto). Ein jedes in und aus Liebe verrichtetes Werk trägt nämlich in ſich ſelbſt den Anſpruch auf das ihm verheißene Gleichmaß der Belohnung. Meritum de congruo dagegen iſt jenes Werk, welchem die göttliche Gerechtigkeit einen Lohn nicht ſchuldig iſt, welches aber deſſenungeachtet nach Maßgabe der göttlichen Güte eine Belohnung erwarten kann — ex quadam convenientia, congruitate et decentia, wie ſich die Schulſprache ausdrückt. Wenn der Sünder ſich reumüthig zu Gott wendet, die Acte des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, oder ſonſt aus einem übernatürlichen Beweggrunde gute Werke verrichtet, ſo erwirbt er dadurch allerdings keine merita de condigno, denn dazu fehlt ihm der status gratiae und die promissio divina; dennoch kann er ſich dadurch de congruo bei Gott die Dispoſition zur Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade, ſomit ſeine Rechtfertigung ſelbſt wieder verdienen nach dem Worte der Schrift: Convertimini ad me, et convertar ad vos. Zach. 1, 3. Ein ſolcher Sünder erhält ſonach für ſeine guten Werke von Gott einen Lohn, wie er gerade ſeinem gegenwärtigen Seelenbedürfniſſe entſpricht, eine merces conveniens, d. i. ſeine Juſtification; er verhält ſich zu Gott ähnlich wie ein Sohn, der ſeinen erzürnten Vater durch ein reuiges, dienſtwilliges und kindliches Betragen allmählig zu beſänftigen und mit ſich zu verſöhnen ſucht; er gewinnt wieder die Liebe ſeines Vaters, der Sünder erlangt bei Gott wieder ſeine Rechtfertigung — in Folge der billigen Anerkennung ſeines guten Verhaltens, das Gott dadurch belohnen will, daß er ihn zum Empfange der heiligmachenden Gnade präparirt und befähigt — meretur de congruo justificationem; denn des Sünders gute Werke ſind ſowohl der Anfang ſeiner Bekehrung, als der Anfang ſeines Strebens, der göttlichen Gerechtigkeit genugzuthun; Gott aber läßt ſich ſtets finden von dem, der ihn aufrichtig ſucht. [Dür.]

Merodach Baladan, מְרֹאדַךְ בַּלְאֲדָן, nach einer öfter vorkommenden Vertauſchung der Labiales auch בְּרֹאדַךְ בּ, König von Babylonien, Sohn des Baladan, ſtand in freundſchaftlichen Beziehungen zu König Hiskias (vgl. 2 Kön. 20, 12 ff. Jeſ. 39, 1 ff. 2 Chron. 20, 31.), iſt dieſelbe Perſon, die im Canon des Ptolem. *Μαρδοκέμπαδος*, bei Alex. Polyhiſt. (Beroſus) in Euseb. chron. arm. p. 19. Marudach Baldanes genannt wird; nach Ptol. regierte er 12 Jahre, von 721—709 zu Babylonien, nach dem Polyh. machte er ſich nach Ermordung des Hagiſes oder Aciſes zum unabhängigen Herrſcher in Babylonien, wurde aber nach ſechs Monaten von Elibus getödtet, dieſen unterjochte nach drei Jahren Sanherib von Aſſyrien und ſetzte ſeinen Sohn Aſordan (Eſarhaddon) zum Könige über Babel ein. Das Weitere über die Identität dieſer Namen und die verſchiedenen Anſichten hierüber ſ. m. bei Keil, Commentar zu den Büchern der Kön. S. 552 ff.

Merom (מֵי מְרוֹם Bitterſee) von Joſ. Flav. *Σαμοχωνῖτις λίμνη* oder *Σεμεχωνῖτις*, heutzutage Bahr el Huleh (Huleh-See) genannt, ein im Norden von Paläſtina durch die Bäche Nahr Banjas und Nahr Hasbeia (den beiden Hauptquellen des Jordan) gebildeter Landſee. Er hat die Form eines ſtumpfen Dreieckes,

dessen Basis nach Norden zu liegt. Hier beträgt seine Breite eine Meile, seine Länge bis an die südliche stumpfe Spitze 1—1 1/4 Meile. Seine Norduser bildet ein Moraſt, ein sumpfiges Marschland, von gleicher oder noch größerer Ausdehnung; es gehört noch mit zum Seegebiete, indem seine Wasser je nach der Jahreszeit und dem Jahrgange selbst mehr oder weniger darüber ausgebreitet sind. Nach und nach geht dieses Marschland in einen schönen, fruchtbaren, weit ausgebreiteten Wiesengrund über. Während der trockenen Jahreszeit weiden die Ghawahrideh Araber (d. h. die Bewohner des Ghor) ihre Herden auf dem nördlichen Theile der Marschen. Thomson, um irgend das Seeuser innerhalb der Marschen zu erreichen, berieth sich mit einem der Araber, der ihm aber schwur, bei Allah, daß selbst ein wilder Eber dieß nicht zu erreichen vermöchte. Es ist der größte Weideboden, den er je gesehen, vollkommen eben, voll flacher Wasserstellen, Schilfwälder, Riedgräser, Grasplätze, unzählige Herden von weißen Schafen und Ziegen durchstreichen die Landschaft nach allen Richtungen hin, auch Züge von Kameelen und Rindern. Büffel wälzen sich in dem Schlammwasser und scheinen hier vorzüglich zu gedeihen; doch ist die hiesige eine degenerirte Raçe, welche mit dem herrlichen Reem (ראם) der Bibel wenig Aehnlichkeit hat. Die Ostseite dieses See's ist bis auf den heutigen Tag unerforscht geblieben; v. Wildenbruch meint, daß der zu steile und dichte Abfall des klippigen Ufers einen Uferweg schwerlich gestatten würde. Am westlichen Saume treten die Berge nicht so nahe an den Wasserstand, sondern lassen Platz für ein flaches Gelänb von Schilf, Binsen und Lotosgewächsen. Auf dieser Seite stehen auch die meisten Beduinen-Hütten. Das Wasser ist nicht so klar wie im See von Tiberias (s. den Art. Genesareth). Ueberhaupt gleicht der Meromsee mehr einer Lagune, indem er mit jedem Jahre seinen Wasserstand ändert. Seine Lage gibt Berton bereits zu 18 1/2 Par. Fuß unter dem Niveau des Mittelmeeres an. Ritter, Erdk. XV. 218 ff. [Schegg.]

Merseburg, Bisthum. Den Ursprung der Burg leitet Dithmar auf die Römer unter Julius Cäsar zurück. „Und weil dieser Ort damals ein starker Waffenplatz und immer siegreich war, so erhielt er nach alter Sitte den Namen Marsburg. Die Spätern aber nannten den Ort Mese, das heißt die Mitte der Gegend“ (Dithm. chr. I, 2). Der König Heinrich aber „umgab das alte Werk der Römer in Mersburg mit Mauern, und unter der Burg ließ er eine Kirche aus Stein, die jetzt die Mutter anderer Kirchen ist, erbauen und dieselbe am 22. Mai einweihen“ (L. I. 10.). Ehe König Heinrich den Ort mit einer Mauer umgab und ihn so zur Stadt erhob, befand sich demnach eine Burg daselbst. Wer sie gegründet habe, ist ungewiß. Jedenfalls die Römer eben so wenig als König Meroväus. Der Stadt Merseburg wandten sowohl der König Heinrich als sein Sohn Otto I. eine besondere Sorgfalt zu. Otto erweiterte die Mauern der Stadt, indem er die Altstadt und die Neustadt mit einer und derselben Mauer umschloß. Vor der Schlacht auf dem Lechfelde machte er das Gelübde, daß, wenn ihm Gott den Sieg verleihe, er zu Merseburg ein Bisthum errichten wolle (II, 4.). Doch verzögerte sich die Errichtung des neuen Bisthums noch etwa zehn Jahre (s. Magdeburg). Der erste Bischof von Merseburg war Boso (s. d. A.), der nebst Burkard von Meißen (s. d. A.) und Hugo von Zeitz durch Adalbert, den ersten Erzbischof zu Magdeburg, geweiht wurde 968. Boso war Mönch in dem Kloster des hl. Emmeran in Regensburg gewesen und später in die Dienste des Kaisers getreten. Als Entschädigung für seine Mühen erhielt er von dem Kaiser die Einkünfte der Kirche von Zeitz, und neben dieser Stadt baute er eine Kirche. Er erhielt auch vor seiner Weihe die Einkünfte der Kirchen von Merseburg, Memleben, von Thornburg und Kirberge. Weil Boso in den östlichen Gegenden durch Predigt und Taufe unzählbare Heiden für das Christenthum gewonnen hatte, so ließ ihm der Kaiser die Wahl unter den zu errichtenden drei Bisthümern. Er erbat sich Merseburg, weil dort friedliche Zustände waren, aus und leitete diese Kirche, so lange er lebte, mit großem Eifer. Er überlebte aber seine

Weihe nur um ein Jahr, zehn Monate, drei Tage. Durch die Vermittlung Anno's, Biſchofs von Worms, gab der Kaiſer dem Giſilar das erledigte Bisthum. Dieſer verwaltete die Kirche von Merſeburg zehn Jahre und brachte ihr wenig Gewinn. Nach dem Tode Adalberts drängte er ſich als Erzbiſchof in Magdeburg ein; die Kirche von Merſeburg aber wurde dismembrirt. Ein Theil kam an Zeitz, ein anderer an Meißen; der Biſchof Giſilar aber behielt ſich neun Städte vor. Schkeuditz, Gautſch, Wurzen, Pichau, Eilenburg, Löbenitz, Dieben, Pegau und Gerichshayn. Er verwandelte das Stift Merſeburg in eine Abtei und ſetzte den Othrad, nach dieſem den Heimo als Abt ein. Nach Giſilars Tode (1004) wurde bald durch Kaiſer Heinrich II. das Bisthum Merſeburg wieder hergeſtellt, und (3) Wigbert, Heinrichs Kaplan, von Dagan, dem Erzbiſchofe von Magdeburg, für Merſeburg geweiht. Wigberts Amtsführung war vortrefflich; viele Wenden bekehrte er zum Chriſtenthume. Unter ihm kam Siddegeshauſen, Werben, Schönberg und 26 Huben Landes an das Stift Merſeburg (Dithm. VI, 26.). Dieſer ehrwürdige Biſchof regierte fünf Jahre, ſechs Wochen und fünf Tage. Wie ſein Leben, war ſein Tod erbaulich. Nun folgte Dithmar (4) unſterblichen Andenkens (ſ. d. A.), beſonders durch ſein vortreffliches Geſchichtswerk, aus dem die tiefſte Demuth, Frömmigkeit und Liebenswürdigkeit des Verfaſſers den Leſer ſo wohlthuend anſpricht. Er regierte vom Jahre 1009 bis 1018 und ſtarb ſchon im 42ten Jahre ſeines Lebens. Biſchof (5) Bruno wurde von Kaiſer Heinrich II. eingeſetzt. Die Domkirche zu Ehren des hl. Laurentius, deren Grundſteine im J. 1015 Heinrich II. ſelbſt gelegt, und für deren Bau er große Opfer gebracht hatte, weihte Bruno in Gegenwart des Kaiſers und ſeiner Gemahlin ein. Aber nur der Chor war gewölbt. Dieſer Chor fiel unter Biſchof (6) Hunold ein; Kaiſer Heinrich III. ließ ihn wieder aufbauen. Nach einem zweiten Einſturze baute Hunold an die Seiten des Chors die zwei hohen runden Thürme gegen Morgen, wölbte den Chor und weihte die Domkirche im J. 1042 wieder ein. Dieſer Hunold war im J. 1040 durch Heinrich III. als Biſchof eingeſetzt worden. Er verwaltete mit Ruhm und Ehren das Bisthum zehn Jahre. Ihm folgte (7) Alberich, der erſte unter den bisherigen Biſchöfen Halberſtadts (ſ. d. A.), den das Capitel wählte. Kaiſer Heinrich beſtätigte ihn. Er regierte nur bis zum J. 1054. Eckelin, aus herzoglichem Hauſe in Bayern, vorher Kaplan Kaiſer Heinrichs III., wurde ſodann als Biſchof von dem Kaiſer eingeſetzt. Er wird gerühmt als gelehrt und demüthig, keuſch und ſittſam. Er verkündete mit großer Beredtſamkeit das Wort Gottes. Er zeigte große Liebe zu ſeinen Unterthanen, beſtellte die Schule gut, hielt auf ſtrenge Zucht bei den Domherrn, ging ſelbſt in den Chor, ſpeiste mit den Domherrn zuſammen, und ließ über Tiſch die hl. Schrift leſen. Er lebte bis zum J. 1060. Kaiſer Heinrich IV. ſetzte den (9) Offo, vorher Domherrn in Eichſtädt (ſ. d. A.), zu ſeinem Nachfolger ein. Nach rühmlicher Verwaltung ſtarb dieſer im J. 1070, Winther, vorher Domherr zu Würzburg, folgte ihm durch die Verwendung Heinrichs IV. Er ſtarb ſchon nach einem Jahre, in welchem er großen Aufwand gemacht hatte. Das Capitel wählte in den Unruhen der damaligen Kriege den (11) Werner, aus gräflichem Hauſe in Thüringen, vorher Domherrn zu Goslar und Merſeburg. Er war ein vortrefflicher Biſchof, beliebt bei allem Volk. Er ſelbſt predigte den Sorben. In den Kämpfen zwiſchen Heinrich IV. und den Sachſen ſtand Werner entſchieden auf Seite der letztern. Er befand ſich in den Schlachten bei Hohenburg (1075) und Melrichſtadt (1078) in dem Heere der Gegner Heinrichs. In der Schlacht von Grohnde (1080) bei Weißenfels, in welcher Heinrich IV. geſchlagen worden, wurde der Gegenkaiſer Rudolph von Schwaben tödtlich verwundet und ſeine rechte Hand ihm abgehauen. Rudolph ſtarb zu Merſeburg und wurde in dem Dome begraben (ſeine abgehauene Hand aber bis auf die neueſte Zeit in Merſeburg gezeigt). Ein Denkmal aus Erz ſchmückte ſein Grab, mit dem Bildniſſe Rudolphs, den kaiſerlichen Inſignien und der Inſchrift:

Rex hoc Rudolphus patria pro lege peremptus
Plorandus merito, conditur in tumulo.
Qua vicere sui, jacet hic sacra victima belli
Mors sibi vita fuit, Ecclesiae cecidit.
Rex illi similis si regnet tempore pacis
Consilio, gladio non fuit a Carolo.

Als Kaiſer Heinrich ſpäter nach Merſeburg kam und man ihm rieth, den Leichnam ſeines Gegners, ſowie deſſen Denkmal wegzuſchaffen, ſo meinte er, wenn alle ſeine Feinde ſo herrlich begraben wären, ſo hätte er um ſo mehr Ruhe vor ihnen. — Biſchof Werner war eine Zeitlang durch Heinrich IV. von ſeinem Sitze vertrieben und an ſeine Stelle ein gewiſſer Eppo geſetzt, der Wernern wieder weichen mußte. Biſchof Werner hat ſich auch durch großartige Bauten um Merſeburg verdient gemacht. In den erſten Zeiten der Merſeburger Kirche ſtand an der Stelle der zerfallenen alten Burg (Altenburg) ein Kloſter von Regularcanonikern, das bald wieder zerfiel. Auf den Trümmern dieſes Kloſters baute Biſchof Werner ein neues Kloſter für die Glieder des Ordens vom hl. Benedict mit der ſchönen, großen Kirche zu St. Petri, nebſt andern Gebäuden. Die herrliche neue Stiftung wurde am 1. Aug. 1091 — dem Feſte der Kettenfeier Petri, durch Erzbiſchof Hardewick von Magdeburg eingeweiht; und an dieſem Tage wurde ſtets die jährliche Kirchweihfeier gehalten. Das neue Kloſter wurde mit Gütern und ſonſtigen Einkünften reichlich ausgeſtattet. Das Kloſter blühte unter 36 Aebten bis zu den Zeiten der Reformation. An der Domkirche zum hl. Laurentius und Johann Baptiſt hat Werner den großen Glockenthurm von Grund aus neugebaut. Biſchof Werner entſagte im J. 1095 wegen Alters ſeinem Bisthume. Noch lebte er bis zum J. 1103 und ſtarb auf ſeinem Gute Hammersleben — einer der größten Biſchöfe Merſeburgs, groß auch in dieſer Zeit, wo die Kirche namentlich in dem nördlichen Teutſchland ſo viele vortreffliche Biſchöfe beſaß. In dem Kloſter St. Petri, ſeiner Stiftung, wurde er — vor dem Chore der Kirche unter einem hohen ſteinernen Grabe aus weißem Marmor, beigeſetzt. Noch mehrere andere Biſchöfe wurden in dieſer Kloſterkirche begraben. Albinus war, mit Einrechnung des aufgedrungenen Eppo, der 13. Biſchof von Merſeburg; er wird als gelehrter, demüthiger, liebevoller Mann gerühmt, der ſeine Unterthanen väterlich liebte. Er wohnte im J. 1105 der Einweihung des Kloſters St. Jacob in Pegau an, welchem er ſpäter den Zehnten in 17 Dörfern ſchenkte. Er ſtarb um das Jahr 1112. Auf den kurz regierenden (14) Gerhard folgte (15) Arnold, Domherr zu Magdeburg. Er wurde wahrſcheinlich im J. 1126 ermordet, und wie ſeine beiden Vorgänger in dem St. Petrikloſter beigeſetzt. Das Capitel wählte (16) den Domherrn Meingott zum Biſchofe, in Gegenwart des Biſchofs Udo I. von Zeitz. Meingott wurde von dem hl. Norbert geweiht, Kaiſer Lothar weilte im J. 1127 in Merſeburg. Nach Meingott (bis 1140) regierte als Biſchof (17) Eckelin II., von dem Capitel gewählt, und durch Conrad von Magdeburg geweiht. Er ſtarb nach 15jähriger Regierung und wurde in der Domkirche beigeſetzt. Der Domherr (18) Reinhard folgte ihm um das Jahr 1155, der vorher den Kreuzzug unter Kaiſer Conrad III. begleitet hatte. Seine Regierung wird ſehr gerühmt, und er genoß eines hohen Anſehens. Doch legte er die Regierung ſchon um das J. 1162 nieder und ſtarb im J. 1173. Sein Nachfolger (19) Johannes I., vorher Domherr zu Merſeburg, wurde von dem Capitel gewählt und durch den Erzbiſchof Wichmann von Magdeburg conſecrirt. Er regierte acht Jahre, zehn Monate. Biſchof (20) Eberhard, Graf von Seeburg aus Bayern, wurde von Friedrich Barbaroſſa um 1171 eingeſetzt, und führte die Regierung durch 33 Jahre — 1204. Der 21. Biſchof, Dieterich, ſuchte das Stift zu heben, lebte fromm und ſparſam, und that nach Kräften das Gute. Er regierte zwiſchen zehn und eilf Jahren; er wurde auf dem Lauter- oder hohen Petersberge beigeſetzt. Biſchof (22) Eccard baute die ziemlich baufälligen Stadtmauern von Merſeburg in Jahresfriſt zum Theil ganz neu, zum Theil ſtellte er ſie wieder her. Die Mauern wurden noch befeſtigt

durch ſieben hohe Thürme und einige kleine Vorwerke. Dieſe beſtanden durch Jahrhunderte; ein Theil davon wurde im 30jährigen Kriege zerſtört, andere Theile überdauerten denſelben. Darüber kam Eccard in Conflict mit dem Markgrafen Dietrich zu Meißen, welcher glaubte, Eccard wolle Merſeburg zur Feſtung umwandeln. Aber der Markgraf Ludwig von Thüringen vermittelte den Streit. Biſchof (23) Rudolph wurde im J. 1239 gewählt und regierte zehn Jahre mit großem Ruhme. Biſchof (24) Heinrich I., als Domherr zu Merſeburg von dem Capitel erwählt, ſtand dem Stifte in geiſtlichen und in weltlichen Dingen wohl und als guter Verwalter vor. Zu ſeiner Zeit herrſchte das wilde Fauſtrecht in Teutſchland, und kein Geiſtlicher war ſicher vor „den Niederwerfern“ oder Raubrittern. So wurde auch Heinrich, als er einſt gen Naumburg reiste, von Raubrittern gefangen und auf das Schloß Bädra geführt und dort gefangen gehalten. Er wurde unter harten Bedingungen freigelaſſen, daß er nämlich 600 Mark Silbers zahle, daß er Urphede unter freiem Himmel ſchwöre, und Bürgen ſtelle, ſich nie rächen und das Löſegeld nie zurückfordern zu wollen. Im J. 1250 zogen Biſchof Heinrich, Graf Heinrich zu Schwarzburg und ein Markgraf zu Brandenburg den teutſchen Ordensrittern in Preußen zu Hilfe. Biſchof Heinrich ſtarb im J. 1266. Nun folgte eine Doppelwahl (25); Albert von Borne und Friedrich von Torgau ſtanden einander gegenüber. Der letztere trat willig zurück. Doch Albert überlebte ſeinen Sieg nur um drei Monate. Darauf wurde erſt Friedrich von Torgau zum zweiten Male gewählt (1266). Er regierte bis 1288. (27) Heinrich II., Domherr zu Merſeburg, aus dem Geſchlechte von Ammendorf, folgte durch die Mehrzahl der Stimmen. Sein Name iſt mit hohem Ruhme gefeiert. Von Herzog Albrecht von Braunſchweig bekam er Lützen durch Tauſch, und begann den Bau des Schloſſes daſelbſt; er befeſtigte das Schloß Zwenkau und baute den Thurm im Schloſſe Bündorf. Im J. 1288 ſchloß er mit mehreren Fürſten einen Bund gegen die Raubritter. Der (28) Biſchof Heinrich III. mit dem Beinamen Kind war ein übler Haushalter für ſein Stift, von dem er viele Güter verlor. Zuletzt trat er die Verwaltung des Stifts an Erzbiſchof Burkhard von Magdeburg ab und zog ſich nach Magdeburg zurück, wo er arm ſtarb. Ihm folgte (29) Gerhard, Dompropſt zu Magdeburg und Erzbiſchof Burkhards Bruder, um 1310. Er führte eine gute Regierung; Oſtrau und Carlsdorf kaufte er den Grafen zu Leißnick ab und ſchlug ſie zu dem Stifte. Die Raubritter überzog er mit Krieg und nahm ihre Burgen. Bädra verkaufte er; er brach das Schloß Teuditz und baute aus deſſen Steinen das Schloß zu Lützen aus, während er die Güter von Teuditz mit ſeinem Stifte vereinigte. Freiburg verlor er an den Landgrafen Friedrich von Thüringen. Er regierte 24 Jahre. Von Biſchof (30) Sigismund I. iſt nichts Näheres bekannt. Sein Nachfolger (31) Heinrrch IV. hat den Ruhm, daß er das Stift gehoben, daß er die Schulden ſeiner Vorgänger bezahlt habe. Scopau löste er ein, das Schloß Libenau kaufte er von den Herrn von Werde. Im J. 1363 wohnte er der Einweihung der Domkirche in Magdeburg an. Ihm folgte (32) Friedrich II. Er wurde mit Graf Albrecht von Mansfeld zugleich poſtulirt und wurde Biſchof, weil Albrecht ſchon in der Nacht nach der Wahl ſtarb. Er wurde zwar im J. 1368 als Erzbiſchof von Magdeburg gewählt, mußte aber hinter dem Candidaten des Kaiſers Carl IV., Albert, zurückſtehen. Doch wurde er ſpäter, im J. 1382, wieder als Erzbiſchof von Magdeburg poſtulirt und erhielt dort auch die Huldigung. Doch ſtarb er ſchon den 9. November deſſelben Jahrs zu Merſeburg und wurde daſelbſt in der Domkirche begraben. Ihm folgte (33) Burkhard von Querfurth, vorher Domherr zu Merſeburg, der ſchon den 8. Juni 1384 ſtarb. Den 5. Auguſt d. J. erwählte das Capitel den bisherigen Dompropſt Heinrich V. zum (34) Biſchofe, einen Grafen von Stollberg. Acht Jahre wurde ihm die Beſtätigung verſagt, die er erſt im J. 1392 durch Papſt Bonifacius IX. erhielt, nachdem ſein Gegencandidat Andreas von Duba gewichen war. Heinrichs Lob, der indeß ſchon im J. 1393 mit Tod abging, iſt es, daß er das Stift gebeſſert und deſſen Güter gemehrt, daß er ein gütiger und

frommer Biſchof war. Das Capitel wählte wieder den ſeitherigen Dompropſt (35), Heinrich VII. Er führte ſieben Jahre die Regierung, dann nahm er den Grafen Otto von Hohenſtein zu ſeinem Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge gegen den Wunſch des Capitels. Heinrich ſelbſt aber zog ſich zu den wegen der Strenge ihrer klöſterlichen Ordnung berühmten Auguſtinern in Leipzig zurück (J. 1400), wo er auch ſtarb. Nach Heinrichs Abgang war zwiſchen Otto von Hohenſtein und einem vom Capitel gewünſchten Grafen von Stollberg das Bisthum ſtreitig. Doch trat der letztere zurück, und Otto regierte von 1402 bis 1407. Er miſchte ſich im J. 1405 in den Krieg des Erzbiſchofs Günther von Magdeburg gegen die Fürſten von Anhalt, und beſchwerte ſonſt das Stift mit Schulden. Durch einhellige Wahl des Capitels folgte (37) der Domherr Walther. In den vier Jahren ſeiner Regierung löste er alle verpfändeten Güter des Stifts ein und bezahlte die Schulden. Auch hinterließ er eine namhafte Summe in Baarem (2000 ungariſche Gulden) und das Lob eines guten Regenten. Merkwürdig iſt ſeine Regierung auch darum, weil im J. 1409 die Univerſität Leipzig gegründet wurde (Leipzig gehörte in den Sprengel von Merſeburg), zu deren Kanzlern die Biſchöfe von Merſeburg vom Papſte beſtimmt wurden. Der Kanzler des Churfürſten Friedrich I. von Sachſen und Dechant zu Erfurt, Nicolaus, war der 38. Biſchof von Merſeburg. Er ſaß auf dem Concil zu Conſtanz, weßwegen denn Joh. Vulpius in ſeiner Geſchichte Merſeburgs ſich alſo über ihn ausläßt: „Er war ein gelehrter, kluger und ſparſamer Herr, der das Stifft löblich gebeſſert, der Stadt, dem Rathe und ganzen Lande alle Gnade erzeiget, der Kirchen Einkommen gemehret, das Schloß Lockſtädt (ſo man jetzo Lauchſtädt nennt) erblich zum Stiffte gekaufft, und viel Nutzen geſchaffet. Nur diß iſt an ihm zu tadeln, daß er auf dem Concilio zu Coſtnitz den unſchuldigen M. Johannem Huß durch ſein Placet mihi helffen zum Feuer verdammen“. Noch zu Biſchofs Nicolaus Zeiten erfolgten die verheerenden Züge der Huſiten (ſ. d. A.). Biſchof Nicolaus und das Capitel bauten auch im J. 1430 die hohe Mauer vom Neumarktsthore bis an das Schloßthor um den Dom. Nicolaus ſtarb im J. 1431 und hatte zu ſeinem Nachfolger (39) Johannes II. Boſe, der mit Ruhm 30 Jahre regierte und im J. 1463 durch die Peſt weggerafft wurde. Er baute das runde Königsthor und die Mauer am Schloßgraben mit dem runden Thurme bis an die Saale. Ferner begann er den Wall vom Gotthardsthore bis zum Königsthore, den Biſchof Tilo von Trota vollendete; auch baute er das Sixtusthor. Unter ihm wurde ferner die Kirche zum hl. Maximus neu aufgebaut, deren Chor erſt im J. 1485 vollendet wurde, und bis zu deren völliger Herſtellung 69 Jahre vergingen. Ueber den Tod des Biſchofs Johannes Boſe wird Folgendes berichtet. Der 29. Abt des Kloſters St. Petri, Johannes II. von Hoburg, gerieth mit dem Biſchofe Johannes in Streit wegen einer Wieſe, welche dieſer dem Abte entzogen. Als der Letztere dem Tode nahe war, habe er den Biſchof vor das Gericht Gottes gerufen, was der Biſchof nicht beachtet habe. Als aber der Abt geſtorben und man ihm die Glocken geläutet, ſei der Biſchof erſchrocken, an der Peſt erkrankt und alsbald geſtorben (ſ. auch Meinwerk). Das Capitel gab ihm zum Nachfolger (40) den Dompropſt Johannes III. von Werder. Dieſer war demüthig, herablaſſend gegen Jedermann, und ein guter Regent. Der obige Streit wegen der Wieſe des Kloſters St. Petri kam unter ihm bis vor den römiſchen Stuhl. Johannes III. ſtarb den 24. Dec. 1466. Nach ihm regierte der ſeitherige Dompropſt zu Magdeburg (41), Tilo von Trota. Von ihm heißt es, er ſei geweſen ſanftmüthig, milde, ſeiner Unterthanen treuer Beſchützer, der über alle Maßen wohl regiert, der mit Gütern, Zinſen und Gebäuden das Stift mehr als alle ſeine Vorfahren gemehrt. Zudem war ihm eine lange Regierung (bis zum J. 1514) vergönnt. Die katholiſche Kirche war alſo, wie wir hier wiederholt bemerken (ſ. unſern Art. „Meißen“), ehe die Glocken zur Reformation einläuteten, in dieſen nördlichen Gegenden des Reichs nicht verwahrlost und ſchlecht beſtellt; ſie hatte große Biſchöfe, kräftige Säulen der Kirche. Die Reforma-

tion hatte ſelbſt dieſe ſcheinbare Berechtigung des äußern Verfalls der Kirche nicht, und es iſt hohe Zeit, daß auch ſtrengkatholiſche Schriftſteller einmal aufhören, den Zuſtand des Clerus in dieſen Zeiten möglichſt ſchwarz zu malen, und den großen Abfall von der Kirche durch das Verderben der höhern Geiſtlichkeit zu erklären. Auf den nordteutſchen Biſchofsſitzen ſaßen unmittelbar vor der Reformation zum großen Theile Männer, welche der Kirche zu allen Zeiten zur Zierde gereicht hätten. — Biſchof Thilo weihte im J. 1489 den Erzbiſchof Ernſt von Magdeburg. Im J. 1496 weihte er die St. Thomaskirche, im J. 1501 die Barfüßerkirche zu Leipzig. Im J. 1512 baute er das Königsthor in Merſeburg. Die Domkirche zum hl. Laurentius und Johann Baptiſt ließ er niederreißen und vollſtändig neu aufbauen. Dieſer Neubau wurde von ihm bis unter das Dach vollendet; von ſeinem Nachfolger Adolph wurde die Kirche gewölbt und mit Schiefern gedeckt. Im J. 1517 wurde die Domkirche feierlich eingeweiht. Noch andere Bauten ſtellte dieſer Biſchof her. Trotz dieſer Ausgaben, und obgleich Thilo einen fürſtlichen Hofhalt führte, legte er ſeinen Unterthanen keine neuen Steuern auf und hinterließ 60,000 Gulden in Baarem, nebſt einem großen Vorrath von Getreide. Nachdem er durch 48 Jahre eine hochpreisliche Regierung geführt, ging er den 5. März 1514 zur ewigen Ruhe ein. Ihm folgte (42) Adolph, ein Fürſt von Anhalt. Derſelbe war geboren im J. 1458. Im J. 1475 war er Rector der Univerſität Leipzig, wurde ſpäter Domherr zu Hildesheim, Dompropſt zu Magdeburg, und im J. 1490 erhielt er das Presbyterat. Im J. 1507 poſtulirte ihn Biſchof Thilo zu ſeinem Coadjutor, und nachher erhielt er auch das Recht der Amtsnachfolge. Im J. 1513 hatte er eine Reiſe nach Rom gemacht, und ſtattete nach ſeiner glücklichen Rückkehr Gott öffentlichen Dank dafür ab. Im J. 1514 wurde er von Biſchof Johannes von Zeitz geweiht. „Und vertrieb flugs darauf alle Juden, die zu Märſeburg wohneten. Sonſt war er kleiner Statur, aber groſſes Anſehens, gelehrt, keuſch, ein guter Prediger und Theologus, hielte auch ein frommes Hoff-Geſinde; den langweiligen Proceſſen war er feind, und ſchaffete, das alle Sachen auffs kürtzeſte verglichen werden muſſten. Aber dieſes war nicht fein von ihm, daß er ſich D. M. Luthers Lehre und ſonderlich dem Geſpräche, welches dieſer zu Leipzig mit Dr. Enken halten wollte, ſo ſehr wiederſetzete (sic!)“. Im J. 1525 weihte er die Nicolauskirche in Leipzig ein. Zwölf Jahre regierte er mit Ruhm und ging den 23. März 1526 in ſeine Ruhe ein. Am Montag nach dem weißen Sonntage wählte das Capitel einſtimmig den Domdechant zu Merſeburg und Domherrn zu Naumburg (43), Vincentius von Schleinitz. Er war ein frommer Herr und guter Verwalter, der einfach lebte. Er baute das Schloß, welches mit der Domkirche im Viereck einen Hof umſchließt (heutzutage Sitz der Regierung des Merſeburger Bezirks), zu Ende. Er regierte neun Jahre und ſtarb den 21. März 1535. Er hinterließ 33,000 Gulden an baarem Gelde und große Getreidevorräthe. Das Capitel erwählte den 13. April ſeinen Domdechant (44) Sigismund II. von Lindenau. Er hielt feſt zu dem Domcapitel und wirkte der Einführung der Reformation nach Kräften entgegen. Er ſtarb ſchon im J. 1544, im ſechszigſten Jahre ſeines Lebens. — Es kommt nun die Zeit der Adminiſtratoren. Der erſte Adminiſtrator war Auguſtus, Bruder des Herzogs Moritz von Sachſen, der den Fürſten Georg von Anhalt zu ſeinem Stellvertreter in geiſtlichen Sachen einſetzte. Und nun wurde die neue Lehre durch hohe obrigkeitliche Gewalt eingeführt. Dieſes neue Regiment erlitt durch die Schlacht von Mühlberg einige Unterbrechung. Herzog Auguſt legte „bei ſo ſchweren Läufften“ die Adminiſtration des Stifts und Fürſt Georg von Anhalt ſeine „geiſtliche Superintendenz“ nieder, unter Verwahrung, daß die Religion und der Gottesdienſt, wie er durch Auguſtus geordnet worden, nicht abgeändert werden ſolle. Michael Sidonius nahm auf kurze Zeit im J. 1550 Beſitz von dem Biſchofsſtuhle von Merſeburg. Er zeigte ſich in allweg als vortrefflicher Biſchof, in geiſtlichen wie in weltlichen Angelegenheiten. Er ſtarb außerhalb ſeines Bisthums und wurde zu Wien in der Stephanskirche begraben 1561.

Inzwischen hatten sich die Verhältnisse wieder ganz anders gestaltet, und Alexander, Sohn des Churfürsten August von Sachsen, wurde zum Bischof von Merseburg postulirt. Weil er erst acht Jahre zählte, übernahm sein Vater für ihn die Verwaltung. Der junge Alexander aber starb schon im J. 1565. Da führte Churfürst August, wie bisher, die Administration des Stifts fort, d. h. das Stift Merseburg war eine Provinz von Churſachsen. Nach dem im J. 1586 erfolgten Tode Augusts regierte, wie über die Chur- und Erblande, so über das Stift Merseburg Christian I. Und so blieb für die Zukunft Merseburg bei Churſachsen. Schon im J. 1561 hatte das Stift mit Churſachsen eine perpetuirliche Capitulation geschlossen, wodurch es sich verpflichtete, nur Prinzen aus dem Hause Sachsen zu Administratoren zu wählen, wogegen Sachsen versprach, alle Rechte und Freiheiten des Stifts zu erhalten. Das Haupt des Stifts führte den Titel „postulirter Administrator“. Im J. 1652 wurde Christian I. Herzog von Sachsen-Merseburg, stand jedoch unter churſächsischer Oberhoheit. Dieser Nebenzweig von Churſachsen starb im J. 1738 wieder aus, und Merseburg fiel an das Churhaus zurück. Es behielt seine eigene Stiftsregierung, bis durch den Wiener Congreß der größere Theil, etwa $^3/_4$, an Preußen fiel. Dieser Theil bildet den Kreisbezirk Merseburg. Der Rest blieb bei Sachsen und bildet einen Theil des Leipziger Kreises. — Das alte Bisthum Merseburg ging völlig unter, kein Rest der katholischen Kirche hatte sich erhalten. Auch zählt man heute in dem Kreise Merseburg, sowie in dem ganzen Regierungsbezirke Merseburg nur wenige Katholiken. Nach einer Ermittlung vom J. 1845 sind in der Stadt und in dem Kreise Merseburg 104 Katholiken, welche bis jetzt noch hirtenlos sind. Der nächste katholische Geistliche ist der Pfarrer in Halle, wo eine katholische Gemeinde ist. Für eine regelmäßige Seelsorge in Torgau desselben Regierungsbezirks wurden jüngst Einleitungen getroffen. Vgl. Merseburger Chronik von Botruff; — Megalurgia Martisburgica — das ist: Fürtrefflichkeit der Stadt Märseburg von Joh. Vulpius. 1700. [Gams.]

Mesopotamien (*Μεσοποταμία*) bildet die östliche Hälfte der großen, vom Taurus und den armenischen Gebirgen bis zum persischen Golf sich herabsenkenden Stufenlande, welche in den hl. Büchern den gemeinsamen Namen Aram (ארם) haben, und geographisch in Aram dießseits des Euphrat (Syrien) und Aram jenseits des Euphrat (Mesopotamien) zerfallen. Vom Südrande Irans bis zum armenischen Hochlande und in den vielfachen Verzweigungen des Taurus sammeln sich alle fließenden Wasser in diesen Stufenländern der großen Zwillingsströme Euphrat und Tigris, die Anfangs innerhalb der Hochgebirge nahe beisammen entquellen und strömen, dann sich weiter auseinander begeben, eine Strecke weit parallel, bald aber mehr und mehr convergirend, in der Richtung gegen S.-O. fließen, und endlich unter dem Namen des Stromes der Araber (Shat el Arab) vereint dem persischen Meerbusen zueilen. Nachdem sie von den Quellen an, die nur 150 geogr. Meilen in directer Linie von der Mündung abstehen, in doppelt entwickelter Stromkrümmung an 300 geogr. Meilen weit ein Stromgebiet von nahe an 12,000 D.-M. bewässert haben, finden sie in jener großen Thalweitung ihre oceanische Fortsetzung, die mit ihrem Strombette eine merkwürdige Einsenkung des Continents bildet und als ein großer Naturtypus, ein Thalspalt fast von Meer zu Meer, als eine von der Natur selbst geebnete Bahn zwischen dem indischen Ocean und dem europäischen Westen betrachtet werden muß (Ritter, Erdk. X. 5). Die Wiege beider Ströme ist auch zugleich diejenige der vorderasiatischen Menschengeschichte, in alter wie in neuer Zeit die große Furth zwischen Orient und Occident bildend. Der Name dieser merkwürdigen Landschaft Mesopotamien, als ein geographisches Ganze zusammengefaßt, kommt erst bei Beschreibern der Züge Alexanders d. Gr. vor; er wurde, wie Arrian ausdrücklich bemerkt, von den Eingebornen entlehnt (vgl. ܒܝܬ ܢܗܪܝܢ Peschito Apg. 2, 9. 7, 2.). Die ersten Nachrichten über ihre physische Beschaffen-

heit erhalten wir schon von Herodot, doch nur ganz im Allgemeinen; unschätzbar sind die Aufzeichnungen Xenophons; am ausführlichsten und mit großer Sachkenntniß geschrieben sind Strabo's Beschreibungen. Sie alle unterscheiden einen nördlichen, mittleren und südlichen Theil, der indessen verschieden genannt wird. Der nördliche, vielfach von Gebirgsketten durchschnittene District reicht bis an den Einfluß des alten Chaboras in den Euphrat (35° Br.), ein überaus fruchtbares, an fetten Triften reiches Plateau. Xenophon hatte es von den syrischen Pässen an in gerader Linie östlich vom heutigen Aleppo mit seinen 10,000 betreten. Nach 9 Tagreisen erreichte er Thapsacus, eine zu seiner Zeit noch große, blühende Stadt. Bis hieher ging das Gebiet Salomons, indem 1 Kön. 4, 24. diese Stadt als die nördlichste seines Reiches bezeichnet wird. Sie lag an der bequemsten Stelle zum Uebergange aus Syrien nach Babylonien, Medien und Persien. Hier setzten auch seine Truppen über die Euphratfurth, und waren nach 9 neuen Tagmärschen am Araxes (Chaboras) angekommen. Die ganze Gegend war reich mit Ortschaften bedeckt, Getreide und Wein fand sich in Ueberfluß. Unterhalb dem Araxes beginnt die Wüste Sinear (in der Bibel), von Xenophon das Blachfeld genannt, eine dürre, öde Steppe, nur mit Absynthkraut bewachsen, ohne Bäume, der Aufenthalt wilder Thiere, und nur von durchziehenden Araberhorden bewohnt. Xenophon nennt keine Orte; wilde Esel und flüchtige Strauße gab es viele, erreichbar für die Jagd waren nur die schwerfälligen Trappen. Doch ist der Typus dieses Wüstenstriches nicht ganz gleichförmig; die Landschaft Hit ist vielfach durchschnitten und mit steinigten Hügeln überdeckt. Unterhalb derselben beginnt die heiße, staubige, babylonische Ebene bis hin an das Land der Canäle (33° Br.), den südlichsten, durch seine Cultur auf die höchste Fruchtbarkeit gehobenen Endpunct des ganzen Flachlandes. Xenophon beschreibt vier Canäle, jeden 100 F. breit und je eine Parasange vom andern entfernt; sie verbanden den Euphrat mit dem Tigris. Einer von diesen (?) Canälen oberhalb Hille besteht noch und wurde in neuester Zeit glücklich mit einem Dampfboote übersetzt. Vom Maximum der Verengung Mesopotamiens an beginnt diese Gartenlandschaft, in deren Bewunderung und Lobpreisung alle Alten sich gleich bleiben. Es ist aber auch noch nur Eine Stimme der Reisenden, wie überall ein höchst fruchtbarer, fetter Alluvialboden die Decke des Landes bilde, das von zahllosen Linien jetzt trocken liegender Canalbetten durchschnitten, von unzähligen Trümmerhügeln und andern Denkmalen ältester Ansiedlung überdeckt ist. — Zur Zeit Alexanders waren die Tigris- und Euphrat-Mündungen noch gesondert; sie lagen wenigstens eine Tagreise auseinander, wenn auch ihre Verzweigungen innerhalb des Delta sich gegenseitig vermischen mochten. Der Tigris, erfahren wir von Arrian, hat hohe Ufer, nimmt auf seinem linken Ufer mehrere Flüsse (Zab, Adhem, Diyalah, Kerka) in sich auf, und erhält, weil er tiefer liegt, als der Euphrat, auch noch von diesem Zufluß aus den Canälen, weßhalb er wasserreicher dem Meere zuströmt, als der vielfach beraubte Euphrat. Am südlichsten Theile aber ändert sich ihr Verhältniß und der Euphrat hat da ein höheres Niveau. Er war bekannt wegen seiner vielfachen, verheerenden Ueberschwemmungen; außer dem höhern Ufergestade bringt aber Strabo noch einen Grund bei, warum der Tigris weniger anschwelle, der von seiner scharfen Beobachtungsgabe zeugt, nämlich weil der Euphrat von der langen Kette der Gebirge, die er durchkreuze, viel mehr Zufluß von Schneewasser empfange, als der Tigris, der von Armenien in gerader Richtung der südlichen Ebene zueile. — Mesopotamien bildete nie ein für sich bestehendes Reich; wenn Richt. 3, 8. Cuschan-Rischathaim (s. d. A.) König von Aram Naharajim genannt wird, so war er wohl nur Beherrscher eines am Euphrat gelegenen Einzelstaates. In der ältesten Zeit concentrirte sich das politische Leben um Babylon; nach der Eroberung Babylons durch die Perser und dem unerwartet schnellen Tode Alexanders hatte das ganze, große Land keine Weltbedeutung und Selbstständigkeit mehr gewinnen können, und versank nach und nach in eine gescheute, entvölkerte, sonnenverbrannte Wildniß mit Ausnahme

des oberen Mesopotamiens, das sich durch die Tapferkeit seiner Bewohner und die Klugheit seiner Fürsten bei den Kämpfen der Römer um den Besitz Armeniens zu einer selbstständigen Entwicklung und einer unerwarteten Blüthe der Nationalbildung auf einem kleinen Territorium erschwang. So treten dort Edessa (s. d. A.) oder Osrhoene, bedeutend durch seine Lage am Karawanenwege, durch seine schönen Quellen, wie durch seine mehr aristocratische Verfassung hervor; so Nisibis, wichtig durch die Wälder, die in seiner Nähe in dem sonst baumlosen Lande das einzige Zimmerholz lieferten; so Bezabde in Adiabene durch seine feste Lage am Tigrisübergange, so Atra oder Hatra durch seine sichere Stellung in Mitte der unnahbaren Wüste mit Waarenniederlagen, die ihm Reichthum brachten (Ritter, Erdk. X. 128). In der Urgeschichte des Volkes Israel spielt Mesopotamien eine wichtige Rolle; von daher wanderte Abraham in Canaan (s. d. A.) ein (s. die Art. Abraham, Haran), ohne indeß gar alle Verbindung mit seinen Verwandten aufzugeben (Isaac und Rebecca). Das reichbevölkerte Land hatte verhältnißmäßig wenig Städte; Xenophon redet von vielen Dorfschaften, Städte führt er nur einige an; auch in den hl. Büchern wird selten eine Stadt Mesopotamiens genannt; das ganze Städteleben scheint sich in seiner ungeheuren Metropole absorbirt zu haben. Das mag auch daher kommen, daß auf dem Euphrat, an dessen Ufer sich allein Städte erheben konnten, nie eine Schifffahrt getrieben wurde, auf dem Tigris aber durch Unterbauten und dadurch hervorgebrachte Stromschnellen von Seite der Perser unmöglich gemacht worden war. Vgl. Aram, Euphrat, Syrien. [Schegg.]

Mesrop, auch Maschtoz oder Maschthoz genannt, ist einer der ausgezeichnetsten Verbreiter und Befestiger des Christenthums in Armenien gegen das Ende des vierten und in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts, der Sohn eines gewissen Wardan zu Hazegaz in der armenischen Provinz Taron. Schon in früher Jugend erwarb er sich bedeutende Kenntnisse in der griechischen Literatur, und erlernte außerdem auch die syrische und persische Sprache. Wegen dieser Sprachkenntnisse und seiner sonstigen Tüchtigkeit und Geschäftsgewandtheit wurde er bald von dem berühmten armenischen Patriarchen Nerses d. Gr. zum Secretär gewählt, und behielt diese Stelle bis zum Tode des Patriarchen. Nachher nahm er auf Zureden des Chiliarchen Aravan beim armenischen König Weramschapuh eine Secretärsstelle an. Dieser König war nämlich damals, wo wegen der obwaltenden Verhältnisse manche Erlasse persisch ausgefertigt werden mußten, eine Zeit lang in Verlegenheit wegen eines Secretärs, bis endlich Mesrop sich dazu verstund, als solcher zu dienen. Der königliche Dienst gewährte ihm jedoch bei seinem Streben nach höheren Gütern wenig Befriedigung, und er entsagte bald den Annehmlichkeiten desselben, begab sich in ein Kloster und bewog auch noch viele Andere zu gleichem Schritte. Jetzt übte er gegen sich die größte Strenge, litt Hunger und Durst, nährte sich mit Kräutern, trug ein harenes Gewand, schlief auf bloßer Erde und brachte seine meiste Zeit mit Gebet, Betrachtung und Lesung der hl. Schrift zu. Nachdem er in solcher Weise eine hohe Stufe christlicher Erkenntniß und Tugendübung erreicht hatte, entschloß er sich auch jene Gegenden von Armenien und den angrenzenden Ländern zum Christenthum zu bekehren, welche noch theilweise oder ganz dem Heidenthum ergeben waren. Zu diesem Zwecke begab er sich zuerst in die Landschaft Goghthn oder Golthn zwischen dem Araxes und der Provinz der Siunier und gewann, indem er seine Lehre mit manchen Wundern bekräftigte und namentlich viele Besessene von den bösen Geistern befreite, die Ganze Gegend für's Christenthum. Später setzte er sich mit dem Nachfolger des Nerses, dem Patriarchen Isaac d. Gr., in engere Verbindung, erfand für die armenische Sprache ein Alphabet (im J. 406) und faßte sogleich den Entschluß, zunächst die hl. Schrift, und dann auch andere wichtige Schriften, namentlich die Werke griechischer und syrischer Kirchenschriftsteller, auch griechische Classiker in die armenische Sprache zu übersetzen (s. Armenien, I. 441). Mit vieler Mühe theils von Seite Mesrops und seiner Schüler, theils von Seite des Patriarchen

Isaac, kam es allmählig dahin, daß durch seine neue Erfindung sowohl die biblischen Schriften als auch eine Menge anderer Werke voll christlicher Unterweisung und Anleitung zu einem gottseligen Leben dem armenischen Volke zugänglich gemacht und dadurch zugleich die früheren im Interesse des Heidenthumes und Götzendienstes verfaßten Schriften verdrängt wurden. Zugleich bildete Mesrop mehrerer Schüler, die nach seiner Entfernung in seinem Geiste fortwirken konnten, und unter Beihilfe des Patriarchen und des Königs wurden viele Schulen zur Unterweisung der Jugend gegründet. Nachdem in solcher Weise alles in gute Ordnung gebracht war, begab sich Mesrop in Begleitung einiger seiner ausgezeichnetsten Schüler auf neue Missionsreisen. Zuerst besuchte er wieder die Landschaft Golthn, um seinem früheren dortigen Werke neuen Bestand zu geben, ging dann in die Provinz der Siunier, und ließ nicht ab mit Lehren und Unterweisen, wobei er sein Hauptaugenmerk auf die Jugend richtete, bis er ihnen aus ihrer eigenen Mitte einen Bischof geben konnte in der Person eines frommen Priesters, Namens Ananias, der das empfangene Werk weiter führte. Darauf erfand er auch für die den Armeniern benachbarten Georgier, deren Sprache mit der armenischen verwandt war, eine Buchstabenschrift, oder vielmehr er änderte die bereits erfundene so, daß sie auch für die Sprache der Georgier brauchbar wurde, und begab sich dann in ihr Land, um in ähnlicher Weise, wie in Armenien selbst, die noch vorhandenen Reste des Heidenthums und Götzendienstes auszurotten und wahre christliche Erkenntniß unter dem Volke zu verbreiten. Nachdem er diesen Zweck glücklich erreicht hatte, begab er sich wieder in sein Vaterland zurück, stattete dem Patriarchen Isaac über den Erfolg seiner Thätigkeit Bericht ab, und „ging dann wieder umher in all' den Ortschaften und Gegenden des armenischen Landes, die er schon früher geordnet und für Christus gewonnen hatte, um zu wecken, zu erneuern, zu befestigen" (Goriun, Lebensbeschreibung des hl. Mesrop, übersetzt von Welte S. 22). Nach Beendigung dieser Arbeit beschloß er, auch in Kleinarmenien, das damals unter dem griechischen Kaiser stund, den christlichen Geist neu zu beleben, und begab sich zu diesem Behufe zunächst nach Constantinopel, um sich vom Kaiser und dem Patriarchen die nöthigen Vollmachten zu einer erfolgreichen Wirksamkeit geben zu lassen. Als er dieselben erhalten hatte, richtete er auf dem neuen Schauplatz seiner Thätigkeit wiederum, wie anderwärts, sein Hauptabsehen auf Gründung von Schulen und Unterweisung der Jugend, und wurde dabei von den weltlichen Machthabern des Landes in aller Weise unterstützt. Bald darauf bekam er durch einen albanesischen Priester, Namens Benjamin, Veranlassung, auch den Albanesen den Segen seiner Wirksamkeit zuzuwenden. Nachdem er von jenem Priester die vom Armenischen abweichenden Laute der albanesischen Sprache kennen gelernt hatte, machte er seine Buchstabenschrift auch für diese Sprache brauchbar. Dann verließ er Kleinarmenien, nachdem er den Gemeinden zuvor noch tüchtige Vorsteher aus seinen Schülern gegeben hatte, ging nach Großarmenien zum Patriarchen Isaac und König Artasches, der inzwischen unter persischer Vermittlung seinem Vater Weramschapuh gefolgt war, gab wiederum Nachricht über die Erfolge seiner Thätigkeit, tröstete und stärkte die Zaghaften und Wankenden und begab sich dann in die Hauptstadt der Albanesen. Hier begannen Arswagh, der König, und Jeremias, der Bischof des Landes, sogleich, als ihnen Mesrop die Buchstabenschrift zeigte, das Lesen zu lernen, und ließen an verschiedenen Orten Schulen errichten zur Unterweisung der Jugend. Jeremias übersetzte die hl. Schrift in's Albanesische und der König gab in einem Edict unter scharfen Drohungen den Befehl, allen Götzendienst aufzugeben und alle auf ihn bezüglichen Einrichtungen zu zerstören, und nach den Lehren und Satzungen des Christenthums zu leben. Nachdem so Alles auf erwünschte Weise geordnet und den Kirchen tüchtige Vorsteher gegeben waren, entfernte sich Mesrop wieder und ging über Georgien, wo er den Glaubenseifer neu anfachte, nach Großarmenien zum Patriarchen Isaac zurück, und war sofort in Verbindung mit diesem durch Lehre, Schrift und Beispiel zum Segen der armenischen Kirche

thätig. Sein Hauptbeſtreben ging einerſeits auf Reinerhaltung der katholiſchen Lehre und andererſeits auf ihre eifrige Bethätigung im Leben. In erſterer Hinſicht war ſeine Wachſamkeit wie gegen den Götzendienſt, ſo auch gegen jede Irrlehre gerichtet. Während ſeines Aufenthaltes in Kleinarmenien z. B. ruhte er nicht, bis der Irrlehrer Barbarianus, der durch kein Mittel mehr zur geſunden Lehre zurückzubringen war, ſammt ſeinem Anhange aus dem Lande vertrieben wurde. Und als ſpäter in Großarmenien ein gewiſſer Theodios eine Schrift voll Irrlehren verbreitete, traf ihn das gleiche Schickſal. Andererſeits ſuchte Mesrop hauptſächlich das Anachoreten- und Mönchsleben zu fördern, und daſſelbe war überall, wo er auf ſeinen vielen Miſſionsreiſen thätig war, ein Hauptgegenſtand ſeiner Sorgfalt. Goriun ſagt dießfalls, nachdem er zuvor gelegentlich manche einzelne Beiſpiele angeführt: „Und wiederum viele und unzählige Schaaren von Mönchen führte er ein, und wies ihnen in bebauten und unbebauten Gegenden, auf Ebenen und Bergen, in Höhlen und Zellen ihre Wohnung an. Dieſen zeigte er dann von Zeit zu Zeit an ſich ſelbſt ihr Vorbild, indem er einige Schüler aus ihren Klöſtern nahm, mit ihnen Berge, Höhlen und Grotten bewohnte, wobei ſie die tägliche Nahrung mit Speiſen von Kräutern erſetzten und ſich ſo in abſchwächenden Entbehrungen übten, hinſchauend auf den Troſt der apoſtoliſchen Worte: „Wenn ich ſchwach bin wegen Chriſtus, dann werde ich ſtark,“ und: „Lieber will ich mich rühmen der Schwäche, damit die Kraft Chriſti in mir wohne“ (a. a. O. S. 35). Als der Patriarch Iſaac im J. 440 ſtarb, ſollte Mesrop ſein Nachfolger werden. Er war jedoch ſchwer zur Uebernahme eines ſolchen Amtes zu bewegen, und übernahm es auch in der That nicht in definitiver Weiſe, ſondern nur proviſoriſch, bis ein Patriarch gewählt ſein würde, was aber begreiflich während ſeines Lebens nicht mehr geſchah. Er folgte ohnehin ſeinem Freunde und Vorgänger nur allzu bald nach. Seine raſtloſe Thätigkeit, verbunden mit der ſtrengſten Aſceſe, erſchöpfte endlich ſeine Kraft, und er ſtarb ſchon im folgenden Jahre (441) nach einer kurzen Krankheit, umgeben von ſeinen Schülern, indem er ſitzend mit gen Himmel erhobenen Händen alle Zurückbleibenden und ſich ſelbſt der Gnade Gottes empfahl und um Beiſtand für ſie flehte. Während deſſen zeigte ſich über dem Hauſe, worin er vollendete, ein weitſtrahlendes Licht in Form eines Kreuzes, welches nicht etwa ſchnell wieder verſchwand, ſondern noch über der Todtenbahre blieb, bis ſie in's Grab geſenkt wurde, ſo daß die ganze verſammelte Volksmenge es ſah und viele Ungläubige ſich taufen ließen. — Mesrop hat auch durch verſchiedene Schriften ſegensreich gewirkt, er verfaßte, wie Goriun ſich ausdrückt, „viele klare anmuthige Reden, vielartig durch die Erleuchtung und Kraft der prophetiſchen Schriften, voll von allem Gewürze des wahren evangeliſchen Glaubens. — Verſtändlich und leicht faßlich für die Unwiſſenden und an bibliſchen Dingen Hängenden, waren ſie im Stande, ſie zu erwecken und anzutreiben und zu befeſtigen in der Hoffnung auf die gegebenen Verheißungen“ (a. a. O. S. 34). Es werden ihm auch außer der armeniſchen Ueberſetzung des neuen Teſtaments und einem armeniſchen Euchologium noch viele in den armeniſchen Kirchenbüchern enthaltene Hymnen zugeſchrieben und eben dieſe Kirchenbücher rühren in ihrer jetzigen Einrichtung wenigſtens der Grundlage nach von ihm und dem Patriarchen Iſaac her (cf. Quadro della storia letteraria di Armenia estesa da Mons. Placido Jukias Somal etc. Venez. 1829. p. 14. sq. — Quadro delle opere di vari autori anticamente tradotte in armeno. Venez. 1825. p. 7 — 9). Ausführlicheres in Betreff all' der erwähnten Puncte findet ſich in der ſchon erwähnten Lebensbeſchreibung Merops von Goriun. [Welte.]

Meſſalianer, auch Maſſalianer, ſonſt auch unter den Bezeichnungen Euchiten, Euphemiten, Lampetianer vorkommend, erſcheinen um die Mitte des vierten Jahrhunderts in Syrien und Armenien als eine myſtiſch fanatiſche Secte, die ſich durch eine ſchwärmeriſche träge Frömmigkeit, durch einen krankhaften Hang zum Einſiedlerleben, und durch eine einſeitige, einzig im Gebete das Heil ſuchende Aſceſe aus-

zeichnete. Dieſe Secte, in manchen Stücken den Audianern (ſ. d. A.) ähnlich, vermied es, ſich von der katholiſchen Kirche förmlich auszuſcheiden, den Charakter einer offenen Ketzerei hielten ſie durch ſorgſames Geheimhalten ihrer Grundſätze von ſich ferne. Da bei ihnen eine aftermyſtiſche Neigung zur Einſamkeit, und zu einem unklaren Zurückziehen des Menſchen in ſich ſelbſt oder zu einem ſchiefen Spiritualismus der vorherrſchende Zug war, dieſer Zug aber ſich auch in ſpäteren Zeiten bei manchen dem geſunden kirchlichen Leben abgewendeten Richtungen ſich wiederfand, ſo iſt es erklärlich, warum dieſe Secte ſich mehrere Jahrhunderte lang nacheinander erhalten hat, und zu verſchiedenen Zeiten unter veränderter Geſtalt immer wieder auftauchte. Noch im 14ten Jahrh. findet man die Spur der Meſſalianer wieder bei den griechiſchen Mönchen, die man wegen ihrer träumeriſchen Beſchaulichkeit die „Ruhenden“, oder die „Nabelbeſchauer“ (ὀμφαλόψυχοι) oder auch Euchiten nannte (ſ. d. Art. Barlaam), welche der Erzbiſchof von Theſſalonich Gregor Palamas gegen die Angriffe des Mönchs Barlaam eifrig vertheidigte. Den Namen Meſſalianer leitet man gewöhnlich ab von dem ſyriſch-chaldäiſchen Worte מְצַלִּין, das Betende bedeutet, dem dann im Griechiſchen εὐχῆται, εὐχόμενοι entſpricht. Epiphanius und Theodoret, die Bekämpfer dieſer Secte, haben dieſelbe näher beſchrieben, und das Concil von Epheſus hat ſie verworfen. Nach dem Berichte des Epiphanius entſtanden die Meſſalianer um die Zeit des Kaiſers Conſtantius; aber ſchon vorher gab es eine Art heidniſcher Meſſalianer, die mehrere Götter glaubten, aber nur Einen Gott, unter dem Namen des „Allmächtigen“ verehrten, daher auch Euphemiten, Lobende, genannt. Sie bauten Bethäuſer, die oft den chriſtlichen Kirchen ähnlich waren, wo ſie ihre Lobgeſänge auf Gott abſangen. Das Gemiſch von jüdiſchen und heidniſchen Elementen, welches ſie, die weder Chriſten noch Juden waren, in ihrem Cultus zeigten, machte ſie gehäſſig, und ſetzte ſie der Verfolgung der Obrigkeit aus. Viele wurden hingerichtet, und dann als Martyrer von ihren Mitbrüdern verehrt, weßhalb dieſe ſich Martyrianer nannten. Einige hießen auch Satanianer, weil ſie den Satan als einen fürchterlichen Feind anbeteten, um ihn zu beſänftigen. Die neuern Meſſalianer hatten nach Epiphanius mit den älteren zwar die Sitten gemein, waren aber ohne alle Grundſätze dem Irrthume verfallen, und unter ſich durch kein dogmatiſches Band feſt verbunden; es genügte zu ſagen, daß ſie an Chriſtus glaubten, und der Welt entſagt hätten. Sie liebten, gleichgültig gegen irdiſches Beſitzthum, das vagirende Leben, und ſchliefen auf den Straßen ohne Unterſchied des Geſchlechts untereinander; ſie ſtreckten die Hände zum Bettel aus, das Faſten kannten ſie nicht, von der Würde Chriſti hatten ſie ganz unbeſtimmte Vorſtellungen; dagegen war ihnen das Beten alles in Allem, das Unterbrechen des Gebetes durch Arbeit war Sünde. Wahrſcheinlich hatten ſie dieſen Mißverſtand der Sittenlehre Chriſti von Manes (ſ. d. A.) in Perſien eingeſogen. Noch umſtändlicher beſchreibt Theodoret (H. E. L. IV. c. 11. 6) den Charakter der Meſſalianer. Nach dieſem Hiſtoriker hießen ſie auch Enthuſiaſten, Begeiſterte, weil ſie durch einen böſen Geiſt angetrieben würden, den ſie für den heiligen Geiſt hielten, deſſen Gegenwart ſie ſinnlich empfinden wollten. Obſchon ſie ſich nicht von der Gemeinſchaft der Kirche getrennt ſehen wollten, ſo galt ihnen doch der Gebrauch der Taufe und der Euchariſtie als unnütz und wirkungslos; denn das Gebet allein, lehrten ſie, tilge die Sünden, und beſiege den Teufel, den (nach ihrer Meinung) jeder Menſch von Adam ererbe. Durch das Gebet komme der hl. Geiſt an deſſen Stelle, dieſer befreie den Leib von aller Leidenſchaft, und die Seele von der Neigung zum Böſen, weßhalb von nun an weder Faſten noch eine beſondere Sittenlehre mehr nöthig ſei. Ihr vorgeblicher Geiſtestrieb, ein Product ihrer unſaubern Einbildungskraft, veranlaßte ſie oft, plötzlich aufzuſpringen und zu tanzen, um ſo mit den böſen Geiſtern in einen Kampf ſich einzulaſſen. Auch rühmten ſie ſich göttlicher Geſichte und Offenbarungen. Allem Anſcheine nach waren die Meſſalianer verunglückte, laxe Mönche, die aus den manichäiſchen Grundſätzen ſich ſoviel bei-

legten, als ſie zu einem unthätigen und unſaubern Leben zuträglich glaubten. Mehrere Führer ſtanden an ihrer Spitze, vorzüglich ein gewiſſer Adelphius, von dem ſie auch Adelphianer hießen; andere Häupter waren Biſchof Euſtathius, Dadoes, Sabbas, Hermas und Simeon. Die Meſſalianer verbreiteten ſich allmählig über ganz Syrien, Pamphylien und Lycaonien. Auf Kirchenverſammlungen erließ man Strafgeſetze wider ſie, in deren Folge man ſie verjagte, und ihre Klöſter verbrannte. Theodoſius der jüngere begriff ſie 428 unter dem gegen Ketzer erlaſſenen Geſetze, deſſenungeachtet erhielt ſich ihr Same bis auf ſpätere Jahrhunderte, und es iſt kein Zweifel, daß ſie im 12ten Jahrh. in der Seele der Bogomilen (ſ. d. A.) wieder auflebten. [Dür.]

Meßapplication, ſ. Meſſe.

Meßbuch, ſ. Liturgien.

Meßdiener, Miniſtrant, heißt derjenige, der bei der hl. Meſſe den opfernden Prieſter mit Stimme und Hand unterſtützt, oder dem Prieſter äußere Dienſte leiſtet, welche derſelbe Anſtandshalber und ohne Störung ſich nicht ſelber leiſten kann. Es iſt das Meßbuch von einer Seite des Altars auf die andere zu tragen, Wein und Waſſer einzugießen, auf die Gebete und Begrüßungen des Prieſters zu reſpondiren ꝛc. Damit das Alles mit Ordnung und Auferbauung, wie ſolches das heiligſte Geheimniß fordert, geſchehe, dazu iſt die Beihilfe eines Dieners erforderlich. Auch hat dieſer äußere Dienſt noch eine andere höhere Bedeutung; es ſoll durch den Meßdiener die geiſtige Theilnahme des gläubigen Volks an der hl. Opferhandlung ausgedrückt werden, denn obſchon dieſe der Prieſter specialiter allein vollbringt, ſo geſchieht dieſes doch auch universaliter durch das Volk, welches das hl. Opfer mit ſeinen Bitten und Wünſchen, mit dem beſtimmten Ausdrucke ſeiner Andacht und Intention begleitet. Dahin weiſen die Ausdrücke des Celebranten: Offerimus tibi Domine calicem salutaris etc., orate fratres, . . . ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem. War es ja im Anfange auch das gläubige Volk, welches die Opfergaben täglich beſorgte und vor den Altar brachte. Auch herrſchte urſprünglich der Gebrauch, daß das Volk dem Prieſter am Altare reſpondirte, wie das aus der Einrichtung der älteſten Liturgien erſichtlich iſt. So lieſt man in der Liturgie des hl. Jacobus: Postquam sacerdos ingressus est ad altare, dicit: Pax vobis; populus: et cum spiritu tuo. Derſelbe Gebrauch findet ſich in den Liturgien des hl. Marcus, des hl. Baſilius ꝛc. Der hl. Martyr Juſtinus ſpricht gleichfalls von gewiſſen Acclamationen, welche das Volk dem opfernden Prieſter zurufe. Der hl. Cyprian ſpricht von dieſer Uebung als von einer zu ſeiner Zeit allgemein eingeführten Gewohnheit. Der hl. Gregorius ſchreibt: Sacerdos missam solus nequaquam celebret; quia sicut illa celebrari non potest sine salutatione sacerdotis, et responsione plebis, ita nimirum nequaquam ab uno debet celebrari; esse enim debent, qui illum circumstent, quos ille salutet, et a quibus ei respondeatur. Dieſe Gewohnheit fand ſelbſt während der Verfolgungszeit Statt, wo man im Gefängniß das hl. Opfer feierte, wo der Dienſt den Prieſtern von Diaconen geleiſtet wurde. Urſprünglich waren alſo die Meßdiener Diaconen, dann wenigſtens niedere Cleriker (ſ. d. Art. Acolythen), ſpäter auch Laien, nachdem und wo die Cleriker nicht in hinreichender Anzahl vorhanden waren. Wo außer den Meſſe leſenden Prieſtern keine Cleriker ſich finden, da weiſt ohnehin das Bedürfniß auf die Laien hin. Die Zahl der Meßdiener iſt nicht immer dieſelbe. Bei einer Stillmeſſe dient ein einziger Laie oder Cleriker. Der eine Stillmeſſe celebrirende Biſchof wird von einem oder zweien Hausprieſtern (capellanis) im Beiſein eines Laien aſſiſtirt. Beim Hochamte hat der Prieſter der größern Feierlichkeit wegen zwei Miniſtranten, bei höheren Feſten wohl auch mehrere; bei einem ſog. Levitenamte finden ſich gewöhnlich ſechs Diener: zwei Leuchterträger (ceroferarii), ein Rauchfaßträger (thuriferarius), der häufig zugleich das Schiffchen trägt, ein Ceremoniar, ein Diacon und Subdiacon. Dem Biſchofe aſſiſtiren im Pontificalamt

außer den gewöhnlichen zwei Majoriſten und dem Aſſiſtenten (Archipresbyter) öfter noch zwei Ehrendiaconen, und eine größere Zahl von Minoriſten, alle in den ihrem Ordo entſprechenden Cultkleidern. Zur Zeit des hl. Ignatius und Cyprians aſſiſtirte bei der Stillmeſſe ein Diacon. Als ſich ſpäter der Mißbrauch an manchen Orten einſchlich, ohne Meßdiener zu celebriren, ſo erließen mehrere Concilien (ſo zu Toledo und Mainz) Verbote dagegen, und zwar weil der Mangel eines Dieners, wenn auch nicht gegen die Subſtanz, doch gegen die Decenz des hl. Geheimniſſes verſtoße. Daß der Nothfall eine Ausnahme rechtfertigt, braucht nicht erwähnt zu werden. In der früheſten Zeit war es Brauch, daß in der Gemeinde nur eine feierliche Meſſe, und zwar vom Biſchofe, gehalten wurde, welcher dann außer dem Volke auch die geſammte Geiſtlichkeit der Gemeinde anwohnte. Als ſpäter jeder Prieſter für ſich die hl. Meſſe zu leſen pflegte, ſo zogen ſich neben den Prieſtern auch die übrigen Cleriker von der Hauptmeſſe zurück. Um den Stolz der mindern Prälaten hintanzuhalten, die vornehm auf den einfachen Prieſter herabſehen, hat die Congr. sacr. Rit. durch eine Verordnung vom 27. Sept. 1659 geboten, daß auch dieſe ſich nur eines Miniſtranten bei der ſtillen Meſſe bedienen, und ſich den Kelch nicht zum und vom Altare tragen laſſen ſollen. Aus derſelben Abſicht, den geiſtlichen Stolz zurückzudrängen, ſollen nach kirchlicher Vorſchrift auch dem höheren Clerus, ſelbſt den Generalvicaren, bei der Privatmeſſe nur zwei Kerzen brennen. Mögen auch vier Kerzen brennen; gewiß aber iſt der Zweck der kirchlichen Vorſchrift dann verfehlt, wenn man, wie es an manchen Orten geſchieht, von den vier Lichtern zwei auslöſchen läßt, ſobald ein minderer Prieſter an den Altar tritt. [Dür.]

Meſſe, Meßopfer, iſt das immerwährende Opfer des neuen Bundes, worin der wahre Leib und das wahre Blut Jeſu Chriſti unter den Geſtalten des Brodes und Weines Gott dem Allerhöchſten dargebracht wird. Opfer im engern Sinne iſt jene Huldigung, jener Dienſt Gottes, welchen wir ihm dadurch leiſten, daß wir ihm eine äußere Materie darbringen, in der Weiſe, daß die dargebrachte Materie verändert oder zerſtört wird, um dadurch zu bekennen, daß Gott der unumſchränkte Herr über Leben und Tod ſeiner Creaturen ſei. Das Opfer gebührt daher Gott allein. Ein wahres Opfer muß von Gott ſelbſt eingeſetzt ſein, ſo im alten Bunde die Schlacht- und Brandopfer. Das Opfer muß ferner durch einen von Gott beſtimmten Verwalter, den Prieſter, auf dem Altare (ſ. d. A.) Gott dargebracht werden. Exod. C. 28. Hebr. 5, 4. Bei der Einſetzung des hl. Abendmahls (ſ. d. A.) ſetzte Chriſtus ſeine Apoſtel und deren Nachfolger zu Prieſtern ein, d. h. er gab denſelben die Gewalt, fortan in ſeinem Namen daſſelbe zu thun, was er eben vor ihren Augen gethan hatte, nämlich Brod und Wein durch Gottes Allmachtswort in ſein Fleiſch und Blut zu verwandeln, und daſſelbe Gott dem Vater darzubringen für der Welt Sünden als ewig währende Verſöhnung. Da der Heiland zweierlei Abſicht bei der Einſetzung des euchariſtiſchen Mahles vollzog, nämlich Speiſung und Opferung, ſo erſcheint die hl. Euchariſtie auch in der doppelten Hinſicht: als Sacrament und als Opfer. Was gegen die letztere Eigenſchaft von den Glaubensneuerern iſt vorgebracht worden, löst ſich bei tieferer Betrachtung dieſes größten und erhabenſten Geheimniſſes des Chriſtenthums von ſelbſt, und zeigt nur, daß man daſſelbe, unfähig zum Glauben an ſeine ganze Fülle, einſeitig und nicht ohne Vorurtheile aufgefaßt hat, daß man einer excluſiven ſogen. ſpiritualiſtiſchen Anſicht folgend, vom continuirlichen Gemeinſinne des früheſten chriſtlichen Alterthums ſich loszuſchälen keinen Anſtand nahm. Der für die fragliche defective Auffaſſung gewöhnlich angezogene Text Joh. 4, 23, welcher von einer Anbetung Gottes im Geiſte und in der Wahrheit handelt, wie kann er als Beweis für die Annahme dienen, als ſei in der chriſtlichen Religion das äußere Opfer überhaupt aufgehoben! Erſtens muß ja der innere Gottesdienſt, die innere Anbetung, wie dieß in der Natur des Menſchen ſowohl, als in jeder vorchriſtlichen Religion thatſächlich vorliegt, einen äußern Ausdruck haben, und dieſer Ausdruck iſt weſentlich das Opfer. In der angeführten

Stelle heißt übrigens Anbeten ſelber ſo viel Opfern. Die Samariterin meinte in der That damit, daß ihre Väter ſchon auf dieſem Berge geopfert haben, während die Synagoge den Tempel zu Jeruſalem als den einzigen von Gott ſelbſt beſtimmten Opferort feſthielt. Chriſtus ſpricht nun in dem Verſtande zum ſamaritaniſchen Weibe, in welchem daſſelbe ſo eben zu ihm geſprochen; er wollte alſo ſagen: Es kömmt die Stunde, wo ihr weder auf dieſem Berge, noch zu Jeruſalem dem Vater im Himmel opfern werdet, ſobald nämlich die Zeit wird gekommen ſein, wo man ihm Opfer bringen wird im Geiſte und in der Wahrheit. Das Opfer aber im Geiſte und in der Wahrheit iſt das hl. Opfer der Euchariſtie, oder das Meßopfer. Eben weil alle vorbildlichen Opfer des alten Bundes nicht zureichend waren, Gott nach ſeiner höchſten und unendlichen Würde anzubeten, ſo hat ſich der Sohn Gottes ſelbſt zu einem würdigen Opfer gemacht, und opfert ſich täglich für uns ſeinem Vater im Geiſte und in der Wahrheit. Im Geiſte, d. i. im hl. Geiſte, welcher in dieſem Opfer ſtatt unſer und für uns bittet, dem Vater das Opfer unſers Geiſtes und Herzens darbringt, in deſſen Leben ſpendenden Hauche täglich die Conſecrationsworte das größte Wunder der Liebe Gottes auf unſern Altären hervorbringen. Der hl. Geiſt, ſpricht der Apoſtel, hilft unſerer Schwachheit, denn wir wiſſen nicht, um was wir bitten ſollen, wie ſich's gebührt, er ſelbſt begehrt für uns mit unausſprechlichem Seufzen, Röm. 8, 26. verglichen mit 1 Cor. 12, 3. In der Wahrheit werden ſie anbeten, d. i. nicht mehr die Schattenopfer des Geſetzes Moſis, dieſe Vorbedeutungen des großen Einen und wahren Opfers werden ſie darbringen, ſondern jenes Opfer, das die Wahrheit ſelbſt iſt, nachdem der Sohn Gottes ſelbſt erſchienen, ſich zum Prieſter ſeines Opfers, und zum Opfer ſeines Prieſterthums nach Melchiſedechs Ordnung gemacht hat. Dieſes iſt dann das Opfer in der Wahrheit, in welchem auf die vollkommenſte Weiſe der Vater mit ſeinem Sohne und dem hl. Geiſte angebetet wird; deßhalb auch die Worte im Meßcanon: Per ipsum (i. e. Filium tuum), et cum ipso, et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti, in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria. — Für das Opfer des N. B. ſprechen demnach I. die vorbildlichen Opfer des A. B. Obgleich nur die Schatten des künftigen wahren und ewigen Opfers Chriſti, zeigen ſie doch dieſes letztere vollſtändig in ſeiner doppelten Darſtellungsweiſe, einmal als blutiges Kreuzopfer, und dann als das unblutige Meßopfer. Chriſtus am Kreuze für die ganze Welt blutend und ſterbend iſt nach Röm. 5, 10. das abſolute Opfer der Welterlöſung, vorbedeutet durch die Schlachtopfer des A. T., wie aus Cap. 7. 8. 9. und 10. des Hebräerbriefs hervorgeht. Hier zeigt der Apoſtel umſtändlich: 1) daß die Opfer des A. T. unvollkommen und nur Vorbilder des Verſöhnungsopfers Chriſti geweſen; 2) daß das Opfer Chriſti das einzige vollkommene Opfer ſei, und alle Opfer des A. T. weit übertreffe; 3) daß Chriſtus der Hoheprieſter und das Opfer zugleich ſei; 4) daß Chriſtus ſich nur einmal blutig geopfert habe für die Sünden der Welt; 5) daß Chriſtus mit dieſem einzigen blutigen Opfer die Geheiligten (Gläubigen) in Ewigkeit vollkommen gemacht, und eine ewige Erlöſung ſtattgefunden habe, daß folglich ein ſolches blutiges Opfer nicht mehr ſtattfinde im N. T. Gleichwie aber die blutigen Schlachtopfer Vorbilder des blutigen Kreuzopfers Chriſti waren, ſo war das unblutige Opfer Melchiſedechs, welcher Brod und Wein geopfert, ein Vorbild des unblutigen Opfers des N. T. Da Melchiſedech dem Allerhöchſten nicht Thiere geopfert hat, wie Abel im Geſetz der Natur, und Aaron im Geſetze Moſis, ſo hat der Apoſtel Paulus das levitiſche Prieſterthum unterſchieden vom Prieſterthume Melchiſedechs, indem er ausdrücklich ſagt: Wenn die Vollendung durch das levitiſche Prieſterthum geſchehen iſt, was iſt dann ferner nöthig geweſen, daß noch ein anderer Prieſter nach der Ordnung Melchiſedechs aufſtehe, und daß er nicht nach der Ordnung Aarons genannt wurde? Hebr. 7, 11. Nun konnte aber Melchiſedech nicht ein Vorbild Chriſti ſein in der Ordnung des blutigen Schlachtopfers am Kreuze, da Melchiſedech weder ſich ſelbſt, noch andere Schlachtopfer geopfert hat; ſohin konnte Melchiſedech nur ein Vorbild

Chriſti ſein in Anſehung des unblutigen eucharistiſchen Opfers, in welchem Chriſtus annoch täglich unter den Geſtalten des Brodes und Weines durch den Dienſt der neuteſtamentlichen Prieſter ſeinem Vater ſich darbringt. Als Prieſter des N. B. ſchließt Chriſtus die blutigen Opfer des A. B. Die jüdiſche Oſterfeier unterſchied ein zweifaches Symbol: 1) das Oſtermahl, 2) das Oſteropfer. Beiden ſetzte Chriſtus dadurch ein Ziel, daß er an deren Stelle die hl. Euchariſtie in dem doppelten Betrachte ſetzte: als Sacrament und als unblutiges Opfer (vgl. Binterims Denkwürd. IV. Bd. 2. Thl.). Das Verhältniß zwiſchen dem blutigen und unblutigen Opfer Chriſti ergibt ſich in Folgendem. Die dem blutigen Kreuzopfer inwohnende unendliche, für alle Zeiten und Völker wirkſame Kraft ſteht ſchon in thesi keineswegs mit einem täglich ſich erneuenden, in dem einmaligen Kreuzopfer wurzelnden, ja ſogar daſſelbe Object enthaltenden Opfer, das nur in der Opferweiſe differirt, in einem wirklichen Widerſpruche. Sohin findet ſich ein ſolcher Widerſpruch auch keineswegs beim hl. Meßopfer; denn dieſes iſt kein absolutes, ſondern ein relatives Opfer, d. h. es wird nicht in jeder hl. Meſſe ein anderer Chriſtus dargebracht, ein anderer Chriſtus getödtet und Gott geopfert, ſondern der nämliche Chriſtus wird hier geopfert, der ſich ſelbſt einſt am Kreuze geopfert hat, nur der Act der Opferung iſt ein anderer, das Opfer iſt Eines. Es genügt auch ein einmaliges Schlachten, wofern nur der einmal geſchlachtete Chriſtus mit allen ſeinen Verdienſten wiederholt geopfert, und das Opfer ſinnbildlich vollbracht wird. Dieſes aber iſt in der hl. Meſſe der Fall. So entſpricht das hl. Meßopfer einer zweiten Hauptart von Opfer im A. B., dem unblutigen Speiſeopfer, welches außerdem im N. B. nicht zur Erfüllung gelangt wäre. Das Meßopfer entſpricht vollkommen dem unblutigen Opfer Melchiſedechs, der als Prieſter-Vorbild Chriſti dargeſtellt wird. „Du biſt ein Prieſter in Ewigkeit nach der Weiſe Melchiſedechs.“ Hebr. 5, 6. Pſ. 109, 4. Melchiſedech aber, ein Prieſter des Allerhöchſten, brachte Gott Brod und Wein dar. Gen. 14, 18. Es war aber Chriſtus nur in Bezug auf das relative, unblutige Opfer der hl. Euchariſtie, zu welcher gleichfalls Brod und Wein verwendet werden, ein Prieſter nach Art Melchiſedechs. Wird aber Chriſtus in Bezug auf die Euchariſtie ein Prieſter genannt, ſo muß die Euchariſtie ſelbſt ein Opfer ſein. Im euchariſtiſchen Opfer erſcheint Chriſtus zugleich als ein Prieſter „in Ewigkeit“. Indem nämlich das euchariſtiſche Opfer, oder was daſſelbe iſt, das hl. Meßopfer, in der katholiſchen Kirche bis an der Zeiten Ende dem himmliſchen Vater dargebracht wird, ſo iſt und bleibt Chriſtus immerdar der Eine und eigentliche Prieſter, denn die aus den Menſchen genommen, mit der potestas ordinis ausgeſtatteten Prieſter ſind nur die ministri instrumentales, ſie opfern nicht in ihrem eigenen Namen, ſondern kraft der Gewalt, welche Chriſtus ihnen gegeben. Es kann daher auch das Wort לְעוֹלָם (in Ewigkeit) nur im ſtrengſten Sinne genommen werden — als Gegenſatz gegen die irdiſchen, aaronitiſchen Prieſter, und es wird durch die Vergleichung des neuen „ewigen“ Prieſters mit Melchiſedech das neue ewige Prieſterthum dem der Ordnung Aarons, deſſen Prieſterthum verändert worden iſt, offenbar entgegengeſetzt nach Hebr. 7, 11. u. 12. (vgl. Hengſtenbergs Chriſtologie I. Bd. I. Abth. S. 147. ff.). — Hieher gehört auch die Stelle beim Propheten Malachias 1, 10. 11. In dieſer Stelle verwirft Gott die altteſtamentlichen Opfer, ſie ſollen erſetzt werden durch ein Opfer, das in der Zukunft an allen Orten ſolle geopfert werden und unter allen Völkern, welche ſtatt der verworfenen Juden zum wahren Glauben würden berufen werden. Der Prophet nennt dieſes Opfer מִנְחָה = Speiſeopfer, im Gegenſatz zu den levitiſchen Schlacht- und Brandopfern. Dieſe Prophetie iſt nur erfüllt in dem euchariſtiſchen Opfer Chriſti als einem an allen Orten dargebrachten reinen Speiſeopfer; ohne alle Beziehbarkeit bliebe die Stelle auf das blutige Kreuzopfer, das nur einmal und zwar zu Jeruſalem iſt geopfert worden. Wollte man aber ein bloßes Lobopfer darunter verſtehen, ſo würde das keine Bedeutung haben, da ja das Lobopfer ſchon von An-

fang der Welt, unter dem Geſetze der Natur, wie unter dem Moſaismus in Uebung geweſen: die Weiſſagung ſpricht aber zu beſtimmt von einem reinen Opfer, das auf die jüdiſchen Opfer folgen, und das nach Verwerfung der ungläubigen Juden unter allen Völkern der Erde ſoll eingeführt werden. Dieſer Vorausſetzung entſpricht allein vollkommen das euchariſtiſche Opfer des N. B. In dem beim hl. Abendmahle ſprechenden und handelnden Heilande erfüllt ſich ganz adäquat der Typus des opfernden Königs Melchiſedech ſowohl als die Weiſſagung des Propheten Malachias. — Noch deutlicher leuchtet II. die Opfernatur der hl. Euchariſtie aus dem neuen Bunde hervor. Chriſtus ſitzt in innigſter, des nahen Opfertodes harrender Liebe mit ſeinen Jüngern am Abendmahlstiſche als ein Teſtator, und zwar als Teſtator über ſeinen ſelbſteigenen Leib und ſein ſelbſteigenes Blut, das er im Begriffe ſtand für der Welt Schuld zu opfern. Die Liebe des von ſeinen Jüngern Abſchied nehmenden göttlichen Teſtators — dieß ſetzt ſchon unſer Mitgefühl voraus — wird gewiß auf ein Mittel gedacht haben, um den Seinigen, die er bis an's Ende liebte, ſeine perſönliche Gegenwart nicht für immer zu entziehen; ſprach er es ja als Troſtwort aus, bei den Seinigen bleiben zu wollen bis zum Ende der Tage. Seine phyſiſche Gegenwart auf Erden mußte aber mit ſeinem Hingange zum Vater ihr Ende erreichen. Wenn zu irgend einer Zeit, ſo war es der Liebe des beim Abendmahle ſeinen Tod vorfeiernden Erlöſers angemeſſen, für eine andere Art bleibender perſönlicher Gegenwart vorzuſorgen, und dieſe gewährte er den Menſchenkindern durch das geheimnißvolle Mahl der Euchariſtie. Durch dieſe verwirklichte er im vollſten concreten Sinne ſeine Verheißung, daß er bei ſeinen Bekennern immerdar bleiben wolle, nicht bloß mit ſeinem Geiſte und ſeiner unſichtbaren Gotteskraft, ſondern auch leibhaft und perſönlich — nur in ſacramentaliſch-myſteriöſer Umhüllung, und zwar mit der Intention, nicht bloß Speiſe, ſondern auch Opfer für die Seinen bleiben zu wollen. Denn am Abendmahlstiſche ſaß der Herr voll des Gedankens an ſeinen bevorſtehenden Verſöhnungstod, ſohin im vollſten Bewußtſein ſeiner hoheprieſterlichen Aufgabe, vor welcher Aufgabe hier ſein Propheten- und Königsamt ſo zu ſagen in den Hintergrund treten mußte. In dieſem hoheprieſterlichen Liebesdrange wollte Chriſtus den Seinen auf immer nicht bloß Speiſe und Stärkung, ſondern auch Opfer und Verſöhnung ſein und bleiben, daher der Auftrag an ſeine Jünger, die ſeine Tiſchgenoſſen und zugleich Zeugen ſeines Opfers waren, was er gethan, von nun an nachzuthun, und zwar zu ſeinem Andenken, d. i. zum Andenken an Den, der dieſes Mahl in unzertrennlicher Verbindung mit ſeinem Kreuzopfer feierte, und dieſes letztere durch das hl. Abendmahlsopfer im Geiſte bereits anticipirt hatte. Chriſtus wollte alſo mit den Worten: „Dieß thut zu meinem Andenken", ſeinen Jüngern ſagen: Nicht bloß als euer König, der ſeine neuteſtamentliche Kirche als ſein Eigenthum lenken und regieren wird, nicht bloß als der Lehrmeiſter aller Wahrheit — ſitze ich hier beim Mahle der Stiftung des neuen und ewigen Bundes in eurer Mitte, ſondern auch und zwar vorzugsweiſe als der neuteſtamentliche Prieſter, der ein Opfer ſtiftet, welches erſtens ewig in ſeinen Wirkungen iſt, zweitens welches, obwohl einmal vollbracht am Kreuze, ſich dennoch in anderer Weiſe ſtets erneuen wird vor euern Augen, ein Opfer, mittelſt deſſen ich perſönlich unter euch bleiben und in euch fortwirken werde. Um dieſes fortwirkende perſönliche Bleiben unter euch zu verwirklichen, übertrage ich euch die Gewalt, fortan das Abendmahlsopfer in meinem Namen und in meiner Kraft zu vollbringen, damit es der Welt ſei ſowohl eine himmliſche Speiſe, als ein Anbetungs-, Verſöhnungs-, Dank- und Bittopfer, eine Quelle der Gnade für Lebendige und Verſtorbene. Conc. Trid. Sess. XXII. c. 2. Et quoniam etc. Indem die Glaubensneuerer des 16ten Jahrh. dieſe zwei ſich integrirenden Beſtandtheile (Seinsweiſen) der Euchariſtie, Speiſe und Opfer, wie ſie Chriſtus ſelbſt beim hl. Abendmahle darſtellte, willkürlich trennten, haben ſie die hl. Euchariſtie um ihre ganze Bedeutung als Mittelpunct des chriſtlichen Cultus gebracht, und ſelbſt jene Seite, welche ſie noch beizubehalten vorgaben, die Gegen-

wart Chriſti in der Euchariſtie, zu einem Schatten, zur bloßen Gegenwart in unſerer Erinnerung, herabgewürdigt. Indem man nämlich die Opfernatur läugnete, verlor man auch das wahre Weſen der perſönlichen Gegenwart — man hatte durch das Abſehen vom Prieſtercharakter Chriſti bei dem hl. Abendmahle die in der Kirche fortlebende Prieſtergewalt verloren, ohne welche keine reale Gegenwart denkbar iſt —, andererſeits hatte man, nachdem man die perſönliche ſtete Gegenwart Chriſti in der Euchariſtie verſcherzt hatte, in demſelben Momente das Opfer beſeitigt, welches dieſe Gegenwart nothwendig vorausſetzt. Hätte Chriſtus das blutige Kreuzopfer allein vollbracht, ohne mit demſelben die in der Kirche fortlebende euchariſtiſche Opferhandlung in den innerlichſten Cauſalnexus zu ſetzen, gewiß, Er würde dann zwar geſchichtlich in unſerer Erinnerung fortleben, aber ſich nicht ſtets neu mit unſerem Herzen verbinden. Um unſerem ganzen Menſchen immer gegenwärtig zu ſein, wollte er ohne Unterlaß ein Opfer für uns ſein, durch ſeine euchariſtiſche Gegenwart wollte er auch nach ſeiner Himmelfahrt die auf Erden vollbrachte Verſöhnung und Erlöſung an uns fortſetzen. Indem er ſolches unter dem ſacramentalen Schleier fort und fort thut, ſo bringt er ſich auch fort und fort für uns Menſchen dar. Ueberhaupt kann man ſich Chriſtus als den in der Kirche permanent Gegenwärtigen nicht anders denken, denn als den ſtets neu für ſeine Kirche ſich Opfernden. Nur ſo gewinnt der chriſtliche Cultus eine immer friſches Leben ſpendende Bewegung um Einen Mittelpunct, außerdem wäre jener nur eine trockene Erinnerung an das einmal Dageweſene (vgl. Möhlers Symbolik, 5. Aufl. S. 302. ff.). Gehörte doch ſchon während des Wandels Chriſti auf Erden ſein geſammtes Wirken und Leiden zu jenem großen Opferacte, welcher im Kreuztode ſeinen Höhepunct erreicht hat. Sollte beim Scheiden des Heilandes von der Erde ſeine erlöſende Thätigkeit völlig abgeſchnitten worden ſein? Die Fortdauer dieſer erlöſenden Wirkſamkeit Chriſti, vermittelt durch das euchariſtiſche Opfer, nimmt die katholiſche Kirche mit Beſtimmtheit an; das Concilium von Trient (Sess. XIII. c. V.) legt der hl. Euchariſtie außer dem Charakter der Seelenſpeiſe auch die Natur eines uns ſtets gegenwärtigen anbetungswürdigen Opfers bei, indem es definirt: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quia omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum. Nam illum eundem Deum praesentem in eo adesse credimus, quem Pater aeternus introducens in orbem terrarum, dicit: „Et adorent eum omnes Angeli Dei, quem magi procidentes adoraverunt“ etc. Daſſelbe Tridentinum ſpricht klar aus, daß das einmalige Opfer Chriſti durch das unblutige euchariſtiſche Opfer für alle Zeiten ſich wiederhole, um uns die Früchte des Kreuzopfers Chriſti mitzutheilen. „Is igitur Deus et Dominus noster, etsi semel se ipsum in ara Crucis, morte intercedente, Deo Patri oblaturus erat, ut aeternam illic redemptionem operaretur: quia tamen per mortem sacerdotium ejus exstingueudum non erat, in coena novissima ..., ut dilectae sponsae suae Ecclesiae visibile, sicut hominum natura exigit, relinqueret sacrificium, quo crueutum illud, semel in Cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur; sacerdotem secuudum ordinem Melchisedec se in aeternum constitutum declaraus, corpus et sanguinem suum sub speciebus panis et viui Deo Patri obtulit; ac sub earumdem rerum symbolis, Apostolis, quos tunc novi Testamenti sacerdotes constituebat, ut sumerent tradidit, et eisdem, eorumque successoribus, ut offerreut, praecepit per haec verba etc.... Sess. XXII. c. 1. — Endlich III. läßt auch der Text der Einſetzungsworte der hl. Euchariſtie über deren Opfernatur keinen vernünftigen Zweifel übrig. Bei Matth. 26, 26—28 (Luc. 22, 19. 20. 1 Cor. 11, 23. ff.) ſagt Chri-

ſtus ſeinen Jüngern ausdrücklich, im euchariſtiſchen Brode reiche er ihnen den nämlichen Leib, der am Kreuze für ſie werde dargegeben, und im Kelche das nämliche Blut, welches am Kreuze für ſie werde vergoſſen werden. Der am Kreuze dahingegebene Leib Chriſti aber war ein wahrer Opferleib, das am Kreuze vergoſſene Blut war ein wahres Opferblut, folglich iſt auch der Leib und das Blut Chriſti beim letzten Abendmahle ein wahres Opfer, da ja das beim Abendmahle Dargebrachte und das am Kreuze Geopferte Ein und Daſſelbe iſt. Das Erſte ſoll ein ewiges Denkmal des Letztern ſein, daher ſagt auch der Apoſtel 1 Cor. 11, 26: „So oft ihr dieſes Brod eſſen, und dieſen Kelch trinken werdet, ſollt ihr den Tod des Herrn verkünden," d. i. ihr ſollt euch erinnern und zu Herzen führen, daß Chriſtus eben dieſen unter der Brodsgeſtalt verborgenen Leib, und dieſes ſein unter der Weinsgeſtalt verborgenes Blut am Kreuze für euch geopfert hat. Daher faßte man ſogleich im Urſprunge der Kirche die dargebrachten euchariſtiſchen Opfer als sacrificia commemoratoria — θυσίαι ἀναμνηστικαί, aber nicht im Sinne einer bloßen Erinnerung ohne reales Subſtrat, ſondern inſoferne als dieſe unblutigen Opfer das wahre, am Kreuze geopferte Opfer in der That ſelber enthielten. — Zweitens — im Briefe an die Hebr. 13, 10. heißt es: „Wir haben einen Altar, von dem nicht Macht haben zu eſſen, die der Stiftshütte dienen." Paulus will damit ſagen: Wir Chriſten haben einen Altar, von welchem die Juden nicht eſſen dürfen. Wo ein Altar iſt, da muß auch ein Opfer ſein, ſomit erkennt der Apoſtel die hl. Euchariſtie als Opfer. Drittens — im 1. Brief an die Cor. 10, 18. ff. warnt der Apoſtel die Corinther vor dem Eſſen von den heidniſchen Opfern. Die Chriſten zu Corinth lebten unter Heiden; wenn nun die Heiden ihre Opfer verrichteten, ſo aßen manche Chriſten von dem heidniſchen Götzenopfer: deßhalb ſpricht Paulus zu ſeinen Corinthern: Ihr, die ihr den Kelch des Herrn trinkt, wie könnt ihr Antheil nehmen an den heidniſchen Opfern? „Ihr könnt doch nicht den Kelch des Herrn und den Kelch der Teufel trinken, nicht am Mahle des Herrn und am Teufelsmahle Theil nehmen!" Man ſieht, Paulus ſtellt den Altar des neuen Bundes den heidniſchen Opfern gegenüber. Opfer können nur mit Opfern verglichen werden; galten die heidniſchen Opfer als ſolche, ſo mußte a pari um ſo mehr das euchariſtiſche Opfer ein wahres Opfer ſein. Denn die Parallele gilt vollkommen, da der Apoſtel in den heidniſchen Opfern, wenn gleich den Teufeln gebracht, doch wirkliche Opfer ſieht, denen er nun dasjenige Opfer gegenüberſtellt, das dem wahren Gott geopfert wird. Auch in Bezug auf den Genuß des Opfers trifft die Parallele zu; der Apoſtel ſpricht in demſelben Cap. V. 16. vom Genießen, wenn er ſagt: Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est? Was hier genoſſen wird, muß zugleich ein wahres Opfer ſein, da der Apoſtel (ebendaſ. V. 18) ſagt, daß „jene, welche von den Opfern eſſen, Mitgenoſſen des Altars" ſind, wie einſt bei den Iſraeliten dem Fleiſche nach, ſo nun bei den Chriſten. Man wendete häufig mehrere Stellen des Hebräerbriefes ein, welche den Opfer-Charakter der hl. Euchariſtie beſeitigen ſollten, ſo Hebr. 10, 14. „Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos"; ferner Hebr. 7, 23. 24. Hier ſei, ſagt man, der Unterſchied zwiſchen dem Prieſterthum des alten, und dem des neuen Bundes darein geſetzt, daß im A. B. eine Mehrheit von Prieſtern geweſen, im N. B. dagegen nur Ein Prieſter, Chriſtus, iſt. Allein auch die katholiſche Kirche lehrt gerade das, was Paulus hier lehrt, und glaubt dennoch ein euchariſtiſches Opfer; auch die katholiſche Kirche lehrt, daß das Eine Opfer am Kreuze die Welt erlöst hat, dieſes und kein anderes Opfer iſt es aber, welches unblutiger Weiſe in der hl. Meſſe auf unſern Altären ſiſtirt wird. Darüber drückt ſich der hl. Cyprian (ep. 63. ad Caecilium) alſo aus: „Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit: utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id, quod Christus

fecit, imitatur; et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.“ Bald hierauf ſtellt der hl. Lehrer das Leiden und den Tod Chriſti als die erlöſende Kraft des chriſtlichen Opfers dar mit den Worten: „Et quia passionis ejus mentionem in sacrificiis omnibus facimus — Passio enim Domini sacrificium quod offerimus — nihil aliud, quam quod ille fecit, facere debemus.“ Der hl. Leo faßt das euchariſtiſche Opfer als den Inbegriff und das Ziel aller früheren Opfer. „Nunc carnalium sacrificiorum cessante varietate omnes differentias hostiarum una corporis et sanguinis Christi implet oblatio ... ut unum sit pro omni victima sacrificium“, ſchreibt derſelbe serm. 8. de Pass. Die Verdienſte des Kreuzopfers ſind unendlich; durch die tägliche Vergegenwärtigung dieſes Opfers ſollen nicht erſt die Verdienſte der Welterlöſung erworben, ſondern uns nur mitgetheilt werden. Auch wir bekennen mit Paulus im N. B. an Chriſtus den Einen und alleinigen Prieſter, indem wir wiſſen, daß die übrigen Prieſter nicht im eigenen Namen, ſondern in Kraft der ihnen von Chriſto gegebenen Gewalt opfern, was durch die angeführte Stelle Cyprians beſtätigt wird. Damit fällt auch der Einwurf, daß die Väter von dem Kreuzopfer Chriſti als dem einzigen Opfer Chriſti ſprechen, in ſich ſelbſt zuſammen. Die Väter (und wir mit ihnen) ſprechen allerdings von einem einzigen Opfer Chriſti, aber ſie unterſcheiden auch überall eine doppelte Darbringungsweiſe eines und deſſelben Opfers. So Chryſoſtomus (hom. 17. in ep. ad Hebr.), indem er die Worte des Apoſtels beſpricht, wo dieſer die öftere Erneuerung der altteſtamentlichen Opfer von deren Unkräftigkeit herleitet. Chryſoſtomus begegnet ſodann dem Einwurfe, daß ja dieſes auch im N. B. bei dem euchariſtiſchen Opfer der Fall ſei, und ſagt, daß hier die öftere Wiederholung einen ganz andern Grund habe. „Quid igitur? ſchreibt er, nonne quotidie nos offerimus? Offerimus quidem; sed ita, ut commemorationem mortis ipsius faciamus (*προσφέρομεν μὲν, ἀλλ' ἀνάμνησιν ποιούμενοι τοῦ θανάτου αὐτοῦ*); atque haec oblatio una est, non plures, quoniam semel est oblatus (*ἐπειδὴ ἅπαξ προσηνέχθη*) ... Siquidem eumdem semper offerimus: hoc est, non alias ovem alteram, alias aliam, sed eamdem perpetuo; itaque unicum est sacrificium.“ Ferner nimmt man öfter einen Einwand von der nöthigen Umwandlung oder Deſtruction des Opferobjectes, von der erforderlichen Tödtung des Opferlammes her, und ſagt: dieſe Deſtruction oder Umwandlung fehle im hl. Meßopfer, ſonach fehle es an einem weſentlichen Merkmale des Opfers. Antw. Es iſt ſchon erinnert worden, das neuteſtamentliche Opfer ſei nur Eines. Dieſes Eine Opfer wird nur einmal geſchlachtet, was am Kreuze geſchehen iſt, ſomit iſt das Opfer vollendet. Ein Anderes iſt, wenn, wie das im A. B. der Fall war, verſchiedene Lämmer geopfert werden. Hier müſſen ſo viele Schlachtungen vorgenommen werden, als Lämmer ſollen geopfert werden. Die hl. Meſſe iſt kein Opfer für ſich allein, kein sacrificium absolutum, ſondern das einmal vollendete Kreuzopfer wird täglich auf unſern Altären repräſentirt. Nach der beſſern Meinung der Theologen wird die mutatio rei nur am sacrificium absolutum, nicht am sacrificium relativum, als welches die h. Meſſe ſich darſtellt, gefordert. Uebrigens iſt wenigſtens ſymboliſch die mactatio victimae dargeſtellt durch die Brod- und Weinverwandlung, durch die doppelte Geſtalt und die doppelte Conſecrationsform. — Die katholiſche Auffaſſung des hl. Meßopfers läßt ſich nach dem Vorhergehenden kurz auf folgende Puncte reduciren: Die hl. Meſſe iſt das nämliche Opfer mit dem Opfer Chriſti am Kreuze — sacrificium numero idem. Chriſtus iſt am Kreuze als Opfer geſchlachtet worden, und hat ſo für immer die Welterlöſung vollbracht. Strahlend von den unendlichen Verdienſten der Welterlöſung iſt er zu ſeinem himmliſchen Vater aufgefahren, als Inhaber eben dieſer Verdienſte ſitzt er zur Rechten des Vaters und hält dem Vater ſeine Verdienſte vor als sacerdos aeternus. Aber auch auf Erden bei uns weilt Chriſtus noch immer fort, indem er, das einmal geſchlachtete Opferlamm, täglich neu auf unſern Altären in der hl. Euchariſtie ſich vergegenwärtigt,

dem Vater ſeine Verdienſte für uns darſtellend, nicht um eine neue Erlöſung zu vollbringen, ſondern uns den Werth der einmal vollbrachten Welterlöſung mitzutheilen. Der Gottmenſch ſiſtirt ſich täglich neu auf unſern Altären, nicht um täglich neu geſchlachtet zu werden, wohl aber um als das einmal geſchlachtete Opfer für uns dem Vater ſeine welterlöſenden Verdienſte darzubringen, daher die hl. Meſſe das sacrificium incruentum heißt. Das Meßopfer ſchafft ſonach keine neue Welterlöſung, ſondern iſt nur das Mittel, wodurch uns die Verdienſte der Welterlöſung zugewendet werden. Das Prieſterthum iſt durch ſeinen Tod nicht aufgehoben, er bleibt vielmehr im neuen Bunde der wahre und eigentliche Prieſter in Ewigkeit nach der Ordnung Melchiſedechs: er iſt und bleibt der Prieſter ſeines Opfers und das Opfer ſeines Prieſterthums, das Opfer des N. B. wird deßhalb auch auf eine unblutige Weiſe, aber mit der innigſten Beziehung auf das einmalige blutige Opfer vollbracht. Der Tod Chriſti iſt im Meßopfer ſymboliſirt durch die doppelte Geſtalt und durch die doppelte Conſecrationsform. — Da das hl. Meßopfer, das Eine Opfer des N. B., die Erfüllung ſämmtlicher früheren Opfer iſt, ſo erfüllt daſſelbe auch alle Zwecke der früheren Opfer allzumal, die Meſſe iſt daher nach dem Tridentinum (Decr. de Sacrif. Missae c. 1.) „illa oblatio, quae per varias sacrificiorum, naturae et legis tempore, similitudines figurabatur, utpote quae bona omnia, per illa significata, velut illorum omnium consummatio et perfectio, complectitur.“ Unter den Zwecken des Opfers ſtellt ſich die Anbetung Gottes, die latria, voran. Der ſinnliche Gegenſtand des Opfers wird ja gerade zu dem Ziel und Ende zerſtört oder verändert, um dadurch die höchſte Herrſchaft Gottes, und unſere Unterwürfigkeit unter ihn zu bezeugen. Denn dadurch bekennen wir, daß, gleichwie die ſichtbare Materie des Opfers im Opfer zerſtört oder verändert wird, Gott der unbeſchränkte Herr ſei über Leben und Tod aller ſeiner Creaturen. In der Meſſe wird nach dem Tridentinum das nämliche Opfer repräſentirt, welches am Kreuze einmal ſich dargebracht hat, dieſes Opfer aber iſt Chriſtus der Herr ſelber, folglich verlangt es unſere Anbetung. Wie ſollte dieſe demjenigen entzogen werden, welcher da iſt der Herr der Herrlichkeit, unſer König und Richter, der alle Gewalt und Macht beſitzt im Himmel und auf Erden. Ihm, und Ihm allein gebührt der cultus latriae (ſ. d. A.), von welchem der hl. Auguſtinus (contra Faustum) ſchreibt: „At illo cultu, qui graece latria dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam proprie divinitati debita servitus: nec colimus nec colendum docemus, nisi unum Deum. Cum autem ad hunc cultum pertineat oblatio sacrificii, unde idololatria dicitur eorum, qui hoc etiam idolis exhibent, nullo modo tale aliquid offerimus, aut offerendum praecipimus vel cuidam martyri, vel cuidam sanctae animae, vel cuidam angelo.“ Auch anderwärts (contra Faust. l. 20. c. 21.) verwahrt Auguſtin die katholiſche Kirche gegen den Vorwurf, als ob den hl. Martyrern Altäre widmen, bei ihr ſoviel heiße, als ihnen opfern; das Opfer gebühre Gott allein: „Populus autem Christianus memorias martyrum religiosa solemnitate concelebrat, et ad excitandam imitationem, et ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur; ita tamen, ut nulli martyrum, sed ipsi Deo martyrum sacrificemus, quamvis in memoriis martyrum constituamus altaria. Quis enim antistitum in locis sanctorum corporum assistens altari, aliquando dixit: Offerimus tibi Petre, aut Paule, aut Cypriane? sed quod offertur, offertur Deo, qui martyres coronavit“. Die Anbetung gebietet das Tridentinum Sess. XIII. c. V. mit den Worten: „Nullus itaque dubitandi locus relinquitur, quin omnes Christi fideles pro more in catholica ecclesia semper recepto latriae cultum, qui vero Deo debetur, huic sanctissimo sacramento in veneratione exhibeant. Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur, institutum . . .“ Auch das griechiſche Wort λειτουργεῖν = ministrare, welches Apſtg. 13, 2. (vgl. Hebr. 10, 11.) von der Verrichtung des Opferdienſtes gebraucht wird, involvirt als Dienſt Gottes κατ' ἐξοχήν die Anbetung. Die Meſſe iſt zweitens ein Verſöhnungsopfer. Als

ſolches erſcheint es in der Schrift ausdrücklich z. B. im Briefe an Titus 2, 14. und an vielen andern Stellen. Das Tridentinum erblickt in der hl. Meſſe eine Application der Erlöſungsverdienſte Chriſti Sess. XXII. c. 1. et 2. In der letztern Stelle definirt es den Verſöhnungscharakter des neuteſtamentlichen Opfers alſo: „Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in missa peragitur, idem ille Christus continetur, et incruente immolatur, qui in ara crucis semel se ipsum cruente obtulit, docet sancta synodus, sacrificium istud vere propitiatorium esse“ etc. Die im hl. Meßopfer fortwirkende Verſöhnungskraft des Todes Chriſti bezeichnet Cäſarius von Arles treffend mit den Worten: „Necessarium nobis erat, ut in hac die sacramentum corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium, quod semel offerebatur in pretium; ut quia quotidiana et indefessa currebat pro hominum salute redemtio, perpetua etiam esset redemtionis oblatio, et perennis victima viveret in memoria“ (Homil. VII. de Pascha). Nicht bloß der Prieſter iſt es alſo, dem Chriſtus in der hl. Meſſe als das ſtets ſich erneuende Verſöhnungsopfer erſcheint, ſondern die geſammte Chriſtengemeinde iſt es, welche im Opfercultus Chriſtum als das objective Sühnopfer für Alle insgeſammt und für jeden Einzelnen insbeſondere ſubjective ſich zueignet. Dieſe Gemeinſamkeit und Beſonderheit der Intention zu gleicher Zeit offenbart ſich noch beſtimmter, inwiefern das hl. Meßopfer als Lob-, Dank- und Bittopfer erſcheint. Das gläubige Volk, durchdrungen von der Größe der Erlöſungsgnade Chriſti, freut ſich der erhaltenen göttlichen Wohlthaten, und möchte dafür Gott würdig loben und danken. Es ſieht aber wohl ein, daß es dieſes aus ſich ſelber zu thun unfähig iſt, und nur dadurch es vermag, daß es Chriſtum dem Vater vorſtellend, dieſen bittet, er wolle es im Hinblicke auf ſeinen geliebten Sohn als ſeine Kinder anſehen, und ihnen geſtatten, ihm als Vater ſich dankend und preiſend, und neue Wohlthaten erflehend zu nahen. Als Preis und Dank können die Gläubigen dem Vater nichts Beſſeres darbieten, als ſeinen Sohn, das Opfer für die Sünden der Welt. So opfern ſie nun dieſes Opfer durch und mit dem Prieſter im Offertorium. In demſelben Opfer aber nimmt die Gemeinde ihre Zuflucht, wenn ſie das Gefühl ihrer Unwürdigkeit, Sündhaftigkeit und Hilfsbedürftigkeit niederzubeugen, und ſo den freudigen Aufblick zum Vater zu hindern droht. Sie erfaßt alsdann gleichſam die Hand des opfernden Prieſters, und betrachtet das Meßopfer zugleich als Bittopfer; ſie ſpricht deßhalb mit dem Prieſter: „Offerimus tibi Domine calicem salutaris, tuam deprecantes clementiam“ etc. Ferner: „In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine, et sic fiat sacrificium nostrum“ etc. Sie ſpricht weiter im Geiſte mit dem Prieſter im Canon; „Te igitur, clementissime Pater, per Jesum Christum, Filium tuum, supplices rogamus ac petimus“ etc. Die factiſche Betheiligung der Gemeinde zeigt ſich gleichfalls in den Worten des Canon: „Memento Domine famulorum famularumque tuarum N. N..., pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus“ etc. — Für die Bitten Aller und Jeglicher hofft die Gemeinde die Gewährung nur durch die Opferung des vom Vater ewig geliebten, für die Welt geſchlachteten Sohns. Vor dem hier im Meßopfer ſacramentaliſch mit Fleiſch und Blut gegenwärtigen Heilande legt die chriſtliche Gemeinde alle ihre Angelegenheiten, Bedürfniſſe, Leiden, Hoffnungen, Wünſche und Bitten nieder, und erwartet mit Zuverſicht geiſtliche und leibliche Hilfe, vor Allem die heiligmachende Gnade, das Leben der Seele. So wird das Opfer sacrificium impetratorium. In dieſer Hinſicht ſchreibt der hl. Cyrillus von Alexandrien (in einer epist. ad Nestor.), daß dieſes unblutige Opfer lebenſpendend ſei. Er ſpricht von der hl. Meſſe als einer ἀναίμακτος θυσία, oder nach einer andern Leſeart λατρεία. Daß dieſer hl. Vater unter dieſem Opfer das wahre Fleiſch und Blut Chriſti verſtehe, nicht eine bloße obumbratio oder recordatio des blutigen Kreuzopfers, geht daraus hervor, daß er dieſe θυσία — ζωοποιὸν = vivificatricem nennt. Derſelbe Vater ſpricht in declar. anathematismi

undecimi von einem heiligen, lebenſpendenden unblutigen Opfer, welches in der chriſtlichen Kirche gefeiert, nicht gemeines Fleiſch, ſondern das Fleiſch Chriſti enthalte, das durch ſeine Gegenwart Gnade und Heiligung einpflanze, während das gemeine Fleiſch die Kraft nicht in ſich habe, Leben zu geben — *κοινὴ γὰρ σὰρξ ζωοποιεῖν οὐ δύναται.* In dieſem Opfer habe der Herr zugleich eine coena mystica der Welt bereitet, typiſch vorbedeutet durch das in Aegypten genoſſene Oſtermahl — *πῶς ὁ τυπικῶς βρωθεὶς ἐν Αἰγύπτῳ ἐκεῖσε ἑκουσίως ἑαυτὸν θυσιάζει* etc. Für das Bittopfer ſpricht unter einer Maſſe von Zeugniſſen eine Stelle Auguſtins im 22. B. de civit. Dei, wo er mehrere Wunder, die zu ſeiner Zeit geſchehen, erzählt, unter dieſen die Befreiung des Hauſes eines gewiſſen Heſperius von der Infeſtation der Dämonen. „Rogavit (Hesperius) nostros me absente presbyteros, ut aliquis eorum illo pergeret, cujus orationibus cederent (sc. daemones). Perrexit unus, obtulit ibi sacrificium corporis Christi, orans quantum potuit, ut cessaret illa vexatio; Deo protinus miserante cessavit.“ Für das Dankopfer die Stelle, wo Auguſtin ſagt: Dei cultum in hoc maxime constitutum esse, ut anima ei non sit ingrata. Unde et in ipso verissimo et singulari sacrificio, Domino Deo nostro agere gratias admonemur. Da der hl. Auguſtin hier auf die Präfationsworte in der hl. Meſſe anſpielt, die er an einer andern Stelle (sermon. 83. De Diversis) großentheils wörtlich anführt: ſo iſt das zugleich ein Beweis vom hohen Alter der Präfation, wie Auguſtin auch bereits Zeuge iſt von dem Gebrauche des Pater noster nach der Wandlung, indem er ſchreibt: „Ecce ubi est peracta sanctificatio (= consecratio), dicimus orationem Dominicam“ etc. — Was die Bezeichnung der hl. Opferhandlung betrifft, ſo hieß ſie bei den Griechen größtentheils *λειτουργία.* Die Liturgie umfaßte zwar im weitern Sinne alle gottesdienſtlichen Handlungen; da aber das unblutige Opfer Chriſti der Mittelpunct aller gottesdienſtlichen Verrichtungen iſt, ſo ward das Wort liturgia bald allein von demſelben verſtanden. Die hl. Schrift hat für die hl. Opferhandlung mehrfache Bezeichnungen, nämlich vor allen gerade auch *λειτουργεῖν*, Apg. 13, 2; dann Brod brechen, Kelch ſegnen, Apg. 2, 42; 2, 46; 20, 7. ꝛc. vgl. 1 Cor. 10, 16, Altare, Sacramentum Sacramentorum, Eucharistia (welches Wort ſeinen Urſprung in dem Einſetzungsritus hat. Vgl. Matth. 26, 27; Marc. 14, 23. ꝛc.), *παράδοξον μυστήριον* (wunderbares Geheimniß), mysterium fidei, mysterium Dominici corporis et sanguinis, *θυσία*, sacrificium, *ἁγία σύναξις*, sancta Collecta; ſodann *προσφορὰ* und *προσφέρειν, ἱερατεύειν, ἱερεῖον, ἱερεύειν, ἱερεύς, βωμός.* Der hl. Cyrillus von Jeruſalem beſchreibt in ſeiner 5. myſtag. Katecheſe die verſchiedenen Acte der hl. *λατρεία*, der Hymnen, Lobgeſänge, der Bitten und Orationen, ganz übereinſtimmend mit dem heutigen Meßritus, und nennt das Opfer ein geiſtiges, d. i. ſacramentales, und einen unblutigen Dienſt. „Deinde post absolutum illud spiritale sacrificium, ſchreibt er, hoc est, incruentum cultum super illa propitiationis hostia, obsecramus Deum pro communi Ecclesiarum pace“ etc. — *εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ, παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης* etc. Auch nennt derſelbe das unblutige Opfer das heilige und Schrecken erregende Opfer — *τὴν ἁγίαν καὶ φρικωδεστάτην θυσίαν.* Bei den Lateinern hatte die hl. Opferhandlung ſehr frühe die Bezeichnung Missa. Ueber die etymologiſche Bedeutung des Wortes Missa herrſcht große Verſchiedenheit der Meinungen. Einige leiten es ab vom hebräiſchen מסה = opfern, Andere vom griechiſchen *μύησις*, Andere vom lateiniſchen Mittere, und nehmen dann auch dieſes Mittere in verſchiedenartigem Sinne, einmal als Dimittere, von der ehemals üblichen Entlaſſung des Volks, die eine doppelte war; die eine betraf die öffentlichen Büßer und die Katechumenen, welche nur dem chriſtlichen Unterrichte, der Ableſung des Evangeliums und der Predigt beiwohnen durften, woher die Missa Catechumenorum ihren Urſprung hat. Nach der Entlaſſung der

Katechumenen begann die Feier des hl. Myſteriums — die Missa fidelium (ſ. d. Art. Gläubigenmeſſe), war in dieſer die Communion zu Ende, ſo rief der Diacon dem Volke zu: Ite, missa est! Geht! die Meſſe iſt vollbracht! Andern ſcheint dieſe Erklärung nicht gehörig begründet, indem das Wort ſchon gebräuchlich geweſen, ehe der Entlaſſungsritus der Katechumenen aufkam; dieſe nehmen dann das Mittere in der ſtrengen Bedeutung für verſenden, d. i. für das Verſenden der Eulogien (ſ. d. Art. Eulogia), welche ehedem am Schluſſe des hl. Opfers verſandt wurden, um jenen, welche nicht ſacramentaliſch communicirten, als eine Art geiſtlicher Communion zu dienen. Vgl. Binterims Denkwürd. IV. Bd. 2. Th. S. 29. ff. Wie dem immer ſein möge, der Ausdruck geht in frühe Zeit der Kirche zurück, und bezeichnet die hl. Opferhandlung, wie das aus dem Griechiſchen ſtammende Wort Liturgie, welches auch zugleich den ordo celebrandi und den ordo ministrandi in ſich ſchließt, beweist, daß die Gebräuche, Leſungen, und anderes Außerweſentliche bei der Verrichtung des hl. Geheimniſſes in den verſchiedenen Zeiten mancherlei Aenderungen und Zuſätze erlitten haben, iſt begreiflich und thatſächlich, da wir eine Liturgie der Apoſtel, oder des hl. Petrus, Jacobus, des hl. Baſilicus, Chryſoſtomus u. a. haben (ſ. d. Art. Liturgien). Man verſteht darunter die Art und Weiſe, wie die Apoſtel, oder Petrus, Jacobus u. ſ. w. das feierliche Meßopfer verrichtet haben, und wie ſolches an den von ihnen geſtifteten Kirchen urſprünglich üblich war. Alle Arten von den älteſten Liturgien zeigen ihre Verſchiedenheit nur im Außerweſentlichen des Inhalts, in der größeren Kürze oder Länge der Gebete u. dgl., je nachdem Zeit und Ort ihren Einfluß geltend gemacht haben, während der weſentliche Theil — die consecratio in allen Kirchen unverändert geblieben iſt. Die von Chriſtus ſelbſt eingeſetzten Theile: die Aufopferung, die Wandlung und die Communion — ſind daher in allen Liturgien enthalten; alles Uebrige ſtammt von der Kirche, und hat im Laufe der Zeiten mehrfache Veränderungen erlitten. Die Aufopferung hat den Zweck, die gemeine Speiſe Brod und Wein vom profanen Gebrauche zu einem heiligen abzuſondern. Geſetzt aber, die Aufopferung würde unterlaſſen und ſo conſecrirt, ſo würde die Conſecration allerdings gültig ſein, aber der ſo Handelnde würde gegen ein göttliches Gebot verſtoßen; die Aufopferung iſt wohl ein integrirender, aber kein weſentlicher Theil des Meßopfers, daher es ſich auch erklärt, warum Ritus und Form bei dieſem Theile in den verſchiedenen Liturgien abweichen können. Auch die Communion iſt kein weſentlicher Beſtandtheil des hl. Meßopfers, wenn gleich Viele dieſelbe als einen weſentlichen Theil deßhalb anſehen, weil ſie ſagen, zum Opfer gehöre eine Deſtruction der Opfergabe. Allein die Communion ändert an Chriſtus nichts, ſondern ſetzt uns nur in Verbindung mit Chriſtus. Die Vorbereitungsgebete, Segnungen, Dankſagungsſprüche u. ſ. f. richteten ſich nach Zeit und Umſtänden, und erhielten im Laufe der Zeiten Zuwachs und Erweiterung. Einige derſelben leitet die Tradition von den Apoſteln ſelbſt ab, worauf die Stelle 1 Tim. 2, 1: „Obsecro igitur primum omnium fieri obsecrationes, orationes“ etc. nicht undeutlich hinweist, da allem Anſcheine nach der Apoſtel ſeinem Schüler Timotheus Vorſchriften in Betreff der hl. Liturgie ertheilte. Die Nachfolger der Apoſtel hatten die Befugniß, nach Bedürfniß der Zeiten Zuſätze und Weglaſſungen im Unweſentlichen oder Aenderungen in den liturgiſchen Formeln zu veranſtalten; gewiß iſt aber, daß die Ehrfurcht gegen das apoſtoliſch Ueberlieferte ihnen nur ſelten und aus den wichtigſten Gründen Aenderungen vorzunehmen geſtattete. Auch die Concilien geboten nicht ſelten die zarteſte Vorſicht. Die Entfernung der Kirchen von einander rieth zur Erhaltung der Einförmigkeit ſogleich in der apoſtoliſchen Zeit die Vorſicht an, daß der Ritus der von den Apoſteln geſtifteten Kirchen für Alle in der Umgebung Richtſchnur ſein ſollte. Später — bei mehr entwickeltem kirchlichen Organismus — war es die Metropolitankirche, nach deren Ritus die Suffragankirchen ſich zu richten hatten. Außerweſentliches, wie die Leſeſtücke aus der hl. Schrift, der Unterricht vor dem hl. Opfermyſterium, Lob-, Dank-, Fürbitt-

Gebete ꝛc. mußten zur Zeit der Verfolgungen bezüglich ihrer Länge oder Kürze dem Ermeſſen des jedesmaligen Biſchofs überlaſſen bleiben. Erſt nachdem die hl. Myſterien an's Tageslicht treten konnten, konnte auch von einer beſtimmtern Faſſung der liturgiſchen Form die Rede ſein. Läßt ſich auch nicht nachweiſen, daß in den Liturgien eines hl. Petrus und Jacobus, eines Marcus Alles Wort für Wort aus der Feder der genannten Apoſtel gefloſſen ſei; ſo zeugt doch die apoſtoliſche Ueberlieferung dafür, daß die Kirchen zu Rom, Jeruſalem, Alexandrien den weſentlichen Inhalt und die weſentliche Form den genannten Apoſteln, ihren Stiftern, ununterbrochen zugeſchrieben haben, wobei nicht beſtritten wird, daß ſpäter Zuſätze mögen ſtattgefunden haben. Es verriethe wenig hiſtoriſchen Sinn, wollte man etwa aus der Form unſeres heutigen Meßbuchs den Schluß ziehen: Die Apoſtel haben nicht das heutige Formular gehabt, folglich kannten ſie auch das Meßopfer nicht! Das hieße beiläufig ſoviel, als wenn ich ſagen wollte: der Mann iſt eine ganz andere Geſtalt, als er ehemals als Kind hatte, folglich iſt der Mann nie das Kind geweſen, oder: Mann und Kind ſind nicht eine und dieſelbe Perſon! Es iſt keine gewagte Vorausſetzung, wenn wir annehmen, daß einzelne Apoſtel als Vorſteher beſtimmter Kirchengemeinden für den hl. Opfercult aus der altteſtamentlichen Symbolik von Gebeten, Leſungen, Segnungen, Gebräuchen — dasjenige werden aufgenommen haben, was noch paſſend ſchien, während ſie das Unpaſſende ausſchloſſen. Eben ſo wahrſcheinlich iſt es, daß manche Formen jüdiſcher Gebräuche, welche die erſte Kirche in ſich aufgenommen, allmählig ſich veredelten, d. i. chriſtianiſirten, oder auch verſchwanden, in dem Maße, als die Kirche ſich mehrte durch den Eintritt von Nichtjuden. Je nachdem an einem Orte die Heiden- oder Juden-Chriſten der Zahl und Bildungsſtufe nach überwiegend waren, wird das rein chriſtliche, oder das altteſtamentliche Ritus-Element vorgeſchlagen haben. Was in Jeruſalem, der Kirche des hl. Apoſtels Jacobus, dienlich war, wird man vielleicht in der Kirche von Alexandrien, der Stiftung des hl. Marcus, nicht eben ſo zweckmäßig gefunden haben. Soviel aber ſteht feſt, daß ſämmtliche, orientaliſche wie occidentaliſche, Liturgien die dogmatiſche Lehre der katholiſchen Kirche vom h. Meßopfer in Form und Ritus bezeugen, und daß nichts zum Opfer weſentlich Gehöriges darin vermißt wird. Ich verweiſe auf die Werke eines Renaudot (Collectio Liturgg. orient.), Mabillon, Bona, Goar u. A. In neueſter Zeit gab der verdienſtvolle Archivdirector Fr. Joſ. Mone zu Carlsruhe „Lateiniſche und griechiſche Meſſen aus dem zweiten bis ſechsten Jahrhundert“ heraus. Es ſind Fragmente alter Liturgien, darunter 11 Meſſen aus einem alten gothiſch-gallicaniſchen Sacramentarium. Können auch dieſe Meſſen aus Gründen (ſ. Tübing. Quart.-Schr. Jahrg. 1850. 3. H. S. 500. ff.) nicht wohl in das zweite chriſtliche Jahrhundert hinaufgeſetzt werden, ſo ſind ſie doch älter als die von Mabillon herausgegebene, erſt nach dem Jahre 687 abgefaßte gallicaniſche Liturgie, und dürften etwa der erſten Hälfte des fünften Jahrh. angehören. Auf ihr hohes Alter deuten ſchon die Beziehungen auf die Martyrer, namentlich zeigt die Stelle, worin es heißt: die böſen Geiſter erduldeten große Pein und heulten am Grabe der Martyrer, auf eine Zeit hin, wo der Eindruck der Leiden der Martyrer und ihrer nach dem Tode bewieſenen Wunderkraft noch friſch fortwirkte. Die Mone'ſchen Fragmente ſind in dogmatiſcher Beziehung wichtig, denn ſie enthalten die klarſten Beweiſe für das Meßopfer, das Gebet für die Verſtorbenen, für die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, nebſtdem noch den Hinweis auf die Transſubſtantiation, die nur mit andern ſynonymen Ausdrücken bezeichnet iſt. So enthält die dritte Meſſe ein Gebet zu Gott: „ut haec oblatio in Christi corpore et cruore conversa proviciat“ etc. Ferner: „ut panis hic mutatus in carne et calex translatus in sanguine sit totius gratia“ etc. Eben ſo in der vierten Meſſe: „ut fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis Domini.“ Forma aber galt bei den Alten häufig ſo viel als *οὐσία*. — Meß-intention, Meßapplication. Das hl. Meßopfer als die immerwährende Dar-

ſtellung des Kreuzopfers Chriſti iſt ſeiner Natur nach für alle Menſchen, für die geſammte ſtreitende und leidende Kirche beſtimmt; es verbindet zugleich dieſe beiden Kirchen mit der triumphirenden, es iſt das Bindemittel zwiſchen Zeit und Ewigkeit. Den Lebenden nützt die hl. Meſſe ex opere operato und operantis zugleich. Dagegen den Abgeſtorbenen nützt das Meßopfer nur fürbittweiſe; da ſie nämlich einerſeits mit den Lebenden noch in der communio sanctorum ſtehen, andererſeits durch den Tod ihre Zeit, Verdienſtliches für ihr Heil zu wirken, abgelaufen iſt: ſo kommen ihnen die überlebenden Mitbrüder auf Erden zu Hilfe, und bitten Gott, er wolle ihnen die unendlichen Verdienſte des Opfers Chriſti zufließen laſſen, und ihnen die Reinigungszeit abkürzen. Das Andenken der Heiligen, welches bei dem Meßopfer begangen wird, dient dazu, theils um die Glorie derſelben zu verherrlichen, theils um die Heiligen zur Fürbitte bei Gott zu bewegen. Den Lebendigen nützt das Meßopfer verſchieden, den Sündern zur Bekehrung, den Gerechten zur Beſtärkung. Ungeachtet des allgemeinen Charakters des hl. Meßopfers ſteht es doch frei, bei der Darbringung deſſelben auch Einzelne Gott zu empfehlen, und ihn zu bitten, daß er dieſem oder jenem insbeſondere die Früchte des hl. Opfers wolle zukommen, Gnade und Hilfe wolle angedeihen laſſen. Indem der Prieſter das Opfer für Alle darbringt, kann er ſeine Meinung zugleich auf Einzelne richten, und zu Gott bittend auf dieſelben die Früchte des Opfers hinlenken. Dieſe ſpecielle Intention beim hl. Opfer, bei deſſen Einſetzung ſchon neben dem allgemeinen auch ein beſonderer Bezug durch die Worte: qui pro vobis et pro multis effundetur etc. ausgedrückt iſt, ſtreitet nicht gegen die Natur des Opfers, andererſeits entſpricht es ganz dem Gemüthsbedürfniſſe des Einzelnen, daß ſie durch ihre Fürbitte bei Gott die Gnadenquellen dieſes unendlich verdienſtlichen Opfers ihren leidenden hilfsbedürftigen Mitmenſchen zuzulenken vermögen. Daher die Beziehung der Opferintention auf Einzelne, auf Fürſten, Obrigkeiten, Kranke ꝛc. und auf beſondere Angelegenheiten; auch herrſchte im Alterthum der Gebrauch, daß derjenigen, die beſondere Oblationen auf den Altar gelegt hatten, bei dem Opfer auch beſonders gedacht wurde; man ſchrieb ihre Namen auf eigene Tafeln, Diptychen (ſ. d. A.) genannt, und ließ dieſelben durch Diacone oder Prieſter laut ableſen. Eine Gewohnheit, welche die alte Kirche gewiß nicht hätte aufkommen laſſen, hätte man im Mindeſten beſorgt, daß dadurch der univerſale Zweck des unblutigen Opfers alterirt werde. Die Meßapplication iſt nichts anders als eine beſondere Intention des Prieſters, vermöge welcher er die hl. Meſſe neben ihrer allgemeinen Bedeutung für die ganze Kirche durch ſeine Fürbitte auch auf einzelne Gläubige, lebende oder verſtorbene, bezieht, oder nach dem gewöhnlichen Ausdrucke — für Lebendige und Verſtorbene Gott aufopfert. Dabei hat der Prieſter die Meinung, die geiſtigen Früchte dieſen Einzelnen in dem Maße zuzuwenden, als es die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes zuläßt. Da der Prieſter über dieſes Maß nicht gebieten kann, überhaupt keine Gewißheit darüber exiſtirt, ob und welche Bitten Gott erhören werde, ſo läßt ſich auch in concreto nicht beſtimmen, daß mittelſt der Meßapplication eine Bitte werde erhört werden oder nicht: dieſes hängt theils vom Gegenſtande und der Heilſamkeit der Bitte, theils von der Würdigkeit des Bittenden, von dem Zeitpuncte und von andern nicht in unſerer Macht ſtehenden Umſtänden ab. — Meßkleidung. Wie ein höheres Weſen, wie ein Moſes auf dem Berge, tritt der Prieſter an den Opferaltar, und deutet dieſes ſchon durch ſeine eigenthümliche Kleidung an. Schon im alten Bunde hatten die Prieſter und Leviten ihre Amtskleidung. In der Wiege des Chriſtenthums und zur Zeit der Chriſtenverfolgungen konnte wohl von eigenen Prieſterkleidungen die Rede nicht ſein, wenn auch der feſtliche, koſtbarere Anzug zur hl. Opferhandlung ohne Zweifel iſt hervorgeſucht worden. Allmählig aber kam die eigentliche Prieſterkleidung am Altare zum ausſchließlichen Gebrauch. Schon Optatus von Mileve ſpricht von der Profanirung der Kirchenornamente durch die Donatiſten, und der hl. Hieronymus unterſcheidet deutlich eine hl. Opferkleidung des Prieſters, und eine

Kleidung im gewöhnlichen Leben. Die Kleidung, womit heutzutage der Prieſter an den Altar tritt, ſtammt daher aus frühen Jahrhunderten, und es haben nur die einzelnen Stücke im Verlaufe der Zeit eine mehr oder weniger veränderte Geſtalt angenommen. Die gegenwärtig vorgeſchriebenen Kleidungsſtücke ſind: 1) das Birret, eine mit vier, manchmal auch nur mit drei erhabenen Kanten verſehene Kopfbedeckung, mit welcher der Celebrant an den Altar geht. Die Farbe richtet ſich nach der Farbe des Talars. Dieſe Kopfbedeckung entſtand bei der Weltgeiſtlichkeit, nachdem dieſe aufhörte, den Kopf mit dem Humerale zu bedecken, was bei der Ordensgeiſtlichkeit noch immer üblich iſt. 2) Der Amictus oder das Humerale, ein Gewand zur Bedeckung von Hals und Kopf, welche beide in den erſten Jahrhunderten entblößt waren. Gegen das achte Jahrhundert hielt man es für ſchicklicher, dieſelben zu bedecken, collum cooperire oder amicire. Anfänglich ward dieſes Tuch über das ganze Haupt gelegt, wobei der Prieſter betete und heute noch betet: „Setze, o Herr! auf mein Haupt den Helm des Heils zur Beſiegung der Anfälle des böſen Feindes.“ Es liegt darin eine Mahnung für den Prieſter, über ſeine Sinne und Gedanken wachſam zu ſein, und ohne Zerſtreuung die hl. Geheimniſſe zu vollbringen. Später ſchlug man dieſes Tuch nach der Art, wie heutzutage die Religioſen thun, über die Schultern zurück. 3) Die Albe (Alba von der Farbe, ſonſt auch tunica, camisia genannt), ein langes, den Körper vom Halſe bis zu den Füßen bedeckendes leinenes Gewand. Die weiße Farbe erinnert den Prieſter an die zu dem hl. Dienſte erforderliche Reinheit und Unſchuld des Herzens, daher der Prieſter auch beim Anziehen dieſes Kleides betet: „Kleide mich ganz weiß, o Herr, und reinige mein Herz, daß ich weiß gewaſchen im Blute des Lammes die ewigen Freuden genieße.“ Die Albe iſt zugleich eine Hinweiſung auf das weiße Spottgewand Chriſti, womit er im Palaſte des Herodes bekleidet worden iſt. 4) Das Cingulum (zona bei den Griechen), der Gürtel, iſt mit der Albe, womit dieſe geſchürzt wird, von gleichem Alter. Die Umgürtung deutet in moraliſcher Beziehung auf das nothwendige Ertödten der fleiſchlichen Lüſte, auf eine unbefleckte Reinigkeit des Leibes, weßhalb der Prieſter bei Anlegung deſſelben die Worte ſpricht: „Umgürte mich, Herr, mit dem Gürtel der Reinigkeit und löſche aus in meinen Lenden den Zunder der brennenden Luſt, auf daß in mir verbleibe die Tugend der Enthaltſamkeit und Keuſchheit.“ 5) Der Manipel, urſprünglich ein Tüchlein von Linnen, welches der Altarprieſter am linken Arme trug, um ſich damit den Schweiß abzutrocknen. Was aber zuerſt ein Mittel der Reinlichkeit war, ward ſpäter eine Zierde, aus dem nämlichen, oft ſehr koſtbaren Stoffe beſtehend, wie Stola und Meßgewand. Früher, wo das Meßgewand noch eine geſchloſſene Form hatte, ward der Manipel erſt nach dem Confiteor an den linken Arm genommen, wie ſolches heute noch bei den Biſchöfen geſchieht. Der Manipel erinnert den Prieſter an ein bußfertiges, unermüdlich thätiges Leben, und an die hierauf winkenden ewigen Freuden, daher ſpricht er: „Möge ich verdienen, o Herr! die Binde der Thränen und des Schmerzes zu tragen, damit ich mit Frohlocken empfange den Lohn der Arbeit.“ 6) Die Stola, anfänglich ein langes weißes Kleid mit Aermeln, das von den Schultern vorne und rückwärts bis zu den Füßen herabhing; es war an den äußern Theilen mit einer Binde oder einem Streifen von anderer Farbe beſetzt, und diente den Biſchöfen und Prieſtern als das Zeichen ihrer prieſterlichen Würde und Gewalt. Nach der Einführung der Alben behielt man nur noch die Binde als das Ehrenkleid für die Diaconen, Prieſter und Biſchöfe bei, jedoch ſo, daß von dieſen drei Stufen die Stole in anderer Form angelegt wird. 7) Das Meßgewand (Caſula, Planeta) war anfangs ganz geſchloſſen, ohne Aermel, mit einer einzigen Oeffnung oben, um es über den Kopf anzuthun. Auf ſolche Art war die Caſula unbequem, und man mußte dieſelbe während des hl. Opfers über die Arme zurückſchlagen, um die Hände frei zu machen. Sie wurde daher insbeſondere bei der hl. Wandlung vom Diacon und Subdiacon in die Höhe gehoben, um die Kniebeugungen zu erleichtern, was heute noch auch nach eingetretener Aenderung derſelben die Miniſtranten zu thun pflegen.

Die Aenderung, welche die Caſula in der lateiniſchen Kirche erhalten, hat ſie offen, bequemer und beweglicher gemacht. Die Leviten bei Hochämtern, der Diacon und Subdiacon, haben wie der Prieſter Biret, Humerale, Albe, Cingulum und Manipel; der Subdiacon hat außerdem die Tunicella, der Diacon nebſt der Stola die Dalmatik, die wenig von der Tunicella verſchieden war; heutzutage ſind beide einander gleich. Der Prieſterornat, oder die Paramente hatten urſprünglich nach dem Muſter der im Tempel dienenden Engel in der Apocalypſe des hl. Johannes die weiße Farbe, die da die Majeſtät, Verklärung und die Reinigkeit ſymboliſirt, ſpäter kam dazu die rothe Farbe (ſchon zu Zeiten des hl. Auguſtin gebräuchlich). Die beiden Farben gebrauchte die morgenländiſche Kirche bis zum 13. Jahrhundert, die abendländiſche hatte am Ende des 12. Jahrhunderts bereits vier Farben, je nach den Feſten und den liturgiſchen Zwecken, im Gebrauche; die weiße, als Symbol der Reinheit und Keuſchheit, war den Bekennern und Jungfrauen gewidmet; die rothe den Apoſteln und Martyrern, die grüne den Ferien und den Sonntagen; die ſchwarze endlich gebrauchte man nicht bloß zur Todtenfeier, ſondern auch als Buß- und Faſtenfarbe. Als jedoch für letztern Zweck die blaue Farbe eintrat, ſo beſchränkte ſich die ſchwarze Farbe bloß auf die Todtenfeier (vgl. dazu d. Art. Farbe, kirchl.). — Einzelne Theile der hl. Meſſe. Die Katechumenen-Meſſe ging bis zum Offertorium, d. i. Bereitung und Niederlegung von Brod und Wein auf dem Altare, beſtand vorzugsweiſe aus Leſung und Unterricht, und iſt als der Eingang (Exordium) der ganzen hl. Handlung zu betrachten. Sodann folgen die bekannten Haupttheile der Meſſe: Aufopferung, Wandlung und Communion. Der erſte Anfang der Meſſe iſt der Introitus — auch Ingressa und Officium benannt. Er beſtand aus einer Antiphon und aus einem Pſalme mit angehängter Doxologie Gloria Patri ꝛc. Da er vordem beim Hintreten des Prieſters an den Altar (ſ. Altar, Altarſchmuck und Kerze) vom Chore geſungen wurde, ſo ward er deßhalb vom Prieſter nicht gebetet; gegenwärtig betet ihn der Prieſter ſowohl in der Privat- als ſolennen Meſſe (ſ. d. Art. Antiphon, Confiteor, und Doxologie). Ehemals betete man einen ganzen Pſalm, nachher aber, wie heute noch, nur einige Verſe, und zwar nicht nach der Ueberſetzung des hl. Hieronymus, ſondern nach der alten Itala, was auf das Alter des Introitus ſchließen läßt. Beinahe alle Introitus ſind den Pſalmen entnommen; in dieſem Falle heißt er regulär; irregulär, wenn er aus einem andern Buche des alten oder neuen Bundes genommen iſt. Nur ſehr wenige Introitus gibt es, welche weder aus den Pſalmen, noch ſonſt aus der Schrift, ſondern anderswoher genommen ſind, wie: Benedicta est sancta Trinitas etc. Nach dem Introitus betet der Prieſter in der Mitte des Altars das Kyrie eleison, Christe eleison etc. abwechſelnd mit dem Meßdiener, im Ganzen 9 Mal, ſo daß, wie man ſagt, dreimal Kyrie auf den Vater, dreimal Christe auf den Sohn, und dreimal Kyrie auf den hl. Geiſt bezogen wird. Hierauf folgt der Hymnus Angelicus, das Gloria in excelsis Deo (ſ. Doxologie). Wer das Uebrige beigefügt habe, iſt nicht ausgemacht. Das Gloria ward zuerſt nur von den Biſchöfen, und zwar ſelten im Jahre, nur an den höchſten Feſttagen, geſungen; dann ward ſein Gebrauch häufig, und auch den Prieſtern geſtattet. Nicht geſtattet iſt das Gloria in Todtenmeſſen, an den Ferien außer der Oſterzeit, an den Sonntagen des Advents, Septuageſimä u. ſ. f., Quadrageſimä und zur Paſſionszeit, mit Ausnahme des Gründonnerſtags (ſ. das Weitere in den liturg. Schriften). Nach dem Gloria folgen die Orationen oder Collecten (ſ. d. A.), vor deren Beginn der Prieſter das Volk mit dem Dominus vobiscum begrüßt. In der Meſſe bedeutet Collecta ein kurzes, aus Worten der Schrift und der Kirche zuſammengeſetztes Gebet. Theils von dieſem colligere der Bitten aus Schrift und Tradition, theils weil der Prieſter an Gottes Stelle die Bitten Aller in Eins zuſammenfaßt (quia vota omnium in unum colligit) hat die Collecta dieſe Bezeichnung. Die Zahl der Collecten betreffend, ſo hatte anfänglich jede Meſſe Eine Collecte, ſpäter mehrten ſich die Collecten mißs

bräuchlich, beſonders in den Klöſtern, ſo daß die Rubriken des Miſſale regulirend einſchreiten mußten. Faſt ſämmtliche Collecten ſind an Gott den Vater gerichtet, wenige an den Sohn, gar keine an den hl. Geiſt. Nach den Collecten folgt die Epiſtel (ſ. d. Art. Lectionen). Die Auswahl dieſes Leſeſtücks iſt in den verſchiedenen Liturgien verſchieden. Bei feierlichen Meſſen wird die Epiſtel vom Subdiacon geſungen. Die Epiſtel iſt nicht allzeit aus den Briefen der Apoſtel genommen, ſondern öfter auch aus andern Büchern des N. und des A. T. Nach der Epiſtel folgt das Graduale (ſ. d. A.), ein Theil von einem Pſalm, der ehemals geſungen ward, während der Diacon zur Erholung des Segens die Stufen des Altars beſtieg. Dieſes Gebrauchs, die Pauſe zwiſchen Epiſtel und Evangelium auszufüllen, erwähnt ſchon der hl. Auguſtinus. Wer den Psalmus responsorius nur auf wenige Verſe reducirt habe, ob Papſt Gelaſius oder Gregor, iſt nicht bekannt. Beim heutigen Graduale findet ſich das Alleluja (ſ. d. A.) vor und nach dem Verſikel. Wenn das Graduale, wie zur Oſterzeit, ganz ausfällt, ſo ſtehen anſtatt deſſelben mehrere Alleluja. An Buß- und Trauertagen werden ſtatt des Alleluja einige Verſikel aus der Schrift geſetzt, die dann Tractus heißen (a trahendo, quia tractim, et cum asperitate vocum canebantur). Hierauf hat die Kirche in einigen Meſſen, um die hohe Bedeutung eines freudenvolles Geheimniſſes lebhaft zu bezeichnen, die Sequentia (quia graduale sequitur) folgen laſſen. Es iſt eine Art von Rhythmus, der aber an die metriſchen Geſetze nicht gebunden iſt, daher er auch Prosa heißt. Auch heißt er Jubilatio, vom Jubel des Feſtes, z. B. Oſtern, Pfingſten u. ſ. ſ. ſo genannt. Notker, Abt von St. Gallen, ſoll die Sequentia oder die Proſen zuerſt eingeführt haben. Ihm wird auch die Abfaſſung der Oſterſequenz: Victimae paschali zugeſchrieben, dagegen das Veni Sancte Spiritus dem Hermannus Contractus, das Lauda Sion dem hl. Thomas von Aquin. Die Sequenz in den Todtenmeſſen: das Dies irae (ſ. d. A.) führt nur uneigentlich dieſen Namen. Nachdem der Prieſter das Munda cor meum gebetet hat, wird das Evangelium (ſ. d. A.) geſungen, oder geſprochen. Am Schluſſe küßt der Prieſter die Anfangsworte deſſelben im Miſſale. Nach Verleſung des Evangeliums folgte in der alten Zeit die Erklärung deſſelben, oder die Homilia, Sermo. Nach dem Schluſſe des Vortrags wurden die Katechumenen entlaſſen. Es wurden ſodann die Thüren geſchloſſen, und vor dem Credo begann die Missa fidelium (ſ. Gläubigenmeſſe). Das heutige Credo iſt das Symbolum Constantinopolitanum. Der Gebrauch deſſelben iſt in der morgenländiſchen Kirche früher geweſen, als in der abendländiſchen. Hier war es in Spanien bereits vom 6. Jahrh. an üblich. Die Mozarabiſche Meſſe (ſ. Liturgien) hat das Credo nicht nach dem Evangelium, ſondern nach dem Canon. (Das Weitere ſ. in den betreffenden Werken.) Nach dem Credo, wenn es nach den Rubriken zu beten iſt, wendet ſich der Prieſter mit der gewöhnlichen Begrüßung zum Volke, ſpricht hierauf Oremus, und betet das Offertorium. Dieſes Gebet hat ſeinen Urſprung von der urchriſtlichen Sitte der Gläubigen, Brod und Wein, ſo wie andern Opferbedarf dem Prieſter zu ſpenden. Bis zum vierten Jahrh. ward während dieſer Handlung nichts geſprochen, hierauf ward es aber gebräuchlich, inzwiſchen einige Verſikel zu ſingen. Daher der Urſprung unſers Offertoriums. Darauf die eigentliche Oblation der Gaben. Obgleich nun dieſe vom Opfer unzertrennlich iſt, ſo iſt ſie doch von einer beſtimmten Gebets- und Ritus-Formel nicht abhängig, denn es handelt ſich ja nur um eine nicht weſentliche, ſondern präparatoriſche Ceremonie. Die Ordines Romani erwähnen daher nichts von Gebeten während der Darbringung des Brodes und Weines, oder während der Beimiſchung des Waſſers und der Handwaſchung; Alles geſchah vielmehr im Stillen (Secreta oratio). Als hierauf in mehreren Kirchen die Biſchöfe es für gut fanden, in beſtimmten Gebetformen während der Darbringung von Brod und Wein die Zwecke der Opferung darzulegen, da entſtanden vielfache Orationen, die aber nicht überall dieſelben waren. Unſere im heutigen Miſſale (ſ. Liturgien) feſtgeſetzten Orationen: 1) Suscipe Sancte Pater, 2) Offerimus tibi Domine, 3) In spiritu humilitatis,

4) Veni Sanctificator, 5) Suscipe Sancta Trinitas ſind daher nicht beſonders alt, und ſind aus den Mozarabiſchen Miſſalien entnommen. Nach dem Orate fratres folgt ohne Oremus unmittelbar die Secreta, welche in der Stille vom Prieſter gebetet wird. Die Zahl der Secreten richtet ſich nach der Zahl der Collecten vor der Epiſtel. Die letzte der Secreten ſchließt der Prieſter mit gehobener Stimme ſprechend per omnia saecula saeculorum, worauf die Praefatio (auch Contestatio bei den Alten) anhebt. Sie beginnt mit Sursum corda, um das gläubige Volk auf die nahe Vollbringung der hl. Geheimniſſe aufmerkſam zu machen, und die Herzen zur tiefſten Andacht zu ſtimmen. Die Präfation iſt ſtreng genommen der eigentliche Anfang der Meſſe, denn alles Vorhergehende iſt mehr Vorbereitung. Der Gebrauch der Präfation iſt ſehr alt, und iſt ſchon in den apoſtoliſchen Conſtitutionen und in allen alten Liturgien vorkommend. Anfänglich hatte faſt jede Meſſe ihre eigene Präfation. Das war in mehrfacher Beziehung inconvenient, daher hat das römiſche Miſſale die Zahl der Präfationen nach und nach auf 11 reducirt. Die Griechen haben nur eine einzige Präfation. Die Präfation ſchließt mit dem Sanctus, jetzt beginnt der Canon mit Te igitur clementissime Pater. Canon heißt dieſer weſentliche Theil der hl. Meſſe, weil er die unveränderliche Richtſchnur enthält, nach welcher die hl. Opferhandlung ſoll vollbracht werden. Er heißt auch Actio, weil er die Haupthandlung, die Conſecration, in ſich ſchließt. Der Canon war uranfänglich ſehr kurz, denn er beſtand aus nichts anderem, als aus den Einſetzungsworten Chriſti und dem einfachen Ritus der Dankſagung. Die Apoſtel fügten nach dem Zeugniſſe der Alten wenigſtens noch das Gebet des Herrn bei, wozu ihre Nachfolger mehrfache Erweiterungen fügten. Die Zuſätze ſtammen meiſtens von den Päpſten Damaſus (370), Leo I. (450), Gelaſius (490), Gregor I. und Alexander I. Der Verfaſſer oder beſſer der Ordner des Canons, wie er heute iſt, iſt noch unermittelt. Zwar nennt Gregor der Große als Verfaſſer einen gewiſſen Scholaſticus; da aber die Geſchichte keinen Namen dieſer Art kennt, ſo meinen große Liturgen, wie Bona, Gregor habe damit überhaupt einen chriſtlichen Gelehrten bezeichnen wollen. Die Art der Entſtehung des heutigen Canon macht die Annahme eines einzigen Verfaſſers an ſich ſchon unwahrſcheinlich. Das Tridentinum Sess. XXII. c. 4. ſpricht von einem Verfaſſer gar nichts, ſondern ſagt nur, der Canon enthalte nichts, was nicht im höchſten Grade heilig, fromm und erbauend ſei, denn „er beſtehe erſtens aus den Worten des Herrn ſelber, zweitens aus den Ueberlieferungen der Apoſtel, und endlich aus den frommen Anordnungen heiliger Päpſte“. Der Canon wird mit ausgeſpannten Armen gebetet, und in der lateiniſchen Kirche im Stillen, bei den Griechen aber mit lauter Stimme, wie es einſt auch in der lateiniſchen Kirche Gewohnheit war. Er beſteht aus drei Hauptheilen, aus den Gebeten vor der Wandlung, aus den Conſecrationsformeln, und aus den Gebeten nach der Wandlung. Das erſte Gebet des Canons beginnt mit: Te igitur und geht bis Hanc igitur oblationem. Darin iſt begriffen das Memento (pro vivis) und Communicantes. Zuerſt betet der Prieſter für die katholiſche Kirche, ihren Frieden, ihre Eintracht und Beſchützung, dann für den Papſt (ehemals auch in der griechiſchen Kirche) und für den Diöceſanbiſchof, ſodann für alle Rechtgläubigen und alle Bekenner des apoſtoliſchen Glaubens. Ehemals war es auch Sitte, für das Staatsoberhaupt ſpeciell zu beten, wie dieſes Tertullian, Origenes und Dionyſius Alexandrinus bei Euſebius bezeugen. Dieſe Gewohnheit hat ſich noch bis jetzt in einigen Ländern erhalten. Das folgende Gebet Memento betrifft diejenigen, welche perſönlich gegenwärtig ſind, und bei der hl. Meſſe geopfert haben. Die Namen dieſer, ſowie aller jener, welche durch ihre Wohlthätigkeit gegen die Kirche, durch Abkunft und Würde Anſpruch auf eine Auszeichnung hatten, wurden auf beſondern Tafeln — Diptychen (ſ. d. A.) — geſchrieben, und öffentlich vom Altare aus durch den Diacon oder Subdiacon verleſen. In Privatmeſſen nannte ſie der Prieſter für ſich, jedoch nicht alle Namen, ſondern der Kürze halber nur die vornehmſten. Die Gewohnheit, die Namen öffentlich abzuleſen, erhielt ſich bis in's

483190 A

eilfte Jahrh. Daß dieſelbe abkam, mag darin ſeinen Grund haben, weil die Ableſung bei Vielen Ambition und Hochmuth erzeugte. Heutzutage gedenkt der Prieſter im Stillen derjenigen, welchen er die Früchte des Opfers zuwenden will. Um den Herrn für die Bitterhörung geneigt zu machen, führt Ihm ein weiteres Gebet — das Communicantes — die Verdienſte ſeiner Heiligen vor, beſonders der ſeligſten Jungfrau Maria, der Apoſtel, der erſten Päpſte und Martyrer (ſ. Commemoration). Des hl. Apoſtels Matthias geſchieht hier übrigens keine Erwähnung, wohl aber des hl. Paulus, weil (ſo erklären ſich Manche den Grund) Matthias nicht zur Zahl derjenigen Apoſtel gehört, welche Chriſtus ſelbſt erwählt hat, während Paulus nicht durch Menſchen, ſondern durch den Herrn ſelbſt die Berufung erlangte. Doch wird der hl. Matthias erwähnt in dem Gebete nach der Wandlung, das anhebt mit Nobis quoque peccatoribus. Zu bemerken iſt, daß hier bloß Martyrer, keine Bekenner vorkommen; ſei es, daß der Canon bereits gängig war, ehe die Kirche das Andenken der Bekenner feierte, ſei es auch, daß man nur für die Martyrer hier beim Opfermahle des Leidens und Todes Chriſti, dem ſie durch ihr eigenes Blut nachfolgten, eine paſſende Stelle zu finden glaubte. Bei dem folgenden Gebete Hanc igitur oblationem breitet der Prieſter, den altteſtamentlichen Opferritus nachahmend, die Hände über die Opfergaben aus, und umfaßt in ſeinem Gebete folgende vier Puncte: daß Gott ſein und aller Gegenwärtigen Opfer gnädig annehme; daß er im gegenwärtigen Leben ihnen den Frieden geben; im künftigen ſie von der ewigen Verdammniß erretten, und endlich, daß er ſie in die Zahl ſeiner Auserwählten aufnehmen wolle. Die Worte: Diesque nostros bis an das Ende ſollen von Gregor dem Großen (ſ. d. A.) beigefügt worden ſein. Endlich das Gebet Quam oblationem, welches unmittelbar der Conſecration vorangeht, erfleht von Gott die Gnade, er wolle das Opfer ſegnen und ſich angenehm ſein laſſen. Der Prieſter bittet ſofort, daß Gott durch ſein Allmachtswort die Transſubſtantiation von Brod und Wein vor ſich gehen laſſen wolle — ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi. Mit den Worten Qui pridie quam pateretur ergreift der Prieſter die Hoſtie, und ſtellt nun ganz die Perſon Chriſti dar, wie dieſer ſprach und handelte beim letzten Abendmahle, und ſpricht dann auch direct in ſeinem Namen: Hoc est corpus meum etc. Alsbald nach der Conſecration beugt der Prieſter anbetend das Knie und erhebt die hl. Hoſtie, ſie dem Volke zur Anbetung zeigend. Daſſelbe geſchieht nach der Conſecration mit dem Kelche, welchen der Prieſter nach der Elevation auf das Corporale ſtellt, und ſtill die Worte ſpricht: Haec quotiescunque feceritis, in meam memoriam facietis. Ueber die Sitte der Elevation nach der Conſecration ſchweigen die alten Sacramentarien, deßgleichen Alcuin, Amalarius ꝛc. Nach Mabillon nahm dieſer Gebrauch in Frankreich gegen die Mitte des eilften Jahrh. ſeinen Anfang. In der griechiſchen Kirche war die Elevation früher im Gebrauche als in der lateiniſchen. Nach der Entſtehung der Irrlehre Berengar's gab die Kirche durch die Elevation dem gläubigen Volke Gelegenheit, durch die Adoration des hl. Geheimniſſes ſeinen Glauben an die reale Gegenwart Chriſti im hl. Sacramente an den Tag zu legen. Erwähnenswerth iſt auch der ſchon im 12ten Jahrh. eingeführte Gebrauch, zur Wandlung ein Glockenzeichen zu geben, um die ſowohl inner- als außerhalb der Kirche ſich befindenden Gläubigen zur Anbetung aufzufordern. Das vierte Gebet des Canon beginnt mit Unde et memores und geht bis zum Memento pro defunctis. In demſelben bringt der Prieſter auch im Namen des Volks die großen Ereigniſſe des Leidens, der Auferſtehung und der Himmelfahrt Chriſti in dankbare Erinnerung, bringt in dieſem Gefühle der Dankbarkeit dem ewigen Vater den Leib und das Blut ſeines göttlichen Sohnes als ein reines, heiliges, und unbeflecktes Opfer dar, und bittet Gott, mit geneigtem, gnädigem Blicke auf daſſelbe hinzuſchauen, wie einſt auf die Opfer Abels, Abrahams und Melchiſedechs. Die fünf Kreuzzeichen, welche der Prieſter bei den Worten Hostiam puram, hostiam sanctam etc. macht, ſind nach der Erklärung des hl. Thomas

von Aquin keine eigentlichen Segungen, ſondern nur eine Bezeichnung der Kraft und Wirkſamkeit der hl. Euchariſtie, und eine Mahnung des Prieſters, daß er hier vor einem Opfer ſtehe, das ſeine ganze Kraft aus dem Kreuztode Chriſti ſchöpft, und uns ſtets auf das Kreuzopfer zurückführen ſoll. In dem Gebete Supplices te rogamus iſt die Anrufung des hl. Geiſtes als des Spenders aller Gnaden angezeigt; durch ihn (ſo verſtehen Manche die Worte per manus sancti Angeli tui) mögen uns nämlich alle aus dem weltverſöhnenden Opfer Chriſti fließenden Gnaden und Segnungen zugewendet werden. Es iſt damit dasjenige bezweckt, was die Griechen als ἐπίκλησις (invocatio Spiritus Sancti) im Canon eingeführt haben. Hierauf folgt das Memento für die Verſtorbenen, deren Namen ehemals gleichfalls aus den Diptychen verleſen wurden, gegenwärtig aber im Stillen vom Prieſter Gott genannt werden. Bei dem Nobis quoque peccatoribus, das der Prieſter laut ſpricht, klopft er an die Bruſt, bekennt dadurch ſeine und der Gemeinde Sündhaftigkeit, hofft jedoch im Hinblick auf die Barmherzigkeit Gottes die Aufnahme in die Gemeinſchaft der Heiligen Gottes. Es ſind hier 15 Heilige namentlich aufgeführt, es ſind jedoch andere, als die vor der Wandlung genannten (die Details ſ. in den einſchlägig. lit. Werken von Fr. X. Schmid, Lüft, Köſſing, in Binterims Denkwürdigkeiten u. ſ. f.). Mit dem ſechsten Gebete (Nobis quoque peccat.) ſchließt der Canon, das ſich anſchließende Pater noster iſt nach der beſſern Meinung kein Theil mehr vom Canon. Der Prieſter erkennt ſich als unwürdigen Sohn Gottes, und getraut ſich nicht, Gott ſeinen Vater zu nennen. Da tritt jedoch die Aufforderung Chriſti, zum Vater zu beten, ermuthigend an ihn heran, und er ſpricht: Oremus, praeceptis salutaribus moniti etc. Hierauf folgt die Oratio dominica, und darauf gleichſam als deren Fortſetzung das Libera nos etc. oder die Bitte um Befreiung von „vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen“ Uebeln, von Sünde und Verwirrung. Sodann folgt das Pax Domini sit semper vobiscum, hierauf das Agnus Dei, das dreimal wiederholt wird. Sofort folgen drei Gebete, die der Prieſter ſtille in gebeugter Stellung betet. Nach dem erſten Gebete ertheilt der Prieſter den Friedenskuß (im ſolennen Meßamte) mit den Worten: Pax tecum (ſ. Friedenskuß). Der „Pax“ wird nicht ertheilt in Todtenämtern, da es ſich in denſelben nicht um den gegenwärtigen Erdenfrieden, ſondern um die Ruhe der Verſtorbenen handelt. Nach dem dritten Gebete (Perceptio) genuflectirt der Prieſter vor der hl. Hoſtie, ſpricht Panem coelestem accipiam etc., nimmt die bereits in zwei Hälften getheilte Hoſtie (ſ. Brodbrechung) in ſeine rechte Hand, und ſumirt ſie in gebeugter ehrfurchtsvoller Stellung. Deßgleichen ſumirt er den Kelch (ſ. d. A.) nach den beſtehenden Rubriken des Miſſale. Hierauf ſpendet er die hl. Communion den Gläubigen, nachdem er das Misereatur, Indulgentiam und das Ecce Agnus Dei geſprochen hat (ſ. Domine non sum dignus). Nach geſpendeter Communion ſpricht er das Gebet Quod ore sumpsimus, erhält vom Meßdiener Wein in den Kelch gegoſſen, ſumirt die Purification, ſchreitet dann zur Ablution (ſ. d. A.), indem er ſich auf die über den Kelch gehaltenen Daumen und Zeigfinger Wein und Waſſer gießen läßt; er ſumirt dieſe Ablution unter dem Gebete Corpus tuum Domine. Von der Purification ſchweigen die römiſchen Ordines. Nach genommener Ablution und gedecktem Kelche (ſ. Kelchtüchlein) begibt ſich der Prieſter auf die Epiſtelſeite (ſ. Lectionen), und lieſt daſelbſt eine Antiphon, die Communio heißt, da ſie ſonſt geſungen worden iſt, während dem Volke die hl. Communion geſpendet wurde (ſ. Abendmahlsfeier). Sodann begrüßt der Prieſter das Volk mit dem Dominus vobiscum (ſ. d. A.), geht an das Miſſale, und ſpricht nun Orationen, Postcommunio genannt, welche der Zahl nach den Collecten vor der Epiſtel und den Secreten gleichkommen. Dieſer Theil heißt im Gregorianiſchen Sacramentarium und im römiſchen Ordo Ad complendum, Oratio ad complendum, Complenda. Es dient die Poſtcommunion als Dankſagungserguß für diejenigen, welche communicirt haben. Obſchon nun heutzutage dieſe allgemeine Gewohnheit zu communiciren abgekommen iſt, ſo haben ſich doch die Gebete

nicht geändert, damit die Gläubigen eine Aufmunterung haben, den früheren Glaubenseifer wieder in ſich aufzunehmen. Nach der Poſtcommunion wird in den Ferialmeſſen der Faſtenzeit noch die ſog. Oratio super populum mit der Eingangsformel „Humiliate capita vestra Deo“ gebetet. Vor Alters ward ſie das ganze Jahr über gebetet, und mochte urſprünglich eine Segensformel ſein. Hierauf folgt das Ite missa est, das die Gemeinde mit Deo Gratias (ſ. d. A.) erwiedert. Die Requiem-Meſſen haben „Requiescant in pace“. Sonſt haben alle Meſſen ohne Gloria ſtatt des Ite missa est das dankſagende Benedicamus Domino (ſ. d. A.). Nachher betet der Prieſter im Stillen das Placeat, und gibt dem Volke den Segen. Den Schluß macht in der Regel die Abbetung der 14 erſten Verſe vom Johannes-Evangelium, oder auch bisweilen des Sonntags, der Vigil, oder Ferie, je nachdem es die Rubriken verlangen. — Die verſchiedenen Benennungen der Meſſe. Das Opfer des N. B. iſt und bleibt ſeinem Weſen und Hauptzwecke nach immer daſſelbe. Dennoch können ſich von Außen mehrerlei Verſchiedenheiten bieten in Betreff der Feierlichkeit, des Ritus, des Ortes und der Zeit, der zufälligen Intention u. dgl. Von ſolchen Umſtänden nun datiren ſich die verſchiedenen Meßbenennungen. Es liegt in der erhabenen Natur des hl. Opfers, daß es öffentlich und feierlich gehalten werde, daß Clerus und Volk beiwohne, opfere und communicire. Darauf deuten die in der Mehrheitszahl gefaßten Gebete des Canon, die Aufforderungen und Begrüßungen von Seite des Prieſters, die Antworten des Volks, die ganze Faſſung der Meſſe und die Geſammtpraxis der erſten Kirche. Dieſe altkirchliche Gewohnheit bezeugt von Rom der hl. Hieronymus (advers. Jovinianum). Später erkaltete der Eifer, es verblieb bei der feierlichen Meſſe bloß die Communion des Clerus, bis auch dieſe ſich auf die Communion des Diacon und Subdiacon reducirte. Heutzutage verſteht man unter öffentlichen und ſolennen Meſſe (missa publica et solennis) ſchon jene Meſſe, bei welcher Geſang und ein größerer Aufwand feierlicher Ceremonien vorkömmt, wo mehrere Altardiener die ihren Weihen zukommenden Dienſte ausüben. Nach ihren Abſtufungen heißt ſie wieder major, praecipua, capitularis, conventualis, pontificalis. Die Missa cantata iſt jene Meſſe, bei welcher muſicaliſche Sänger mit ihrem kirchlichen Geſange (ſ. Amt mit Choral) den celebrirenden Prieſter (ſ. Celebrant) begleiten, ohne daß jedoch Ministri, welche die kirchlichen Ordines haben, zugegen ſind. Der öffentlichen, feierlichen, geſungenen Meſſe gegenüber iſt die Privatmeſſe (missa privata). Dieſe hat keinen Geſang, nur Einen Diener, und kann von jeglichem Prieſter celebrirt werden. Die Benennung privat kann ſich von mehrerlei Umſtänden datiren: vom Orte, indem die nichtfeierlichen Meſſen auch in Privat-Oratorien (ſ. Bethaus) geleſen werden; von der Zeit, weil ſie nicht bloß an Feſttagen, ſondern auch an Werktagen celebrirt wird (ſ. Frühmeſſe); oder von der Aſſiſtenz, da nur Wenige bei derſelben zugegen ſind; oder weil dabei bloß der Prieſter communicirt. Die Erlaubtheit der Privatmeſſe iſt in der apoſtoliſchen und urkirchlichen Tradition begründet. Von den Apoſteln ſelbſt wiſſen wir ja, daß ſie in den Häuſern das euchariſtiſche Brod brachen, und ihre nächſten Nachfolger celebrirten häufig in Häuſern, Kerkern, Krypten und Cömeterien. Inſofern gebührt der Privatmeſſe der Vorzug des Alterthums vor der öffentlichen Meſſe. Im Uebrigen iſt zu bemerken, daß Missa solennis und Missa publica nicht ganz gleichbedeutende Ausdrücke ſind. Unter Missa solennis verſtand man zuerſt jene feierliche Meſſe, die der Biſchof mit mehreren Prieſtern abhielt, welche als Concelebrantes erſchienen. Später nannte man ein ſog. Levitenamt (ſ. d. A.) vorzugsweiſe die Missa solennis. Unter Missa publica verſtand man in den erſten Zeiten die Hauptmeſſe, welche zu einer gewiſſen Stunde öffentlich angekündigt wurde, und wobei die Gläubigen eines gewiſſen Bezirks erſchienen, opferten und communicirten; es wäre alſo gegenwärtig die Pfarrmeſſe, oder das hohe Amt (ſ. Hochamt) eine Missa publica. Man hatte ehemals auch eine Missa aurea, ſo genannt wegen ihrer Pracht und Feierlichkeit, womit ſie an gewiſſen Feſten der ſeligſten

Jungfrau Maria gehalten wurde. Auch nannte man eine Missa bassa oder secreta, welche der Missa cantata entgegengeſetzt war. Die Missa solitaria, wo der Prieſter die hl. Meſſe ohne Beihilfe eines Dieners hält, war ſtreng unterſagt. Das katholiſche Kirchenjahr (ſ. d. A.) hat den während ſeines Verlaufs celebrirt werdenden Meſſen beſondere Namen gegeben. Das Sonnenjahr hat vier Hauptabſchnitte, auch das Kirchenjahr (ſ. d. A.) hat vier dergleichen; der erſte geht vom Advent bis Septuageſima, der zweite von Septuageſima bis Oſtern, der dritte von Oſtern bis zur Octav von Pfingſten, der vierte von dieſer bis zum erſten Adventsſonntag. In dieſen Kreis fällt die Entwicklung aller Begebenheiten und Geheimniſſe unſerer hl. Religion. Danach richtet nun auch die Kirche den Inhalt ihres Officii canonici und des Miſſale. Das Miſſale hat daher Missas de tempore. Daſſelbe hat aber auch Missas de festis. Obſchon nämlich der Cultus latriae Gott allein gebührt, ſo ſteht doch nichts im Wege, das hl. Meßopfer Gott zur Ehre der Heiligen darzubringen, und um Gott für deren Siege zu danken. Daher war es im Anfange der Kirche gebräuchlich, bei dem hl. Opfer jedesmal das Andenken eines hl. Blutzeugen mitzufeiern; ſeit der Zeit des Papſts Sylveſter that man auch den Bekennern und Jungfrauen dieſe Ehre an. Indem nun die Kirche faſt täglich das Andenken eines oder mehrerer Heiligen feiert, ſo hat das Miſſale eine eigene Abtheilung für die Meſſen de sanctis, und ein Commune Sanctorum für jene Feſte, welche keine eigenen Meſſen haben. Sowohl bei den Meſſen de tempore, als bei denen de Sanctis gilt die Regel, daß ſie entweder sub ritu duplici, oder semiduplici, oder simplici (ſ. Feſttage) gehalten werden, d. h. unter demſelben Ritus, welchen das Officium canonicum einhält. Wird unter der Woche eine Meſſe geleſen, die nicht vom einfallenden Heiligenfeſte, auch nicht aus den Votivmeſſen genommen iſt, ſo heißt dieſelbe Ferialmeſſe von feria = Werktag (ſ. d. Art. Feria). Für die Faſtenzeit iſt für die einzelnen Tage in der Woche eine eigene (Ferial-) Meſſe ausgeſetzt; iſt keine eigene im Miſſale vorhanden, auch keine Vigilmeſſe zu leſen, ſo wird die Missa ferialis dem vorhergehenden Sonntag entnommen. Votivmeſſen haben ihre Benennung von den Gelübden, Privatintentionen, in der beſondern Andacht einzelner Gläubigen; ſie weichen daher von dem Officium des Tages ab, können aber an jedem Tage geleſen werden, ausgenommen an den Festis duplicibus, an den Sonntagen (ſ. Dominica), inner der Octaven von Oſtern, Pfingſten, Epiphanie, am Aſchermittwoch ꝛc. Die Votivmeſſen ſind entweder Missae de Sanctis im Allgemeinen, oder es ſind jene acht Meſſen, welche am Ende des Miſſale verzeichnet und auf die einzelnen Wochentage vertheilt ſind; z. B. die Meſſe de Passione Domini für den Freitag, de Beata Maria Virg. für den Samſtag ꝛc.; oder es ſind jene dreizehn Meſſen, welche (gleichfalls in fine Missalis ſtehend) von der Kirche für beſondere Veranlaſſungen, z. B. bei herrſchenden Krankheiten, bei Krieg, Theurung, unfruchtbarer Witterung, für Erflehung des Kirchen- und Landesfriedens ꝛc. angeordnet worden ſind. Zu den Votivmeſſen gehören im Grunde auch die Missae de Requiem. Ihr Gebrauch reicht bis in's apoſtoliſche Alterthum hinauf, das Miſſale hat dafür ein vierfaches Formular, ſo eine Meſſe am Begräbnißtage, und eine Meſſe am Jahrestage der Beerdigung (ſ. Anniversarius dies). Hieher gehört auch die Missa trigesima (Dreißiger-Meſſe), welche ehemals nach dem Ableben eines Gläubigen 30 Tage hindurch, ſpäter aber bloß am 30. Tage nach dem Tode gefeiert ward. Dem dreißigſten ging der dritte, und ſiebente — dies tertius, septimus voran, daher dieſelben noch heute in der Oratio in die depositionis defuncti vorkommen (ſ. Exequien). Auch erwähnen die apoſtoliſchen Conſtitutionen eines dritten, neunten und vierzigſten Tags (ſ. Binterims Denkw. IV. Bd. 3. Thl. S. 569). — Mit Ausnahme des hohen Weihnachtsfeſtes darf jeder Prieſter nur einmal des Tags celebriren. Jedoch kann der Biſchof vermöge der Quinquennal-Facultäten das zweimalige Celebriren oder das Biniren geſtatten, und zwar im Nothfalle; dieſer iſt aber vorhanden bei Prieſtermangel, bei großer Entfernung eines Filialortes von der Pfarrkirche, bei ſehr beſchwerlichen und

gefährlichen Wegen zur Regen- und Winterszeit u. s. w. — Meßstipendien waren ursprünglich Altaroblationen, aus Feldfrüchten bestehend, welche die Gläubigen ehemals zur Unterhaltung des Priesters mitbrachten. Im neunten Jahrhundert begegnet uns deren Gebrauch schon allenthalben. Auch nachdem die Meßstipendien in Geld umgewandelt worden sind, sind und bleiben sie freiwillige Gaben, die zum Unterhalte des Priesters beitragen und eine Erkenntlichkeit dafür sein sollen, daß der Priester während des Opfers seine Intention und sein Gebet dahin richtet, daß die Frucht des hl. Opfers dem Stipendiengeber insbesondere nach seinen besondern Umständen und Bedürfnissen zugewendet werde, so weit das dem Willen Gottes gemäß ist. [Dür.]

Meßgewand, s. Messe und Kleider, heilige.

Messias. In dem Artikel Jesus Christus wurde behauptet, die vorchristliche Geschichte sei die Bildung der Menschheit für Christus gewesen; und diese Behauptung wurde durch den Nachweis gerechtfertigt, daß die geschichtliche Entwicklung des Gottesbewußtseins, sowohl des heidnischen als des jüdischen, die Befähigung der Menschen bezweckt und erreicht habe, das von Christus ausgegangene Gottesbewußtsein anzunehmen (Bd. V, S. 584 ff.). Den Heiden hat sich abschließend das Bewußtsein gebildet: der Mensch ist Gott, den Juden das Bewußtsein: Gott wird unter den Menschen erscheinen; und von diesen beiden Puncten aus war ein Uebergang zum christlichen Gottesbewußtsein möglich. Hier nun, wo vom Messias die Rede ist, haben wir das dort Gesagte in Betreff des jüdischen Gottesbewußtseins näher auszuführen. Jene Entwicklung des jüdischen Gottesbewußtseins nämlich ist nichts Anderes, als die Ausbildung des Messias-Bewußtseins; jener unter den Menschen erscheinende Gott ist der Messias. — Verfolgen wir die Entwicklung des jüdischen Gottesbewußtseins, um jedem Vorurtheile fern zu bleiben, in einfach historischer Weise. — Die Scheidung der Menschheit in ein Judenthum und Heidenthum hat um das J. 2000, also in der Mitte der vorchristlichen Zeit stattgefunden, nachdem die Menschen trotz der deutlichen Belehrung unter Noe den Begriff des wirklichen Gottes verloren und begonnen hatten, für Gott das sog. Absolute, d. h. dasjenige zu halten, was ihnen das Wesen der Natur zu sein schien. Sie bestund darin, daß den Juden der Begriff des wirklichen Gottes durch diesen selbst gegeben und erhalten, den Heiden dagegen überlassen wurde, den Begriff des Absoluten dialectisch zu entwickeln und letzterem im Laufe der Zeiten alle Gestalten zu verleihen, die es anzunehmen fähig ist. Trotz dem, daß die hierin gegründete Differenz zwischen heidnischem und jüdischem Gottesbewußtsein die größtmögliche, nämlich Gegensätzlichkeit gewesen ist, enthielten dennoch beide ein Gemeinschaftliches; mit dem einen nämlich wie mit dem andern verband sich das Bewußtsein, der gegenwärtige Zustand sei dem Wesen des Wirklichen nicht entsprechend und es müsse und werde eine Versetzung aus demselben in einen andern stattfinden, eine Versetzung, welche den Charakter einer Wiederherstellung haben werde. Dieß Bewußtsein hat sich an die Ereignisse im Paradiese, das zuletzt genannte insbesondere an die göttliche Verheißung geknüpft, daß der Kopf der Schlange durch den Samen des Weibes zertreten werden solle (Gen. 3, 15.), und ist fortan ein wesentliches Element jeglichen Gottesbewußtseins, des heidnischen wie des jüdischen, gewesen. Freilich in verschiedener Weise. Im heidnischen hat es sich unbewußt, im jüdischen dagegen mit Bewußtsein geltend gemacht, was daher kommt, weil das heidnische Gottesbewußtsein lediglich durch den menschlichen Geist und vermittelst der Creatur gebildet, das jüdische dagegen durch unmittelbare Offenbarung desselben Gottes entstanden ist, welcher sich im Paradiese geoffenbaret hat. Das heidnische geht uns nun hier nicht weiter an. Daß aber in Betreff des jüdischen das Gesagte richtig sei, zeigen uns die hl. Schriften des alten Testaments vom Anfang bis zum Ende. Schon da, wo uns das jüdische Gottesbewußtsein zum ersten Mal als solches begegnet, nämlich in Abraham, enthält es, und zwar mit deutlicher Beziehung auf Gen. 3, 15., die Hinweisung auf einen künf-

tigen Wiederherſteller des verlorenen Heils; und das hiedurch erzeugte Bewußtſein, welches nichts Anderes iſt, als Meſſiasbewußtſein, bleibt fortan in dem jüdiſchen Gottesbewußtſein durch alle Entwicklungsſtadien hindurch als ein ſo weſentliches und charakteriſtiſches Element, daß man nicht Unrecht thut, wenn man das jüdiſche Gottesbewußtſein geradezu als Meſſiasbewußtſein bezeichnet. Der Grundgedanke jenes Gottesbewußtſeins iſt: Gott wird unter den Menſchen erſcheinen (in einem Repräſentanten), dieſer ſo erſcheinende Gott aber iſt der Meſſias. — In der Entwicklung dieſes Meſſiasbewußtſeins können fünf Perioden unterſchieden werden: erſtens die patriarchaliſche Zeit 1920—1689, zweitens die Moſaiſche Zeit 1500—1450, drittens die Davidiſche Zeit 1050—950, viertens die Zeit der beiden Exile 800—520, fünftens die nacherıliſche Zeit 520 ff. vor Chr. 1) Zuerſt gibt Gott dem Abraham dreimal die Verheißung, es werden in ihm, beſtimmter in ſeinem Samen, d. h. Einem ſeiner Nachkommen (vgl. Gal. 3, 16.) alle Geſchlechter der Erde geſegnet werden (Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18.), und wiederholt dann dieſe Verheißung wörtlich an Iſaac und Jacob (Gen. 26, 4. 28, 14.). Hiemit hat die Verheißung Gen: 3, 15. die nähere Beſtimmung erhalten, daß der Same des Weibes, der der Schlange den Kopf zertreten ſoll, von Abraham abſtammen, d. h. ein Glied des auserwählten Volkes ſein werde. Am Schluſſe der patriarchaliſchen Zeit empfängt ſie eine noch mehr beſtimmte Geſtalt. Der ſterbende Jacob nämlich bezeichnet 1) entſchieden, obwohl nur indirect, den Zeitpunct, wann der Verheißene erſcheinen, und 2) wahrſcheinlich auch den Stamm, welchem er entſproſſen werde. Jacob hat dem Juda (dem vierten ſeiner Söhne) die Herrſchaft übertragen und ſetzt nun weiſſagend hinzu: „das Scepter wird von Juda nicht genommen werden, bis Derjenige kommt, den die Völker erwarten“ (Gen. 49, 10.). Dabei nennt er dieſen von den Völkern Erwarteten שִׁילֹה. Dieſer Ausdruck kann ſehr verſchieden gedeutet werden, heißt aber wahrſcheinlich nichts Anderes als filius ejus, ſein Sohn (שִׁיל = Sohn, שִׁילֹה ſtatt שִׁילוֹ, wie oft. Vgl. Bade, Chriſtologie des A. T. I, 95 f.), ſo daß alſo Jacob ſagte: Juda (der Stamm Juda) wird ſo lange das Scepter führen, bis derjenige ſeiner Söhne kommt, welchen die Völker erwarten. Damit iſt der Verheißene nicht mehr bloß als Nachkomme Abrahams, ſondern beſtimmter als Nachkomme des bevorzugten unter den Söhnen Jacobs, nämlich des Juda, bezeichnet. Ueberdieß iſt zu bemerken, daß die Weiſſagung Jacobs den Verheißenen nicht mehr bloß als Einen darſtellt, der für alle Völker ſein werde (in welchem dieſe werden geſegnet werden), ſondern näher als Einen, den die Völker erwarten werden. Mithin ſtellt ſich das Meſſiasbewußtſein vom Anfang an bis zum Schluſſe des patriarchaliſchen Zeitalters in folgenden Entwicklungsſtadien dar: der Meſſias iſt erſtens in Betreff ſeiner Abſtammung erkannt a) als Menſchenſohn, b) als Nachkomme Abrahams, Iſaacs und Jacobs, c) beſtimmter als Nachkomme Juda's. Zweitens in Betreff ſeines Verhältniſſes zur Menſchheit iſt er erkannt a) als Ueberwinder des Teufels, b) als Quelle des Segens für alle Völker, c) als ein von den Völkern Erwarteter. Den Abſchluß dieſes Bewußtſeins bildet die Erkenntniß, der Meſſias werde zu der Zeit erſcheinen, wann Juda aufhören werde, (weltlicher) König zu ſein. Dabei iſt nur zu bemerken, den Inhalt des ſo beſchaffenen meſſianiſchen Bewußtſeins habe nicht der Begriff Meſſias im ſpätern Sinne des Wortes, ſondern nur der allgemeine Begriff eines Helfers und Segenſpenders gebildet. — 2) In der Moſaiſchen Periode findet das meſſianiſche Bewußtſein anfänglich keine Berückſichtigung. Moſes hatte zunächſt für die Gegenwart zu ſorgen, den göttlichen Willen als Norm zu offenbaren, nach welcher ſich alle Verhältniſſe des menſchlichen Lebens zu geſtalten haben. Erſt nach Vollendung dieſes großen Werkes, gegen das Lebensende Moſis, wird der Blick des Volkes auf Den gerichtet, der das Ziel der ganzen geſchichtlichen Bewegung iſt. Die Art, wie dieß geſchieht, iſt beachtenswerth. Damit das Vertrauen Iſraels auf den verheißenen und erwarteten Helfer vollkommen ſei,

muß der moabitiſche Wahrſager Balaam (ſ. d. A.) wider Willen mit der Weiſſagung auf ihn hinweiſen, es werde ein Herrſcher in Iſrael aufſtehen, welcher die umliegenden Völker unterjochen und das Heidenthum zertrümmern werde. Dreimal nämlich aufgefordert, Iſrael zu fluchen, hatte er es dreimal, wider Willen dem Geheiße Gottes folgend, geſegnet (Num. 22—24, 10.); und jetzt, da ſein Herr, der König Balak (ſ. d. A.), ergrimmt zum vierten Mal den Fluch befiehlt, bleibt er, weit entfernt, einen Fluch zu ſprechen, nicht mehr bei einfachem Segen ſtehen, ſondern verheißt den Iſraeliten den Meſſias in den Worten: „Ich werde ihn ſehen, aber nicht jetzt; ich werde ihn ſchauen, aber nicht nahe. Ein Stern geht auf aus Jacob, ein Scepter kommt auf in Iſrael, und zerſchmettert die Fürſten Moabs und vertilgt alle Söhne Seths. Und Edom wird ſein Beſitzthum ſein, Seir wird den Feinden (sc. den Iſraeliten) als Erbe zufallen; und Iſrael wird ſich wacker halten. Aus Jacob wird der Herrſcher ſein und wird vertilgen die Ueberbleibſel der Stadt“ (Num. 24, 17—19.). Hiemit iſt das meſſianiſche Reich erkannt als errichtet auf den Trümmern der heidniſchen Welt — eine Erkenntniß, welche zunächſt nur der Ergänzung durch die Einſicht bedarf, welcher Art die Wirkſamkeit des von ferne geſchauten Herrſchers ſei. Dieſe Ergänzung gibt Moſes ſelbſt, indem er, zur Treue in Glaube und Sitte ermahnend, weil es Gott ſelbſt ſei, der Iſrael unterrichtet habe, feierlich weiſſagend ſpricht: „Einen Propheten aus deinem Volke und aus deinen Brüdern, wie mich, wird dir der Herr, dein Gott, erwecken; den ſollſt du hören; wie du denn gebeten von dem Herrn, deinem Gott, auf Horeb, da alles Volk verſammelt war und du ſprachſt: ich will die Stimme des Herrn, meines Gottes, nicht mehr hören und dieſes übergroße Feuer nicht mehr ſehen, auf daß ich nicht ſterbe. Und der Herr ſprach (damals) zu mir: ſie haben Alles wohl geredet. Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus der Mitte ihrer Brüder, der dir ähnlich iſt (hebr. כָּמוֹךָ, griech. ὥσπερσέ), und ich will meine Worte in ſeinen Mund legen, und er wird Alles zu ihnen reden, was ich ihm gebieten werde“ (Deut. 18, 15—18.). Um dieſe Weiſſagung vollkommen zu verſtehen, müſſen wir 1) auf Deut. 34, 10. und die folgende Geſchichte Iſraels hinſchauen, woraus zu entnehmen iſt, es ſei ein Prophet wie Moſes in der ganzen folgenden Zeit bis auf Chriſtus nicht erſtanden. Moſes war ſchaffend, neu bildend; alle übrigen Propheten dagegen hatten die Aufgabe, das von Moſes Geſchaffene nur zu erhalten, die Moſaiſchen Offenbarungen nur zu verkündigen ꝛc. und dabei auf den künftigen Meſſias hinzuweiſen. Erſt Chriſtus tritt als ein Prophet auf, der dem Moſes gleich iſt, weil er wie Moſes Neues ſchafft, zugleich aber auch nur ähnlich (similis), weil ſein Werk ein ganz anderes als das Moſaiſche iſt. Hiernach kann es nicht zweifelhaft ſein, wer unter dem Propheten unſerer Stelle zu verſtehen ſei. Ueberdieß müſſen wir 2) die Bedeutung des Ereigniſſes wohl beachten, auf welches unſere Stelle anſpielt. Am Sinai (Horeb) war Gott dem Volke in überwältigender Majeſtät erſchienen; das Volk aber, erſchreckt und erſchüttert, hatte gebeten, es möge Solches nicht wieder geſchehen, vielmehr möge Gott nur in einem Repräſentanten zu ihm ſprechen (Exod. 20, 19 ff. vgl. Deut. 5, 23 ff.); wobei es aber entſchieden den Wunſch feſthielt, die Nähe Gottes möge ihm ungeſchmälert bleiben (vgl. Deut. 4, 7.). Dieſer Repräſentant Gottes war zunächſt Moſes ſelbſt. Indem nun aber Moſes jetzt, da von dem künftigen großen Propheten die Rede iſt, an jenes Ereigniß erinnert, ſo erklärt er weiſſagend, Gott werde eben in dieſem Propheten dem Volke ganz nahe, dieſer werde vollkommener Repräſentant Gottes ſein. Hieraus ergibt ſich: Während in der vorigen Periode nur erkannt war, ein Nachkomme Juda's werde den Völkern Segen bringen und von dieſen erwartet ſein, iſt jetzt die viel beſtimmtere Erkenntniß geſchaffen, derſelbe werde ſich die Völker unterwerfen (und aneignen), und zwar werde er dieſes thun, werde überhaupt wirken als ein Gott repräſentirender Prophet, ähnlich wie Moſes. Dieſer Fortſchritt in der meſſianiſchen Offenbarung, reſp. dem meſſianiſchen Bewußtſein, war gerade durch die Moſaiſche Offenbarung, durch das Auftreten und

Wirken Moſis möglich gemacht. — 3) Die nächſte Weiterbildung des meſſianiſchen Bewußtſeins knüpft ſich an die Aenderung, welche die Verhältniſſe Iſraels durch Einführung des Königthums erfahren haben. Ob ſchon in dem Lobgeſange Anna's, der Mutter Samuels, ein dem Königthum entſprechendes Meſſiasbewußtſein anticipirend durchleuchte (1 Kön. 2, 10.), kann dahingeſtellt bleiben. Saul kommt wenig in Betracht. Erſt in David tritt uns der Träger vollendeten Königthums entgegen, erſt er erſcheint entſchieden als die Mitte des Volkes und als die Quelle alles Segens, aller Macht und Herrlichkeit. Darum iſt es von hier an, daß der Meſſias unter dem Bilde eines Königs geoffenbart wird; ja gerade David wird als Vorbild deſſelben dargeſtellt. Dieſe Geſtaltung des Meſſiasbegriffes muß um ſo mehr gelingen und dann feſtgehalten werden, als David einer von denjenigen Sprößlingen Juda's iſt, welche die Abſtammung des Verheißenen von Juda zu vermitteln haben (vgl. 2 Kön. 7, 12—16. 3 Kön. 9, 5.). Der ſo geſtaltete Meſſiasbegriff nun, der Meſſias als König, in der Weiſe Davids, findet ſich in den Pſalmen, was wir begreiflich finden, wenn wir bedenken, daß die Pſalmen großen Theils von David ſelber ſtammen und durchgängig Davidiſchen Geiſt athmen. Es wird nicht nöthig ſein, Stellen aus den Pſalmen anzuführen; ſie ſind bekannt. Vgl. Pſ. 2, 44. 8, 18. u. ſ. w. Einer wird genügen, ein vollkommenes und klares Bild des Meſſiasbewußtſeins zu geben, wie es in den Pſalmen enthalten iſt. Wir wählen Pſ. 71, wo David alſo ſpricht: „O Gott, gib dein Gericht dem König und deine Gerechtigkeit dem Sohn des Königs, um zu richten dein Volk in Gerechtigkeit und deine Armen nach Recht. Laß die Berge Frieden für das Volk empfangen und die Hügel Gerechtigkeit. Er (der Meſſias) wird richten die Armen des Volkes und helfen den Kindern der Armen und demüthigen die Läſterer. Und er wird bleiben, ſo lange Sonne und Mond währen, von Geſchlechte zu Geſchlecht. Er wird herabkommen wie der Regen auf das Fell (Gedeons) und wie Regengeträufel auf die Erde. In ſeinen Tagen wird aufgehen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens, bis der Mond vergeht. Und er wird herrſchen von einem Meer zum andern, und vom Fluſſe bis an die Grenzen des Erdbodens. Vor ihm werden ſich niederwerfen die Aethiopier und ſeine Feinde den Staub lecken. Die Könige von Tharſis und die Inſeln werden Geſchenke opfern, und die Könige von Arabien und Saba werden Gaben bringen. Es werden ihn anbeten alle Könige der Erde, alle Völker ihm dienen. Denn er wird retten den Armen vor dem Mächtigen .... Er wird leben und man wird ihm geben vom Golde Arabiens und ihn immerdar anbeten, den ganzen Tag loben. Und Getreide wird im Lande auf den Gipfeln der Berge ſein, deſſen Frucht übertreffen den Libanon, und Volk wird der Stadt entblühen, wie Gras der Erde. Sein Name ſei gebenedeit in Ewigkeit. Wie die Sonne bleibt ſein Name. Und geſegnet werden in ihm alle Geſchlechter der Erde (vgl. Gen. 12, 3. 18, 18. u. ſ. w.), alle Völker werden ihn preiſen". Die hl. Schrift nennt dieſen herrlichen Pſalm, der eine ſo klare Anſchauung des Meſſias und meſſianiſchen Reiches beurkundet, den letzten Davidiſchen (V. 20). Dieß ſtimmt gut zu 2 Kön. 23, 1—7., wo als letzte Worte Davids Aeußerungen angeführt ſind, denen offenbar dieſelben Gedanken zu Grunde liegen, als jene ſind, die in Pſ. 71. ihre Aeußerung gefunden haben. — Indeſſen haben die Pſalmen, wenn ſie ſo auf den künftigen Meſſias hinblickten, nicht bloß königliche Macht und Herrlichkeit, ſondern auch das gerade Gegentheil geſehen: tiefe Erniedrigung, Anfeindung, Verfolgung, Ueberwältigung, Spott, Mißhandlung, Tödtung, kurz das ganze Leiden des Herrn, wie wir es aus den Evangelien kennen. „Unſere Väter, heißt es Pſ. 21, haben auf dich gehofft, und du haſt ſie errettet ... Ich aber bin ein Wurm und nicht ein Menſch, der Leute Spott und die Verachtung des Volkes. Alle, die mich ſehen, ſpotten mein, bewegen die Lippen und ſchütteln das Haupt .. Wie Waſſer bin ich ausgegoſſen, und aufgelöst ſind alle meine Gebeine. Mein Herz iſt wie geſchmolzenes Wachs geworden in meinem Leibe. Vertrocknet wie eine Scherbe iſt meine Kraft, und meine Zunge klebt an meinem

Gaumen; und in den Staub des Todes haſt du mich gebracht. Denn viele Hunde haben mich umringt, die Rotte der Boshaften hat mich umlagert. Sie haben meine Hände und meine Füße durchbohrt, alle meine Gebeine gezählt, mich angeſchaut und betrachtet, meine Kleider unter ſich getheilt und das Loos geworfen über mein Gewand". Dabei aber iſt nicht überſehen, was auf dieſe Niedrigkeit und dieſe Leiden folgen werde. „Du wirſt, ſagt der Leidende in Pſ. 15, meine Seele nicht in der Hölle laſſen, noch zugeben, daß dein Heiliger der Verweſung unterliege". Im Gegentheil, „es werden ſich erinnern und zu dem Herrn zurückkehren alle Enden der Erde, und anbeten vor ſeinem Angeſicht alle Geſchlechter der Heiden" (Pſ. 21, 28.). Hiemit iſt der Meſſias bereits als Opfer, nicht undeutlich auch als Opfernder, und in ſofern als Prieſter erkannt. Freilich iſt die vollſtändige Ausbildung des Begriffes eines in Selbſtopferung begründeten Prieſterthums der Offenbarung in der folgenden Periode vorbehalten, und die Hauptaufgabe der Pſalmen bleibt die Hervorhebung des Königthums. Daher wenden ſie ſich, wenn ſie den Meſſias als Prieſter ſehen, mehr zu jenem Prieſterthum, welches beſteht, nachdem der Meſſias zur Herrſchaft und Herrlichkeit gelangt iſt, indem ſie ſagen, der Meſſias ſei Prieſter nach der Weiſe des Melchiſedech (Pſ. 109), d. h. ein Prieſter, welcher Brod und Wein opfere. — Jetzt aber, nachdem das Meſſiasbewußtſein die Geſtalt empfangen hat, die uns in den Pſalmen entgegentritt, erſcheint der von Anfang an Verheißene und Erwartete als Meſſias im eigentlichen Sinne dieſes Wortes, nämlich als Geſalbter des Herrn, מָשִׁיחַ, χριστὸς, Christus, Unctus (1. Kön. 2, 10. Pſ. 2, 2. Jeſ. 61, 1. Dan. 9, 24 ff.). Schon als Prophet und noch mehr als Prieſter kann er der Geſalbte heißen (vgl. 3 Kön. 19, 16. Exod. 28, 41.). Aber vorzugsweiſe erſcheint er alsdann in dieſer Eigenſchaft, wenn er als König begriffen iſt, denn die Könige waren vorzugsweiſe die Geſalbten des Herrn — im Unterſchied von eigenmächtigen Herrſchern (vgl. 1 Kön. 10, 1. 16, 13. 3 Kön. 1, 34.). Von ſelbſt iſt hiernach klar, daß Meſſias identiſch ſei mit Sohn Davids, daher es erklärlich iſt, warum Chriſtus von nun an meiſtens Sohn Davids, mitunter auch geradezu David genannt, und geſagt wird, er werde herrſchen vom Throne Davids aus (Jeſ. 1, 10. 11. 9, 6. 7. 16, 5. Jer. 23, 5, 6. 33, 14—17. Matth. 1, 1. 20, 30. 31. 21, 9. Marc. 11, 10. Oſee 3, 5. Mich. 5, 1 ff. u. ſ. w.). — Der Fortſchritt, welchen hiemit die meſſianiſche Offenbarung und entſprechend das meſſianiſche Bewußtſein gemacht hat, liegt klar zu Tage. Die frühere Erkenntniß, daß der Verheißene aus dem Stamme Juda kommen werde, hat ſich zu der beſtimmteren vervollkommnet, er werde aus dem Geſchlechte Davids ſtammen. Damit hängt, was viel wichtiger iſt, zuſammen, daß, während er früher als Prophet, und nur nebenbei auch als Herrſcher erkannt war, jetzt das Bewußtſein gebildet iſt, er werde König, d. h. ein von Gott geſalbter Herrſcher, Meſſias ſein, ſo daß ſeine Herrſchaft als von Gott verliehene und im Namen Gottes geübte, ſein Reich als Reich Gottes erſcheint. Nebenbei iſt bereits angedeutet, er werde zum Beſitze dieſer Herrſchaft durch Leiden und Tod gelangen und dann dieſelbe als Prieſter führen. Dieſe Andeutung zu klarem Bewußtſein fortzubilden, iſt die Aufgabe der nächſten Periode der göttlichen Offenbarung. 4) Dieſe Periode kann die prophetiſche genannt werden. Sie beginnt geraume Zeit vor dem aſſyriſchen und währt bis zum Ende des babyloniſchen Exils, und während dieſer Zeit iſt die göttliche Offenbarung vermittelt durch die Propheten Jonas, Amos, Oſee, Joel, Michäas, Jeſaias, Nahum, Sophonias, Jeremias, Habacuc, Abdias, Ezechiel und Daniel. Die meiſten dieſer Propheten haben meſſianiſche Offenbarungen empfangen und gegeben, und zwar ſolche, wodurch das Meſſiasbewußtſein vollſtändig ausgebildet, in allen Theilen genau beſtimmt wird. Vor Allem iſt die eigenthümliche Bedeutung zu beachten, welche Jonas hat. Dieſer Prophet, früher als alle übrigen oben genannten (er wirkte unter Jeroboam II. [reg. 824—783]. Vgl. Haneberg, Geſch. der Offenb., und Herbſt-Welte, Einl. in die Schr. d. A. T. II, 2. S. 141), hat meſſianiſche Weiſſagungen nicht gegeben, iſt dagegen ſelbſt zu einer der wichtigſten geworden, indem an ihm

die Wahrheit zur Anſchauung gekommen, der Segen des Meſſias für die Völker werde durch Tod und Auferſtehung vermittelt ſein. So war es angemeſſen, daß Jonas an der Spitze der übrigen Propheten ſtehe; was den Mittelpunct aller prophetiſchen Offenbarungen in dieſer Periode bildet, mußte an demjenigen Propheten als Thatſache zu ſchauen ſein, welcher an der Spitze eben dieſer Periode ſteht. — Um nun aber die in Frage ſtehenden Weiſſagungen vollſtändig zu verſtehen, müſſen wir an ihnen unterſcheiden ein allen Gemeinſchaftliches, und einzelne Beſtimmungen, welche der einen oder andern mehr oder weniger eigenthümlich ſind. Alle Propheten dieſer Zeit, ſowohl Amos, Oſee und Joel, welche vor der aſſyriſchen, als Michäas, Jeſaias und Sophonias (auch Nahum), welche vor der babyloniſchen, ſowie Jeremias, Ezechiel und Daniel (auch Habacuc und Abdias), welche während der babyloniſchen Gefangenſchaft lebten, ſehen über dieſe Gefangenſchaft hinaus und erblicken zunächſt die Rückkehr des Volkes in die Heimath, dann aber in weiterer Ferne die Befreiung von dem wahren Uebel, wofür die Gefangenſchaft nicht anzuſehen, eine Erlöſung und Beglückung, welche mit der Rückkehr aus dem Exil noch nicht gegeben iſt, mit Einem Worte die meſſianiſche Zeit, welche durch Wiederherſtellung des wahren Iſrael und durch ungetrübte und bleibende Glückſeligkeit bezeichnet iſt. Unerhörte Fruchtbarkeit der Erde, ungeſtörter und ungetrübter Genuß des reichen Beſitzes, ſtrenge Handhabung der Gerechtigkeit, Sammlung des Volkes Iſrael, Verherrlichung des göttlichen Namens unter allen Völkern, allgemeiner und vollſtändiger Friede nicht nur der Menſchen unter einander, ſondern auch zwiſchen Natur und Menſch und Aehnliches ſind die Kennzeichen, womit jene Zeiten und Zuſtände charakteriſirt werden. Vgl. Amos 9, 11 ff. Oſee 13, 14. 14, 5 f. Joel 2, 27. Mich. 5, 1 ff. Jeſ. C. 11. C. 65, 17 ff. Jer. 23, 4 f. 33, 14 ff. u. ſ. w. „Siehe, heißt es z. B. Jeſ. 65, 17., ich ſchaffe neue Himmel und eine neue Erde, und deſſen was vorher war, wird man nicht mehr gedenken . . . Aber freuen und frohlocken ſollet ihr ewiglich über das, was ich ſchaffe, denn ſiehe, ich ſchaffe Jeruſalem zum Jubel und ſein Volk zur Freude . . Nicht ſoll fürder darin gehört werden die Stimme des Weinens und die Stimme des Klagens . . . Sie werden nicht bauen und ein Anderer wohnen, nicht pflanzen und ein Anderer eſſen . . . Der Wolf und das Lamm ſollen mit einander weiden, der Löwe ſoll mit dem Ochſen Spreu freſſen, Staub ſoll der Schlange Speiſe ſein; ſie werden weder Schaden noch Verderben bringen“; und 66, 13: „Gleich Dem, den ſeine Mutter liebkoſet, will ich euch tröſten“ u. ſ. w. Daß der Schöpfer dieſes Glückes als Herrſcher vom Throne Davids aus gleichfalls von allen Propheten bezeichnet werde, iſt bereits bemerkt. Das Nähere aber iſt, daß derſelbe als der dem Volke präſente Gott erſcheint. „Ihr ſollt wiſſen, heißt es Joel 2, 27., daß ich in Iſraels Mitte, und daß ich der Herr euer Gott bin und ſonſt keiner mehr“. Vgl. Deut. 4, 7. 31, 17. Jeſ. 62, 11. 12. — Aber wie ſchon angedeutet, die Propheten bleiben bei dieſen allgemeinen Gedanken nicht ſtehen, ſondern geben, der Eine mehr, der Andere weniger, einzelne Beſtimmungen, individuell beſtimmende Bezeichnungen des Meſſias und ſeines Reiches. So iſt bei Joel die vorher im Allgemeinen verkündigte Nähe Gottes beſtimmter damit erklärt, daß geſagt iſt, Gott werde ſeinen Geiſt über alles Fleiſch ausgießen und Alle werden Geſichte ſehen und weiſſagen (Joel 2, 28 f.), und nach dieſem iſt ein Blick in die fernſte Zukunft geworfen, wo der Meſſias als Richter erſcheinen wird, unter erſchütternden Zeichen an Sonne und Mond (ebend. V. 30 f.). Michäas bleibt nicht dabei ſtehen, den Meſſias als Sohn Davids zu beſtimmen, ſondern gibt beſtimmter Bethlehem als deſſen Geburtsort an (Mich. 5, 2.). Die genaueſte Individualiſirung gibt Jeſaias. a) Die Perſon des Meſſias betreffend, ſieht er, wie dieſer nach vorausgegangenem ſchwerem Ungemach des Volkes Iſrael von einer Jungfrau, genauer von der Jungfrau (virgo virginum) geboren und Immanuel, d. h. Gottmituns, genannt wird, und verbindet mit dieſer Weiſſagung die Andeutung, daß von dieſem Immanuel das Haus David die Erhaltung, das Volk Iſrael die Rettung zu erwarten habe (Iſ. 7, 14. Vgl. Reinke, die

Weiſſagung von der Jungfrau und von Immanuel Jeſ. 7, 14—16. Münſter 1848). Hat hiernach der Prophet den Meſſias als Immanuel erkannt, ſo erklärt ſich leicht, daß er noch beſtimmter erkennen mußte, welche Namen demſelben werden beigelegt werden, nämlich „Wunderbar, Rathgeber, Gott, ſtarker Held, Vater der Zukunft (d. h. Schöpfer einer neuen Welt), Friedensfürſt“ (Jeſ. 9, 6.); denn Immanuel im eigentlichen Sinne kann er nur heißen, wenn er der gegenwärtige Gott iſt; als ſolchem aber, und zwar nur als ſolchem, kommen ihm die angeführten Prädicate zu. Der Zuſammenhang dieſer letztern Weiſſagung mit der vorigen iſt auch darin ſichtbar, daß ihr ebenſo wie jener die Angabe vorausgeht, Iſrael werde auf's Tiefſte ſinken und nicht anders als durch den Meſſias gerettet werden (V. 2—6.). Als beachtenswerth iſt noch hervorzuheben, daß Jeſaias bei dieſer Gelegenheit vorzugsweiſe Galiläa als dasjenige Land nennt, welches durch den Meſſias werde geehrt werden (V. 1. vgl. Matth. 4, 15.). Die zuletzt erwähnte Weiſſagung wird vervollſtändigt, indem Iſaias ſagt, auf dem Meſſias (dem Reis aus der Wurzel Jeſſes) werde der Geiſt des Herrn ruhen, der Geiſt der Weisheit und des Verſtandes, der Geiſt des Rathes und der Stärke, der Geiſt der Wiſſenſchaft und Frömmigkeit, und der Geiſt der Furcht des Herrn, denn dieſe Worte wollen ohne Zweifel nichts Anderes ſagen, als was ſpäter der Apoſtel Paulus Col. 2, 9. Hebr. 1, 3. und Phil. 2, 6—8. geſagt hat. Vgl. noch Jeſ. 35, 4—6.: „Gott ſelbſt wird kommen und euch erlöſen. Dann werden ſich öffnen die Augen der Blinden, aufthun die Ohren der Tauben ꝛc.“ (vgl. Matth. 11, 5.). — Iſt in der hiemit gegebenen beſtimmten Verſicherung, der Meſſias werde von einer Jungfrau geboren werden, und in der Andeutung, er werde der menſchgewordene Gott ſein, das Weſentlichſte in Betreff der Perſon des Meſſias feſtgeſtellt: ſo kommt b) das meſſianiſche Werk in Frage. Was und wie wird der Meſſias wirken? Wenn Jeſaias den Meſſias Sprößling Davids nennt und ſagt, derſelbe werde auf dem Throne und im Reiche Davids herrſchen (9, 7.: super solium David et super regnum ejus sedebit), wenn er ihn ferner großes Licht, lux magna, nennt (9, 2.), zur Erleuchtung der Völker, lux gentium (42, 6. 49, 6. 9.): ſo bezeichnet er deſſen Wirkſamkeit als königliche und prophetiſche. Aber ebenſo bezeichnet er ſie als prieſterliche, und man erkennt leicht, daß ihm letztere die Spitze ſei, in welcher jene beiden zuſammenlaufen und ihre Vollendung finden. Um was es ſich zuletzt handelt, iſt Rechtfertigung, Heiligung des Volkes; und nur auf dieſer Grundlage wird das herrliche meſſianiſche Reich beſtehen. „Und es wird geſchehen, heißt es 4, 3 ff., Jeder, der übrig geblieben iſt in Sion . ., Jeder, der zum Leben geſchrieben iſt in Jeruſalem (d. h. jedes Mitglied der Kirche, welche erbaut iſt auf den Trümmern der alten Welt), wird heilig heißen, sanctus vocabitur. Wenn der Herr abgewaſchen den Unflath der Töchter Sions und die Blutſchuld Jeruſalems geſäubert hat aus ihrer Mitte durch den Geiſt des Gerichtes und den Geiſt des Brandes (spiritu ardoris, d. h. den wie Feuer reinigenden Geiſt), dann erſchafft der Herr . . auf Sion . . eine Wolke bei Tag“ u. ſ. f. Alles hieher Gehörige iſt in dem Einen Worte ausgeſprochen: „justificabit ipse justus servus meus multos, ſelbſt gerecht wird mein Knecht Viele gerecht machen“ (53, 11.). Es iſt noch beigeſetzt: scientiâ suâ, durch ſeine Erkenntniß, d. h. dadurch, daß er von den Menſchen erkannt wird. Hiemit iſt der Meſſias als Prieſter bezeichnet. Rechtfertigen und heiligen iſt nicht Sache des Königs noch des Propheten, ſondern des Prieſters. Jeſaias erklärt ſich aber noch näher. Jede Rechtfertigung wird durch Opfer vermittelt; dasjenige Opfer aber, welches der Meſſias für die Menſchen darbringt, iſt er ſelbſt. Er iſt der Opfernde und Geopferte zugleich. Er nimmt die Miſſethaten der Welt auf ſich, trägt die Sünden Vieler, iniquitates eorum ipse portabit, ipse peccata multorum tulit, ſo daß er, obgleich gerecht, unter die Uebelthäter gerechnet wird, cum sceleratis reputatus est, und ſofort wie ein Uebelthäter behandelt, geſchlagen, verwundet, auf alle Art mißhandelt, mit Schmach bedeckt wird. „Er iſt verwundet um unſerer Miſſethaten willen, zerſchlagen um unſerer Sünden willen; unſeres Friedens wegen liegt die Züchtigung auf ihm und durch ſeine Wunden

werden wir geheilt“ (53, 5.). Ja er wird geradezu geopfert, oblatus est, gibt ſein Leben hin, tradidit in mortem animam suam, posuit pro peccato animam suam. Und zwar all' dieß, weil er ſelbſt es will, oblatus est quia ipse voluit; er öffnet ſeinen Mund nicht; wie ein Schaf wird er zur Schlachtbank geführt (V. 7.). Auf Letzterem liegt offenbar das Hauptgewicht. Der Meſſias opfert ſich freiwillig, aus freiem Gehorſam gegen Gott, deſſen Wille es iſt, daß die Menſchen auf ſolche Weiſe gerechtfertigt werden. „Gott der Herr, ſpricht er bei Jeſ. 50, 5. u. 6., öffnete mir das Ohr und ich redete nicht dawider, ging nicht zurück; meinen Leib gab ich den Schlagenden hin und meine Wangen den Haareraufenden“ u. ſ. w. Mit der Erkenntniß, daß der Meſſias ein Prieſter ſei, der ſich ſelbſt für die Menſchen, um deren Sünden willen, opfere, eine Erkenntniß, die er im 53. Capitel niedergelegt, hat Jeſaias den Gipfel der meſſianiſchen Anſchauungen erreicht, den Kern der meſſianiſchen Offenbarung mitgetheilt. Aber der ſo geſtaltete Meſſias entſpricht den durch die bisherigen Offenbarungen gebildeten Vorſtellungen von ihm ſo wenig, daß Jeſaias wohl vorausſieht, er werde nicht angenommen werden, vielmehr Anſtoß erregen. Das wollen die Worte beſagen, womit er das genannte 53. Capitel einleitet: „Wer glaubt unſerm Worte, das man hört? und der Arm des Herrn, wem wird er kund, d. h. wer anerkennt die an dieſem Meſſias ſich offenbarende Macht Gottes? (vgl. zu C. 53. C. 45. V. 13.) — Indeſſen iſt hiemit doch noch nicht die ganze Geſchichte des Meſſias erkannt. Auf die Erniedrigung folgt Erhöhung, auf den Tod das Leben. „Siehe, heißt die Offenbarung Gottes weiter (52, 13.), mein Knecht wird weiſe handeln (hebr.: glücklich ſein), erhöht, erhoben werden und ſehr hoch ſein“. Ja gerade durch die Erniedrigung wird die Erhöhung bewirkt. „Der Herr will ihn zermalmen in der Schwachheit; doch wenn er für die Sünde ſein Leben gegeben, ſchauet er ewigen Samen und der Wille des Herrn gelingt in ſeiner Hand“ (53, 10.), d. h. durch den Tod iſt es, daß der Meſſias ſein Reich begründet, auf ſeinem Grabeshügel wird ſein Thron errichtet werden, weßhalb auch ſein Grab herrlich ſein wird (11, 10.). „Darum, heißt es weiter, will ich ihm ſehr Viele zu Theil geben (disperliam ei plurimos), und er wird den Mächtigen Beute vertheilen, denn er hat ſein Leben in den Tod gegeben“ (53, 12.). — c) Dieſer ſo erhöhte Meſſias iſt es nun, der als König herrſchen wird in einem herrlichen, über die ganze Erde verbreiteten Reiche, welches auf den Trümmern der alten Welt (der Völker) errichtet werden wird, und welches fortan Jeſaias nicht nur mit eben ſo glänzenden Farben beſchreibt, wie die übrigen Propheten, ſondern beſtimmter ſo bezeichnet, daß man Zug für Zug die nachherige und heute noch beſtehende Kirche Chriſti darin erkennt (vgl. C. 54. 55. 60. 61. 62. 66.). — Es wäre noch Mehreres von Jeſaias anzuführen. Das Angeführte kann jedoch genügen. Es reicht vollſtändig hin, uns zu zeigen, welche Offenbarung in Betreff des Meſſias dem Jeſaias geworden, und was für ein Meſſiasbewußtſein in Folge dieſer Offenbarung habe entſtehen müſſen. Die folgenden Propheten brauchten wenig mehr hinzuzufügen, um ein dem wirklichen Meſſias conformes Meſſiasbild zu geſtalten. Sie haben auch in Wahrheit wenig mehr hinzugefügt. Zuerſt kommt Jeremias in Betracht, welcher von 629 bis nach der Zerſtörung Jeruſalems (586) prophezeit hat. Wie die übrigen Propheten, verheißt auch Jeremias dem Volke Iſrael Erlöſung aus der Gefangenſchaft, Wiederherſtellung, einſtige Beſeligung, ermahnt es aber dabei zur Umkehr und Beſſerung, und motivirt dieſe Ermahnung mit der Hinweiſung auf den einſtigen Erlöſer. Machet euch, will er ſagen, der zu hoffenden Gnade würdig. „Wie lange, ruft er aus, wirſt du in Lüften ſchwimmen, du ausſchweifende Tochter! Der Herr ſchafft Neues (Unerhörtes) auf Erden: ein Weib wird einen Mann umſchließen, femina circumdabit virum“ (Jer. 31, 22.). Dieſe Worte nun pflegt man von der Menſchwerdung zu deuten. Ohne Zweifel mit Recht. Einen ganz beſtimmten Gedanken jedoch geben ſie nicht, weßhalb wir weitern Gebrauch davon zu machen nicht vermögen. (Im Hebr. heißen die entſcheidenden Worte נְקֵבָה תְּסוֹבֵב גָּבֶר, im Griechiſchen die zweite Hälfte des Verſes:

ὅτι ἔκτισε κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινὴν, ἐν σωτηρίᾳ περιελεύσονται ἄνθρωποι.) Dagegen bietet das unmittelbar Folgende die erwünschte Klarheit. Jeremias beschreibt zuerst im Allgemeinen die Herrlichkeit und das Glück des durch jene neue Schöpfung in's Dasein gerufenen messianischen Reiches (V. 23—30) und fährt dann, bestimmter charakterisirend, V. 31 ff. also fort: „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließe, nicht einen Bund, wie ich ihn mit ihren Vätern geschlossen . . in der Wüste (d. h. nicht einen Gesetzesbund) . . . sondern dieß wird der Bund sein . .: Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben, und ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein (vgl. Ezech. 11, 19 f.). Und es wird hinfüro Keiner seinen Nächsten, Keiner seinen Bruder lehren, sprechend: erkenne den Herrn, denn Alle werden mich erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten . . ., denn ich will ihre Missethat vergeben und ihrer Sünde nicht mehr gedenken . . . und der Same Israels soll nicht ganz vergehen, nicht ganz verworfen werden". Hiemit hat das, was sich als die Seele durch das ganze messianische Bewußtsein hindurch zieht, den deutlichsten Ausdruck empfangen, ich meine das Bewußtsein, daß in dem Messias Gott den Menschen unmittelbar nahe sein werde. Der Messias ist erkannt als der den Menschen gegenwärtige Gott (vgl. Luc. 17, 21 ff.). — Was bei Jesaias nur angedeutet, bei Jeremias nur zu vermuthen ist, nämlich wie die Gegenwart Gottes unter den Menschen bestimmt zu denken sei, ist bei Ezechiel deutlich geoffenbart, indem Gott als Mensch erscheint. Ueber dem Firmamente, das über den Häuptern der vier Thiere war, sah man etwas wie Saphirstein in der Gestalt eines Thrones, und oben auf dieser Throngestalt war eine Gestalt, anzusehen wie ein Mensch, similitudo quasi aspectus hominis desuper" (Ez. 1, 26.). In dieser Gestalt hat in seiner ersten großartigen Vision Ezechiel Gott erblickt; und damit ist das größte Geheimniß offenbar, soweit es zu dieser Zeit offenbar sein kann. Wahrhaft gegenwärtig ist Gott den Menschen, wenn er Mensch ist. Die Erkenntniß aber, welche in der prophetischen Zeit möglich ist, kann höchstens den Gedanken umfassen, der den Menschen gegenwärtige Gott werde wie ein Mensch erscheinen. — Jetzt ist vermittelst göttlicher Offenbarung das messianische Bewußtsein so genau bestimmt, daß es in Betreff der Person des Messias eines wesentlichen Zusatzes nicht mehr fähig noch bedürftig ist. Dasselbe gilt von dem messianischen Werke und Reiche. Nur in Betreff des letztern kann man sich noch zu der Frage gedrängt fühlen; zu welcher Zeit, in welchem Jahre wird es beginnen, und welche Stellung wird es in der Welt einnehmen? Diese beiden Fragen hat Daniel beantwortet, die erste in Cap. 9., in der Weissagung von den 70 Wochen (worüber zu vergl. d. Art. Jesus Christus. Bd. V. S. 581), die zweite in Cap. 2. Schon die früheren Propheten haben sich, wie das Vorhergehende gezeigt, über die Stellung des messianischen Reiches in der Welt ausgesprochen, aber nur im Allgemeinen dahin, daß alle Völker dem Messias unterworfen, die widerstrebenden vertilgt, alle feindlichen Elemente vernichtet werden sollen. Nun gibt Daniel die genauere Auskunft, auf das assyrisch-babylonische Reich werde ein zweites (das persische), auf dieses ein drittes (das griechische), hierauf ein viertes (das römische), auf dieses aber endlich, nach dessen Zermalmung, ein ewig währendes Reich Gottes folgen. „Und in den Tagen dieser Königreiche wird der Gott des Himmels ein Reich erwecken, das in Ewigkeit nicht zerstört werden wird. Sein Reich wird keinem andern Volk gegeben werden, und es wird zermalmen und vernichten alle diese Reiche; es selber aber wird bestehen ewiglich, wie du denn gesehen, daß vom Berge sich ein Stein losriß ohne Menschenhände, und Thon, Eisen, Erz, Silber und Gold zermalmte" (Dan. 2, 44. 45. vgl. C. 7, bes. 7, 13., wo der Träger des neuen göttlichen Reiches ebenso wie bei Ez. 1, 26. in der Gestalt eines Menschensohnes, quasi filius hominis, erscheint). — So ist es mit dem messianischen Bewußtsein zur Zeit des babylonischen Exils bestellt. Zuerst war der Messias als Prophet, dann als Prophet und König, zuletzt als Prophet, König und

Priester erkannt, und mit der stufenweisen Ausbildung dieser Erkenntniß waren über dessen Person, Werk und Reich immer mehr Einzelheiten zum Bewußtsein gekommen, zuletzt so genaue, daß jetzt ein vollkommen abgegrenztes, durchaus bestimmtes, vollendetes Bild des Messias vor dem Geiste derjenigen stehen muß, denen die vorgeführten Offenbarungen zu Theil geworden. — 5) Nach dem Exile wirkten, so viel uns bekannt, nur noch drei Propheten: Aggäus, Zacharias und Malachias. Aggäus (während der Erbauung Jerusalems) bleibt bei dem Allgemeinen stehen, indem er nur sagt, nach kurzer Zeit werden große Erschütterungen stattfinden, und dann werde der Ersehnte erscheinen und dem Hause Gottes die erwartete Verherrlichung bringen (2, 5—10.). Zacharias (Zeitgenosse des Aggäus) geht mehr auf Einzelnes ein; seine vorzüglichste Weissagung jedoch liegt in der (wahrscheinlich am meisten nöthigen) Bemerkung, der Messias werde nicht als mächtiger und prächtiger Fürst erscheinen, sondern arm und niedrig sein. „Freue dich hoch, ruft er Jerusalem zu, du Tochter Sions, juble du Tochter Jerusalems! Siehe, dein König kommt zu dir, gerecht und als Heiland, justus et salvator; er ist arm und reitet auf einer Eselin, auf dem jungen Füllen einer Eselin“ (9, 9.). Malachias, geraume Zeit nach Erbauung des Tempels lebend und die Reihe der alttestamentlichen Propheten (vor Johannes d. Täufer) schließend, sieht, da er in die messianische Zeit hinausschaut, seiner Stellung entsprechend die bleibende Fortsetzung jener Handlung, welche der Mittelpunct des messianischen Werkes ist, nämlich die in der Messe (s. d. A.) vollzogene Fortsetzung des Opfertodes Christi. „Ich habe, spricht nämlich Gott durch diesen Propheten, kein Gefallen an euch und nehme kein Opfer an aus euern Händen. Denn vom Aufgange der Sonne bis zum Untergange wird mein Name groß werden unter den Völkern und an allen Orten wird meinem Namen geopfert und ein reines Opfer dargebracht werden“ (1, 10. 11.). Nachdem er hierauf einige Strafreden gehalten, wendet er den Blick auf die Ankunft dessen, von welchem jenes reine Opfer ausgeht, offenbart, daß ihm ein zweiter Elias als Herold vorangehen (4, 5. 3, 1. vgl. Jes. 40, 3.), er selbst aber ein allgemeines und entscheidendes Gericht halten werde, schrecklich für die Gottlosen, Hoffärtigen, Boshaften, denn sie werden vernichtet werden, beseligend für die Tugendhaften, denn sie werden von dem Uebel befreit und mit Gott versöhnt werden (C. 3. u. 4.). — Hiemit hat sich, durch viele Entwicklungsstadien hindurch, die göttliche Offenbarung vollendet, die im Paradiese begonnen hatte. Jetzt weiß man mit Sicherheit, wer jener Same des Weibes sei, dem die Bestimmung gegeben ist, der Schlange den Kopf zu zertreten, ebenso, worin dieses Letztere bestehe und was mit der Andeutung gemeint sei, daß die Schlange Jenen in die Ferse stechen werde. — Was nun das Verhältniß des so gestalteten Messiasbewußtseins zum christlichen Gottesbewußtsein betrifft, um was es sich jetzt zunächst handeln würde, so kann auf das im Art. Jesus Christus Bd. V. S. 587 Beigebrachte verwiesen werden. Aber ist denn in Vorstehendem das Messiasbewußtsein auch richtig angegeben? Vorstehende Darstellung hat einerseits lange nicht alle Momente, die zur Bildung eines messianischen Bewußtseins bei den Juden beitragen mußten oder konnten, ja nicht einmal alle sog. messianischen Stellen berücksichtigt, andererseits ohne Kritik als messianische Offenbarung Alles angenommen, was als solche klingt und von der Tradition als solche bezeichnet ist. Das Erste rechtfertigt sich leicht. Unsere Aufgabe war, den Messias kennen zu lehren, wie er der Inhalt des durch göttliche Offenbarung entstandenen messianischen Bewußtseins gewesen ist. Dieß ist geschehen. Es ist keine wesentliche Bestimmung übergangen worden. Was der Gestalt, welche Vorstehendes uns vor Augen stellt, durch Beiziehung noch anderer Offenbarungsmomente beigefügt werden könnte, wären theils unwesentliche Bestimmungen, theils solche, wodurch die hervorgehobenen nur vervielfacht würden. Schwieriger kann die Rechtfertigung des Zweiten zu sein scheinen. Nachdem man angefangen hatte (natürlich auf protestantischem Gebiete), wahrhafte Weissagungen für unmöglich zu halten, so mußte man das Dasein specieller Prophezieen vom Messias im alten Testament in Abrede stellen

und ſofort verſuchen, derſelben los zu werden. Das hat man auf verſchiedene Weiſe angegangen und bald einzelne Weiſſagungen, die Einen mehr, die Andern weniger, bald ſelbſt die meſſianiſche Idee im Ganzen aus den Schriften des alten Teſtaments zu entfernen geſucht, theils durch einfaches Läugnen, theils durch Verwäſſerung des Geiſtes, wie z. B. Verwandlung der meſſianiſchen Perſon in eine Idee u. ſ. w. (Strauß, Dogmatik I, 205 ff. II, 76 ff. Vgl. Mack, die meſſianiſchen Erweckungen und Anſichten der Zeitgenoſſen Jeſu, in der Tüb. theol. Quartalſchr. Jahrg. 1836, S. 193 ff., beſ. Stähelin, die meſſianiſchen Weiſſagungen des A. T. Berlin 1847, wo eine ziemlich vollſtändige Anſchauung der proteſtantiſchen Weisheit in dieſem Puncte gewährt wird). Es kann ſcheinen, daß bei ſolchem Stand der Wiſſenſchaft nicht mehr geſtattet ſei, die meſſianiſchen Weiſſagungen in dem Licht der alten Tradition zu betrachten, daß man jede Erörterung darüber mit eingänglicher Kritik unter- und umbauen müſſe. Leerer Schein! Daß um die Zeit Chriſti, nicht erſt nach, ſondern ſchon vor Chriſtus, ein ausgebildetes, bis in's Einzelne beſtimmtes Meſſiasbewußtſein vorhanden geweſen, iſt eine Thatſache, welche zweifelhaft zu machen mit Recht noch Niemand verſucht hat. Woher nun aber ein Meſſiasbewußtſein, wenn nicht meſſianiſche Offenbarungen und Weiſſagungen vorangegangen? Sieht man denn nicht, daß es abſurd ſei, letztere zu läugnen oder auch nur zu bezweifeln, wenn man jenes Meſſiasbewußtſein vor Augen hat? Im „Leben Jeſu“ hat Strauß behauptet, der Jeſus, den die Evangeliſten beſchreiben, habe nie exiſtirt; Letztere haben die Beſtimmungen ihres meſſianiſchen Bewußtſeins auf einen von ihnen verehrten Lehrer übergetragen, dadurch ſei jene mythiſche Perſon entſtanden. In der „Dogmatik“ aber behauptet er, es gebe keine meſſianiſchen Offenbarungen, alſo — es fehle die Grundlage, die Bedingung eines meſſianiſchen Bewußtſeins. So folgt die Nemeſis der Wiſſenſchaft, ſobald ſich dieſe berufen fühlt, gegen die Wahrheit, weil ſie etwa unbequem, zu wirken. Es wird ſich aber freilich fragen, wie beſchaffen das fragliche Meſſiasbewußtſein geweſen. Hierauf wollen wir die auf gründlicher Forſchung beruhende und im Allgemeinen richtige Antwort geben, welche die oben genannte Abhandlung Mack's (Quartalſchr. v. 1836. S. 5 ff.) enthält. Sie lautet alſo: „Nach den Aufſchlüſſen, welche uns die Evangelien darbieten, waren die Vorſtellungen der jüdiſchen Zeitgenoſſen Jeſu von der Perſon des Meſſias und von ſeinem Werke folgende: Er wird aus dem Geſchlechte Davids entſpringen (Joh. 7, 42. Matth. 12, 23. 9, 27. 20, 30.), in Bethlehem geboren werden (Matth. 2, 4. 5. Joh. 7, 42.), Gott repräſentiren, d. h. in ihm wird Gott auf Erden erſcheinen (Luc. 1, 16. 17. 76. Matth. 3, 3. Luc. 7, 16.); er wird von Propheten eingeführt und begleitet ſein (Matth. 17, 10. vgl. Marc. 9, 11. Joh. 1, 21. Matth. 16, 14 ꝛc.); er iſt der Geſalbte Gottes (Matth. 2, 4. Luc. 2, 26. Joh. 1, 42. 7, 31.), welcher als König (Matth. 2, 2. 4. Joh. 1, 50. 6, 15. Luc. 23, 2.), Prophet (Joh. 6, 14. 7, 40. Matth. 21, 11. Joh. 4, 25 ꝛc.) und Prieſter (Luc. 1, 76 ff. vgl. Joh. 1, 29.) göttliche Gewalt, als Sohn Gottes (Joh. 11, 27. Matth. 26, 63. 16, 16. Marc. 14, 61. Matth. 27, 40. Joh. 1, 50. Matth. 14, 33. 4, 3. 6. Marc. 3, 11. Luc. 4, 41. Matth. 8, 29.) göttliches Leben offenbaren (Joh. 12, 34.) und eine eigenthümliche Heilsanſtalt einrichten wird (Matth. 5, 5. Apg. 1, 6. vgl. Luc. 24, 21. Matth. 20, 21. Luc. 1, 51 ff.), in welcher für die Nachkommen Abrahams und Alle, welche in ihren Kreis treten (Luc. 23, 3. Joh. 19, 19. 21. Matth. 15, 21 ff. Luc. 2, 31. 32.) die himmliſche Ordnung der Dinge (Matth. 3, 2 ꝛc. — regnum coelorum) unter der Herrſchaft Gottes in der Perſon des Meſſias (Matth. 20, 20. 21. 18, 1 ff. ꝛc.) irdiſch verwirklichen (Luc. 1 u. 2: Zacharias, Simeon, Anna; Matth. 8, 29.) und in endloſer Glückſeligkeit darſtellen wird (Matth. 19, 16 f. Luc. 10, 25 ff. vgl. Luc. 14, 15. 13, 28 f. Matth. 8, 11. 12. Joh. 12, 34.)“. Man ſieht auf den erſten Blick, dieſe Momente des meſſianiſchen Bewußtſeins der jüdiſchen Zeitgenoſſen Jeſu (deren Kern in den Aeußerungen des Zacharias Luc. 1, 68—79., Simeon Luc. 2, 30—32. und Johannes

des Täufers Joh. 1, 29. enthalten iſt) ſtimmen genau mit denjenigen zuſammen, die wir oben als die Momente der meſſianiſchen Offenbarung und des dadurch gebildeten meſſianiſchen Bewußtſeins des alten Teſtaments erkannt haben; und dabei iſt zu beachten, daß ſich die vorgeführten Aeußerungen über den Meſſias durchgängig auf altteſtamentliche Offenbarungen, prophetiſche Weiſſagungen ſtützen. Daraus folgt, es haben in Wahrheit ſolche Offenbarungen ſtattgefunden, wie wir ſie in den Schriften des alten Teſtaments entdeckt, und dieſelben haben in Wahrheit dasjenige Bewußtſein erzeugt, welches wir als deren Product begriffen haben, d. h. es folgt, die oben gegebene altteſtamentliche Chriſtologie ſei objectiv und wahrheitsgemäß. — Wüßten wir indeſſen nur durch die hl. Schriften des neuen Teſtaments, daß die Juden ein auf die altteſtamentlichen Offenbarungen gegründetes Meſſiasbewußtſein in der angegebenen Weiſe gehabt haben, ſo könnte man immerhin, wenigſtens ſcheinbar, an Betrug oder Täuſchung denken. Allein wir wiſſen es auch aus mehreren andern Documenten (ſ. Haneberg, Geſchichte der bibl. Offenbarung. Regensb. 1850. S. 513 ff. Calmet, Dissert. in Jerem. Dissert. de characteribus Messiae. Edit. Wirceb. 1789. T. II. p. 380). Beſonders inſtructiv ſind in dieſer Beziehung die Paraphraſen (Thargumim) der R. Onkelos und Jonathan, welche faſt unzählige Stellen des alten Teſtaments meſſianiſch deuten, ſowie der ſog. Pſalter Salomos und das Buch Henoch, zwei apocryphiſche Schriften, die ein Meſſiasbild entwerfen, welches von dem oben gefundenen wenig abweicht. Daß auch die Heiden Kenntniß von dem Meſſiasbewußtſein der Juden gehabt, iſt nicht nur aus der Erſcheinung der drei Magier (Matth. 2), ſondern auch aus Sueton (Vesp. c. 4) und Tacitus (Hist. V, 13) bekannt, braucht jedoch hier nicht weiter berückſichtigt zu werden. Dagegen müſſen wir uns nunmehr zu der ſehr wichtigen Frage wenden, 1) ob auf Grund der vorhandenen Offenbarungen das oben dargelegte Meſſiasbewußtſein ſich habe bilden müſſen, und 2) ob, wenn es ſich wirklich gebildet hatte, die Congruenz des darin enthaltenen Meſſiasbildes mit dem wirklichen Meſſias ohne Weiteres habe in die Augen ſpringen müſſen. Das Erſte betreffend, ſo wird man ohne Furcht vor Widerſpruch ſagen dürfen, es habe ſich Jedem, dem die meſſianiſchen Offenbarungen bekannt geworden, ein Meſſiasbewußtſein bilden müſſen, das im Weſentlichen mit dem oben dargelegten übereinſtimme, im Einzelnen aber haben mannigfache Differenzen ſtattfinden können, ſogar müſſen. Ebendarum iſt der zweite Theil der aufgeworfenen Frage zu verneinen. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß ein durchaus vollſtändiges und folglich mit dem Meſſias geradezu congruirendes Meſſiasbild nur durch Anſchauung des wirklichen, exiſtenten Meſſias entſtehen könne. Jedes vor dem Daſein des wirklichen Meſſias geſchaffene iſt nothwendig mehr oder weniger unvollſtändig und ungenau. Wird dann ein ſolches mit dem wirklichen Meſſias zuſammengehalten, ſo erſcheint im erſten Momente nothwendig eine Incongruenz. Am meiſten wird dieſe zu Tage treten in der Vorſtellung der Art und Weiſe, wie Gott den Menſchen erſcheinen und wie der Meſſias das königliche Amt führen werde, denn das Eine wie das Andere kann auf ſehr verſchiedene Weiſe gedacht werden. Es iſt bekannt, wie in Betreff des Letztern ſelbſt die Jünger auch dann noch die wunderlichſten Vorſtellungen unterhielten, nachdem ſie längſt mit dem wirklichen Meſſias umgegangen waren. Als ein hieher gehöriges Beiſpiel möge Philo erwähnt werden. Philo erwartet wie jeder Jude zu jener Zeit den Meſſias und das meſſianiſche Reich. Den Meſſias hat er begriffen als den in menſchlicher Geſtalt erſcheinenden Gott (ganz den prophetiſchen Offenbarungen gemäß). Das Nähere aber iſt, daß er ſich jene Geſtalt als übermenſchlich vorſtellt, mit der Folge, daß der Meſſias nur den Juden ſichtbar, den übrigen Menſchen unſichtbar ſein werde (De execrat. § 9. Ed. Pfeiff. p. 937: Die Juden werden aus allen Theilen der Welt in die Heimath zurückkehren, geführt, *ξεναγούμενοι πρός τινος θειοτέρας ἢ κατὰ φύσιν ἀνθρωπίνης ὄψεως, ἀδήλου μὲν ἑτέροις, μόνοις δὲ τοῖς ανασωζομένοις ἐμφανοῦς*). Das meſſianiſche Reich ſodann (das Königthum des Meſſias) ſtellt er

dar als Frieden der Menſchen unter ſich und mit der Natur, als Wohlhabenheit, zahlreiche Nachkommenſchaft, ungetrübte Geſundheit ꝛc., und gibt ſich, da er dieſe Zuſtände als Folge ſittlicher Vortrefflichkeit anſieht, der Hoffnung hin, es werden ſich nach und nach alle Menſchen an die Juden anſchließen, und ſo werde das durch den Meſſias eingeleitete Gottesreich allumfaſſend werden — wo man dann in Wahrheit ſagen kann, der Meſſias herrſche über alle Völker (De praem. et poen. § 15 ff. Edit. Pfeiff. p. 923 ff. Vgl. Dähne, geſchichtl. Darſtellung der jüd.-alex. Religionsphiloſophie I, 423 ff.). — Nichts iſt begreiflicher als ſolche und ähnliche Geſtaltung des meſſianiſchen Bewußtſeins bei Juden, denen nicht gegeben war, den wirklichen Meſſias zu ſchauen. Wie nun aber, nachdem der wirkliche Meſſias endlich erſchienen war? Wir wiſſen, er iſt erſchienen in Jeſus Chriſtus. Jeſus iſt der Chriſt, d. h. der Meſſias (1 Joh. 5, 1.). Als ſolchen hat er ſich ſelbſt erklärt, theils im Allgemeinen (Marc. 9, 40. [41]), theils mit Hinweiſung auf die Werke, welche er verrichtet (Matth. 11, 4 f.), als ſolchen hat ihn ſeine Geſchichte erwieſen von der Geburt an bis zur Auferſtehung. Es wird nicht nöthig ſein, dieß im Einzelnen, durch Citate aus den Evangelien, darzuthun; es darf als allgemein bekannt angenommen werden (vgl. Mack in der oben cit. Abhandl. S. 45 ff. u. S. 207 ff.). Was nun aber, wie bereits angedeutet, in Frage kommt, iſt die Stellung derjenigen, welche dieſem präſenten Meſſias ein vorher gebildetes und, wie wir oben geſehen, mehr oder weniger unvollkommenes Meſſiasbewußtſein entgegenbrachten. Die Geſchichte antwortet. Die Unbefangenen und Beſcheidenen erkannten und anerkannten ſogleich bei dem erſten Zuſammentreffen in Jeſus den Chriſtus, d. h. den Meſſias (Joh. 1, 41. vgl. Matth. 16, 16.), und vervollſtändigten und corrigirten ſofort, wie es vernünftig iſt und ſoweit es nöthig war, das vorher gebildete Meſſiasbewußtſein nach dem vor ihnen ſtehenden Meſſias, die Gedanken nach der präſenten Wirklichkeit. Nun erſt offenbarte ſich ihnen der Sinn der meſſianiſchen Prophezieen vollſtändig; nun wußten ſie, wie Dieß und Jenes beſtimmt zu verſtehen ſei, wovon ſie vorher nur einen allgemeinen und unbeſtimmten Gedanken zu haben vermochten (z. B. Jeſ. 7, 14.). Nicht nur dieß, ſondern ſie fanden jetzt den Meſſias auch in ſolchen Aeußerungen des alten Teſtaments vorausverkündigt, die ſie vorher nicht als meſſianiſche erkannt hatten. Insbeſondere ſind es die Typen, welche jetzt verſtanden wurden (Melchiſedech, Iſaac, die Schlange in der Wüſte, das aus Aegypten geführte Iſrael ꝛc.). Kurz das ganze alte Teſtament erſchien jetzt als von Gott gegebene Verkündigung des Meſſias und meſſianiſchen Werkes. Daher die ſo oft wiederholte Formel: „Dieß iſt geſchehen, damit erfüllt würde ꝛc.“, und daher eine Interpretation der altteſtamentlichen Schriften, wegen der ſich die Apoſtel heute müſſen meiſtern laſſen von beſchränkten Menſchen, welche nicht im Stande ſind, die große Thatſache zu begreifen, daß es Ein und derſelbe Gott iſt, welcher ſich im alten wie im neuen Teſtamente offenbart, daß das alte Teſtament den künftigen, das neue den gegenwärtigen Chriſtus verkündigt. (Vgl. hierüber die Schriften der Alten, z. B. Tertull. adv. Marc.) Wie genau die Jünger ihr mitgebrachtes Meſſiasbewußtſein nach der gegenwärtigen Wirklichkeit vervollſtändigten und corrigirten, ſehen wir am deutlichſten aus dem Umſtande, daß ſie ihre (unrichtige) Vorſtellung von dem Königthume des Meſſias nicht eher ablegten, als bis Chriſtus auferſtanden und zum Vater heimgegangen war. Erſt jetzt konnten ſie genau wiſſen, was unter dem meſſianiſchen Königthume zu verſtehen ſei. Der Raum geſtattet nicht, auch iſt es nicht nöthig, im Einzelnen darzuthun, wie die Apoſtel nach dem Pfingſtfeſte den hingegangenen Jeſus und deſſen Werk in den Ereigniſſen und Worten des alten Teſtaments überall angedeutet und verkündigt ſahen. Man leſe nur beiſpielshalber die Reden des Apoſtels Petrus Apg. C. 2 u. 3; ſchon dieſes Wenige aus der apoſtoliſchen Predigt gibt genügenden Aufſchluß über den in Frage ſtehenden Punct. — Aber dieſe Unbefangenen und Beſcheidenen, welche nachher die Jünger des Herrn geworden ſind, waren, wie bekannt, die Minderzahl. Weitaus die meiſten Juden

hielten, hochmüthig und anmaßend, ihr Meſſiasbewußtſein in der Weiſe feſt, daß ſie es nicht nach der Wahrnehmung des wirklichen Meſſias vervollſtändigten und corrigirten, im Gegentheil letzterem, da er ſich nicht nach ihrem Meſſiasbilde bequemen und verändern, weder verkleinern noch vergrößern wollte, die Anerkennung verſagten und Verderben bereiteten. Da ſie aber nachher, nachdem der Gekreuzigte auferſtanden war und in der Kirche lebte und herrſchte, nicht mehr beſtreiten und ſich ſelbſt nicht mehr verbergen konnten, daß die meſſianiſchen Weiſſagungen des alten Teſtaments in Erfüllung gegangen, der altteſtamentliche Chriſtus erſchienen ſei: ſo glaubten ſie ihre Ehre wahren zu müſſen und zu können dadurch, daß ſie theils die altteſtamentlichen Offenbarungen verfälſchten, verdrehten, umdeuteten, theils allerhand Fabeln in Betreff des Meſſias in Umlauf brachten, wie daß derſelbe allerdings bereits erſchienen ſei (das beachte man. Die Juden wußten recht wohl, zu welcher Zeit der Meſſias erſcheinen müſſe, wußten alſo auch, daß er erſchienen ſei, nachdem es in Wahrheit geſchehen war), aber wegen der Laſterhaftigkeit des Volkes oder aus andern Gründen ſich irgendwo verborgen halte; oder daß zwei Zeitpuncte zu unterſcheiden ſeien, einer, wo der Meſſias hätte erſcheinen können, und ein anderer, wo er erſcheinen müſſe; jener ſei allerdings vergangen, dieſer aber liege in der Zukunft; oder daß der Meſſias zweimal erſcheine, das einemal in Niedrigkeit und Verborgenheit, das anderemal in Hohheit und Majeſtät, und daß jene Erſcheinung zwar ſtattgefunden, dieſe aber erſt zu erwarten ſei (dieſe zweite Erſcheinung des Meſſias erwarten die heutigen Juden, wenn ſie bei Gewittern die Fenſter öffnen) und Aehnliches. Etwas redlichere Rabbinen haben geradezu erklärt, es ſeien alle Zeitpuncte verſtrichen, wo man das Erſcheinen des Meſſias habe erwarten können, und mit Reſignation hinzugeſetzt, man könne nicht wiſſen, warum Gott nicht Wort gehalten. Andere wieder anders. Es kann kein Intereſſe haben, derartige Dichtungen eines böſen Gewiſſens vorzuführen (vgl. Calmet's oben cit. Dissertatio und Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudiſch-rabbiniſchen Judenthums. Bremen 1851. S. 432—450). Es wird kaum der Bemerkung bedürfen, daß durch dieſe neujüdiſche Behandlung des Meſſiasbewußtſeins die Wahrheit der chriſtlichen Ueberzeugung vom Meſſias auf's Glänzendſte beſtätigt werde. Außer den im Verlauf genannten und den patriſtiſchen Schriften, denen es, wie Just., Dial. c. Tryphone, Euseb., Demonstr. evang. u. v. a., eine Hauptaufgabe war, Chriſtum als den im alten Teſtament verheißenen Meſſias zu erweiſen, mögen noch angeführt werden; Huetius, V. T. cum N. parallel.; Jahn, Vaticinia de Messia — in dem Appendix ad hermeneut. general.; Broix, über d. Urſprung und die allmählige Entwicklung des Meſſianismus. Landsh. 1822; Herd, Erklärung der meſſian. Weiſſag. im A. B. I, 1. u. 2. (Weiſſag. im Pentat.) Regensb. 1838—45. Auch Beck, über die Entwickl. und Darſtellung der meſſian. Idee in den Schriften des A. B., Hannover 1835, mag erwähnt werden. Es iſt aber damit zu vergleichen die Kritik von Welte in der Tüb. theol. Quartalſchr. 1836. S. 289 ff. Beſonders iſt aufmerkſam zu machen auf Bade, Chriſtologie des A. T. Münſter 1850, eine zwar etwas weitläufig angelegte, aber ſorgfältig bearbeitete Schrift (bis jetzt ein Theil erſchienen, umfaſſend die meſſ. Weiſſag. der hiſtor. Bücher). [Mattes.]

Meſſiasreich, ſ. Reich Gottes.

Meßner nennt man hin und wieder den Küſter; weil es eines ſeiner wichtigſten Geſchäfte iſt, den Geiſtlichen vor, bei und nach der hl. Meſſe entweder perſönlich oder durch die unter ſeiner Aufſicht ſtehenden Miniſtranten zu bedienen. Mehr bei den Artikeln Küſter und Cuſtos.

Meßopfer, ſ. Meſſe und Abendmahl.

Meßſtiftungen (fundationes missarum) ſind feſte Vermächtniſſe an eine Kirche, aus deren Renten eine beſtimmte Anzahl hl. Meſſen für den Stifter oder nach deſſen frommer Meinung geleſen werden ſollen. Man unterſcheidet daher tägliche, wöchentliche, monatliche Stiftmeſſen und, wenn nur alljährlich wiederkehrend, ſog. Jahrtage

(ſ. d. A.). Wenn zur Perfolvirung ſolcher Stiftmeſſen ein eigener Geiſtlicher gehalten iſt, ſo hat die Stiftung den Charakter eines einfachen Beneficiums, doch muß eine ſolche Meßſtiftung, wenn ſie rechtlich als ein Beneficium (ſ. d. A.) gelten ſoll, vom Biſchofe auch wirklich zum Titel eines Kirchenamtes (ſ. d. A.) erhoben worden ſein. Dergleichen Meßſtiftungen ſind begreiflich, wie alle letztwilligen Vermächtniſſe, mit ſtrenger Gewiſſenhaftigkeit nach dem erklärten Willen der Fundatoren zu erfüllen; und nur aus den dringendſten Gründen können ſie vom Biſchofe umgewandelt oder reducirt werden (Conc. Trid. Sess. XXII. c. 6 und Sess. XXV. c. 4. De ref.). Die Ausnahmsfälle, welche zu einer Reduction oder Zahlverminderung ermächtigen, ſind auf jene äußerſten Fälle beſchränkt, wo widrigenfalls die nöthigſten und auf keine andere Weiſe zu deckenden Bedürfniſſe des Cultus, ſohin der ſeelſorgliche Fortbeſtand der Kirche ſelbſt, oder wo das nöthige Auskommen des für die Perfolvirung der betreffenden Stiftmeſſen angeſtellten Geiſtlichen, ohne daß eine andere Beihilfe möglich iſt, höchſt gefährdet wäre (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 4. 13. De ref.).

Meßſtipendien (missarum stipendia) ſind ihrer Natur nach ein bloßes Surrogat der Oblationen, welche in der früheſten Zeit der Kirche bei der gemeinſamen Feier der hl. Opferhandlung in Naturalien dargebracht, ſpäter aber in Geldgaben, gleichſam als perſönliches Opfer deſſen, für den die hl. Meſſe applicirt werden ſollte, verwandelt wurden (ſ. Oblationen und Stolgebühren). Daß die Meßſtipendien ſich nur auf die Intention des Prieſters (ſ. Meſſe), nicht auf das euchariſtiſche Opfer als ſolches beziehen, bedarf wohl nicht der Erinnerung. Es kann aber für Eine Meſſe auch nur Ein Stipendium angenommen werden, und daher kein Prieſter mehr Meßobligationen übernehmen, als er während einer beſtimmten Zeit zu erfüllen im Stande iſt. Der Betrag eines Meßſtipendiums richtet ſich nach örtlicher Gewohnheit oder wird vom Biſchof normirt. (Vgl. Bened. XIV. De synod. dioec. Lib. V. c. 8. 9). Vergl. dazu den Art. Kirchenvermögen.

Metapher, die Art des tropiſchen Ausdrucks, welche zur Anwendung kommt, wo das Bezeichnete mit dem, was das bezeichnende Wort eigentlich bedeutet, irgend eine Aehnlichkeit hat, ſo daß letzteres gebraucht werden kann, um jenes abzubilden; nach den alten Rethorikern: transfertur nomen aut verbum ex eo loco, in quo proprium est, in eum, in quo aut proprium deest, aut translatum proprio melius est; id facimus, aut quia necesse est, aut quia significantius est, aut quia decentius; Quintil. instt. 8. 6. Metaphora est de re propria ad rem non propriam verbi alicujus usurpata translatio; August. de mendacio c. 11. Die Metapher iſt neben Eigentlichem nur an einzelnen Theilen des Satzes (am Verbum, Object u. ſ. w.) und unterſcheidet ſich ſo von der Allegorie (ſ. d. A.), wo der Satz ganz bildlich gehalten iſt, daher Cicero: metaphora similitudinis est ad unum verbum contracta brevitas; Ariſtoteles beſtimmt den Unterſchied zwiſchen *εἰκών* (comparatio) und *μεταφορά* ſo: *ὅταν μὲν γὰρ εἴπῃ τὸν Ἀχιλλέα ὡς δὲ λέων ἐπόρουσεν, εἰκών ἐστι· ὅταν δὲ λέων ἐπόρουσε, μεταφορά*; vgl. Quintil. l. c. 8. 6, 8. — Die Metaphern theilen ſich in lexicologiſche und rhetoriſche; erſtere ſind durch den Sprachgebrauch eingeführte Beziehungen gewiſſer Wörter auf den Gegenſtand, bei denen, ob ſie gleich uneigentliche ſind, doch das Eigentliche und Uneigentliche der Bedeutung gar nicht mehr unterſchieden wird, ſo im Teutſchen die Wörter erwägen, vorſchreiben, Fehler, Loos u. v. a. oder die neuteſtamentlichen *ἁμαρτία*, etymol. jedes Abweichen, im chriſtl. moral. Sinne Sünde, *πρόσκομμα* (Anſtoß) Anlaß zur Sünde u. ſ. w., *παράβασις*, *ἄμωμος*, *εἰλικρινής*, *διώκω*, *τίκτω* u. a. Die rethoriſchen Metaphern beruhen auf abſichtlicher Combination (vgl. die aus Quintil. citirten Worte). Folgende mögen als die wichtigeren Arten der letztern Claſſe genannt werden. Das Bildliche liegt 1) im Verbum, dieſes iſt entweder intranſitiv: ſo Röm. 5, 21. 6. 12. *βασιλεύειν* von der Sünde, näher beſtimmt durch einen Caſus *δουλεύειν τῇ ἁμαρτίᾳ* zur Sünde, wie ein Sclave zum Gebieter ſich verhalten (Röm. 6, 6), mit Präpoſition *ζῆν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ* (Röm. 6, 2); oder tranſitiv: die Liebe baut, *οἰκοδο-*

μεῖ, das Wiſſen bläht auf, φυσιοῖ (1 Cor. 8, 1), mit Object, die Pfeile mit Blut berauſchen (Deut. 32, 42), den alten Menſchen ausziehen (Col. 3, 9), Chriſtum anziehen (Gal. 3, 27). 2) Im Nomen ſubſt. und zwar a) im Subject: jede Pflanze, die nicht mein himmliſcher Vater u. ſ. w. (Matth. 15, 13), das Waſſer, das ich gebe und (Joh. 4, 14) b) im Object: Milch gab ich euch zum Trinken (1 Cor. 3, 2), wer ſein Kreuz nicht auf ſich nimmt (Matth. 10, 38); c) im Prädicat: Benjamin iſt ein reißender Wolf (Gen. 49, 27), ihr ſeid das Salz der Erde, das Licht der Welt (Matth. 5, 13. 14), ich bin das Brod des Lebens (Joh. 6, 48); 3) im Nomen adject. die rebelliſchen Berge (Jerem. 50, 6.), die ſtolzen Blicke (Jeſ. 2, 11); in Chriſto eingewurzelt und gegründet (ἐῤῥιζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι, Col. 2, 7), der lebendige (ζῶσα) Weg (Hebr. 10, 20), du biſt weder kalt noch warm (Apoc. 3, 15). [König.]

Metaphraſtes, Simeon, griechiſcher Heiligenbiograph, wird von Einigen ſchon in das neunte, von den angeſehenſten katholiſchen Gelehrten, wie Leo Allatius, Bollandus, Pagi, Natalis Alexander und Andern in das zehnte, und von Caſimir Oudin, der zwiſchen einem Metaphraſtes sen. und Metaphraſtes jun. unterſcheidet, gar erſt in das zwölfte Jahrhundert geſetzt. Jene, die ihm das zehnte Jahrhundert anweiſen — wohl die wahrſcheinlichere Meinung — divergiren wieder über deſſen Geburts- und Todesjahr, ſowie über den Zeitpunct, wann Simeon ſeine Biographien zu ſchreiben begonnen habe. Pagi (in crit. Baron. IV, ad a. 975) läßt ihn noch über das J. 975 hinaus leben, nachdem er ihn um 913 den Anfang ſeines Werkes hatte machen laſſen. Metaphraſtes ſoll am Hofe zu Conſtantinopel hohe Würden bekleidet haben und bei Leo dem Weiſen und Conſtantin Porphyrogenitus in großem Anſehen geſtanden haben. Den Zunamen Metaphraſtes erhielt er davon, daß er die Leben der Heiligen metaphraſirte, d. h. umarbeitete und in neues Gewand kleidete, in der Abſicht, durch eine gefälligere und entſprechendere Form die Leſer anzuziehen, Irrthümer zu verbeſſern, und falſche und unwürdige Legenden zu verdrängen. Wie man ſieht, iſt alſo Metaphraſtes kein bloßer Sammler von Legenden und Heiligengeſchichten, der bloß hie und da zu den ſchon vorhandenen eine Bemerkung oder Berichtigung angebracht hätte; jedoch finden ſich in ſeinem Werke mehrere Leben der Heiligen, die er wegen ihrer Trefflichkeit einer Umarbeitung nicht unterwarf; andererſeits verfaßte er auch mehrere, die noch gar keinen Verfaſſer gefunden hatten, ſondern bloß auf mündlicher Tradition beruhten. Es iſt aber ſehr ſchwer, namentlich anzugeben, welche Biographien dem Metaphraſtes angehören, weil man auf ſeinen Namen viele geſchrieben hat, die ihm nicht eignen, und weil man ihn häufig als den Verfaſſer aller jener Legenden annahm, die keinen Author an der Stirne trugen. Leo Allatius ſchreibt dem Metaphraſtes von den vielen Hunderten Heiligengeſchichten, die den Namen des Metaphraſtes führen, 122 zu und ſpricht ihm andere 559 ab. Papebrock (Boll. t. I. Maji in Ephem. Graeco-Mosc. p. XL.) bemerkt, beinahe alle Heiligenleben des Metaphraſtes gehörten zu den Monaten September (damals Anfang des griechiſchen Jahres), October, November, December, wenige zum Januar, nur ein Paar zum Februar und März; von andern Monaten hat man aber doch auch einige, allein der ganze Heiligen-Jahrescurs der griechiſchen Kirche rührt nicht von Metaphraſtes her. Aus dem Morgenland kamen die metaphraſtiſchen Legenden auch in das Abendland und fanden in den Sammlungen des B. Lipomani von Verona, des Surius, der Bollandiſten u. A. Aufnahme. Da indeß die Quellen, die der Arbeit des Metaphraſtes zu Grunde liegen, bezüglich ihrer Glaubwürdigkeit ſehr von einander abweichen und, wie es ſcheint, er die zu ſeiner Arbeit nöthige Gabe der Critik in hinlänglichem Maße nicht beſaß, ſo mangelt freilich den metaphraſtiſchen Geſchichten eine claſſiſche Authorität und ſind ſie daher von den Bollandiſten nur mit Vorſicht aufgenommen worden, allein ſie verdienen keineswegs jene wegwerfende Geringſchätzung, womit man gewöhnlich von ihnen ſpricht. Im Uebrigen werden dem Simeon Metaphraſtes noch mehrere andere minder wichtige Schriften beigelegt, die jedoch größern-

theils einem jüngern Simeon angehören. S. Leo Allatius, diatriba de Simeonum scriptis; Psellii oratio panegyrica de Sim. Metaphr. bei Surius 27. Nov.; Bolland. in t. I. Januar. praef.; Pagi in crit. Baron. ad a. 902, 904, 913, 975; Nat. Alex. hist. Eccl. saec. IX u. X, c. III. art. XXXIII. [Schrödl.]

Metellus v. Tegernsee, s. Tegernsee.

Methodisten ist der Name einer weit verbreiteten Secte der anglicanischen Kirche, deren Entstehung in's Jahr 1729 fällt. Wir werden im nachstehenden Artikel den Ursprung, mit dessen Darstellung die Lebensbeschreibung der Häupter immer innig zusammenhängt, ferner die Lehre und Verfassung des Methodismus und endlich die weitere Ausbreitung behandeln. — Derjenige Mann, dem das tiefe Elend und die sittliche Verdorbenheit des englischen Volkes, die Verwahrlosung desselben von Seite der Geistlichkeit tief zu Herzen ging, ist John Wesley. Dieser Stifter der Methodistensecte ist am 1. Juni 1703 zu Epworth geboren. Aus den Feuerflammen des elterlichen Hauses kaum noch gerettet, erhielt er seine Elementarbildung zu Charterhouse. Als ein lebensfroher Jüngling bezog er 1725 die Universität Oxford. Auf den Rath seiner Mutter entschied er sich für Theologie. Das Lesen des Thomas von Kempis und die Anweisung zu einem hl. Leben von Tauler stimmten den Fröhlichen ernst, eine Stimmung, die durch sein ganzes Leben die herrschende blieb. „Ich habe beschlossen, sagt er, mein ganzes Leben, all meine Gedanken und Worte Gott zu weihen; denn ich sah sonnenklar, es gibt keinen Mittelweg.“ Deßhalb empfing er wöchentlich das Abendmahl und lag eifrig dem Gebete ob. In diesem Streben, im Geist und in der Wahrheit ein Christ zu werden, wurde er 1725 ordinirt. Nachdem er kurze Zeit die Stelle eines Vicars inne gehabt hatte, und von einer ansteckenden Krankheit genesen war, wurde er auf die schon früher begleitete Stelle eines Vorstehers am Lincoln Collegium zurückgerufen. Er hatte als solcher einen sehr gewählten Umgang und trug ohne Rücksicht auf die Sitte auffallend lange Haare, weil es der Schrift nicht entgegen sei und ihm so keine Kosten verursache. Carl Wesley, der spätere Sänger des Methodismus, stellte sich, als er um diese Zeit nach Oxford kam, mit einigen anderen Studenten ganz unter die Leitung des 6 Jahre ältern Bruders. Ein etwas späteres, in der Folge sehr thätiges und feuriges Mitglied dieser noch kleinen Verbindung ist Whitefield, der 1714 zu Gloceſter geboren ward. Dieser faule und eigensinnige Schenkwirthsknabe, der seiner Mutter das Geld aus der Tasche stahl, wurde als Jüngling durch das Lesen religiöser Schriften geordnet und nachdenklich. Als ihm mit 18 Jahren die Stelle eines Studentendieners möglich machte, Oxford zu besuchen, zog ihn ein geheimes Gefühl zu den damals wegen ihres Lebens schon Verspotteten hin. Diese lasen unter der Woche an 2 bis 3 Abenden griechische und lateinische Schriftsteller; des Sonntags aber beschäftigten sie sich mit religiösen Büchern. Noch vor dem Eintritt Whitefields hatte Morgan, einer der Verbündeten, einen Missethäter besucht, der seine Frau getödtet hatte und ihn sammt den Mitgefangenen, wie er meinte, nicht ohne Erfolg ermahnt und bekehrt. Dieß veranlaßte die kleine Schaar, ihre Besuche mit Erlaubniß des betreffenden Kaplans in den Gefängnissen und bei andern kranken, armen Personen, regelmäßig zu wiederholen, und die Verlassenen geistig und leiblich durch Trost und Belehrung, religiöse Bücher und Geld zu unterstützen. Die beiden Wesley beriethen ihren Vater. Dieser mahnte zur Klugheit, freute sich aber über das Unternehmen seiner Söhne. Jetzt ging das Bestreben der 15 Mitglieder bald dahin, unter Beibehaltung der Glaubensartikel der Anglicaner, ihrer Liturgie und Verfassung, ihr ascetisches Leben, das in zweimaligem wöchentlichem Fasten, in Betstunden, fleißigem Bibellesen und häufigem Communiciren bestand, auch außerhalb Oxford zu verbreiten. Sie behandelten in ihren frei vorgetragenen Reden mit Vorliebe die Themata über Erbsünde, das Verdienst des Erlösers, die Liebe und Barmherzigkeit Gottes, Wiedergeburt und Rechtfertigung, Gericht und Hölle. Das Ungewöhnliche erregte Aufsehen. Der Spott blieb nicht aus. Man nannte John Wesley den Vater des hl. Clubs und seine Gesellschaft Sacramentirer, Bibelfrömmler, Bibelmotten. Mit Beziehung auf ihre me-

thodiſch regelmäßige Lebensweiſe blieb ihnen unter Anſpielung auf eine ärztliche Schule dieſes Namens ſpäter der Name unſerer Ausſchrift. Aber weder Spott noch der Abfall mehrerer Geſinnungsgenoſſen konnte Wesley entmuthigen. Vielmehr gefiel ihm der Weg, auf dem er die Verirrten aller Orts zum Herrn bekehren wollte, ſo ſehr, daß keine Bitte ſeines Vaters ihn zur Uebernahme ſeines Amtes bewegen konnte. Der Umgang mit den Lauen, ſagt er, ſei ein tödtendes Gift für die Frömmigkeit. Dagegen übernahm er eine Miſſion nach America. Im October 1735 ſchiffte er ſich mit Carl, dem noch jungen Ingham und Carl Dellamotte ein. Auf der Seereiſe trieb Wesley ſeine Enthaltſamkeit ſo weit, daß ſeine Nahrung meiſtens in Brod beſtand und ſeine Lagerſtätte der Fußboden der Cajütte war. Für ſich und ſeine Gefährten entwarf er eine Tagesordnung, die früh 5 Uhr begann und ſpät des Nachts endete. Einige Zeit ward auf Erlernung der teutſchen Sprache verwendet, um mit den auf dem gleichen Schiffe befindlichen 26 Herrnhutern (ſ. d. A.) verkehren zu können, deren friedlicher, heiterer, frommer Charakter ihm beſonders gefiel. Anfangs des Jahres 1736 gelangte Wesley an ſeinen Beſtimmungsort, Savanna an. Dellamotte behielt er bei ſich, Carl dagegen ging mit Ingham nach Frederica. Allein die Miſſion fiel nicht nach Wunſch aus. Der noch jugendlich ſanatiſche Geiſt forderte durchgängig ſtrengen Gehorſam. In ihrer Unklugheit trugen beide Brüder dem Beſtehenden keine Rückſicht. Carl verhöhnte auf ſeinem Poſten die entzweiten Weiber auf eine Weiſe, daß ſie ihn gemeinſchaftlich haßten, John verlangte bei der Taufe das außer Brauch gekommene Untertauchen, drohte und vollzog alsbald Ausſchluß vom Abendmahl. Die erſten Familien erhoben ſich und ſtellten den Bedrängten vor eine Jury. Nach einem $^7/_4$jährigen Wirken unter den größten Entbehrungen und vielfach ungerechten Verfolgungen ſchrieb Wesley: „Mein Zweck nach America bleibt unerfüllt. Ich habe das Wort Gottes verkündet, wie ich gekonnt, nicht wie ich geſollt. Wer mich ſieht, muß bekennen, daß ich gerne ein Chriſt ſein möchte. Deßhalb ſind meine Wege nicht wie andere Wege, deßhalb bin ich zum Spott, zum Ziel des Tadels.“ Neben dieſer Selbſterhebung klagt er ſich ſelbſt über Glaubensſchwäche an, zufolge der er nicht zum Miſſionär tauge. Denn der könne Andere nicht bekehren, der ſelbſt der Bekehrung bedürfe, der in Gefahren noch denke, wie wenn das Wort der Schrift unwahr wäre. Dennoch dankt er Gott für die Reiſe nach Georgien, weil er daſelbſt gedemüthigt worden ſei und ſein Herz kennen gelernt habe. Wir erſehen, Wesley hatte den Willen und Stolz eines Reformators, aber noch nicht die Beſtimmtheit und Hartnäckigkeit eines Häretikers. Er folgte ſeinem Bruder, der bereits mit Depeſchen nach England abgereist war. — Whitefield hatte in Abweſenheit Wesleys deſſen Stelle verſehen. Dieſer Mann von glühender Phantaſie und leidenſchaftlichem Gemüth trieb die Abtödtung wo möglich noch weiter als Wesley. Er betete unter dem ſchwerſten Druck auf Leib und Seele, auf den Boden hingeſtreckt, ganze Tage und Nächte, bis ihm der Angſtſchweiß in ſchweren Tropfen vom Geſichte rollte, kleidete ſich höchſt dürftig, trug die Haare ungepudert, weil dieß einem Büßenden zieme. In der Faſtenzeit war ſeine Nahrung grobes Brod und dünner Thee ohne Zucker, ſo daß er vor Schwäche ſeine Treppe nur mehr hinaufkriechen konnte. „Mit der leiblichen Wiedergeneſung gefiel es dem Herrn, die ſchwere Bürde der Angſt hinwegzunehmen.“ Es ward ihm Freude und innerer Friede. Nachdem er in ſeiner Vaterſtadt vom Biſchofe Dr. Benſon ordinirt war, und durch ſeine Predigt nach der Ausſage Einzelner 15 Perſonen wahnſinnig gemacht hatte, kehrte er nach Oxford zurück, beſuchte die Gefangenen und führte die Aufſicht über die von den Methodiſten gegründeten Schulen. In ſeinem Vorhaben, zugleich ſeine Studien fortzuſetzen, hinderte ihn ein Ruf, nach London, Dummer in Hampshire und Briſtol zu kommen und zu predigen. Der Zulauf, den Gaſtprediger zu hören, war ungeheuer. Er wurde wegen ſeiner Lebendigkeit und Kraft mit einem Löwen verglichen. Indeß hatten einige Briefe von den Wesleys die Luſt in ihm erweckt, nach America zu reiſen. Wenige Stunden nach ſeiner Abfahrt gelangte Wesley in denſelben Hafen. Sobald er vom Vorgefallenen benachrichtigt war, befragte er die Bibel, — dieſes ſeltſame Orakel benützte Wesley

später noch häufig — durch zufällig aufgeschlagene Stellen. Allein Whitefield kümmerte sich um die nachgeschickte Abmahnung nicht. Verlassen wir auf einige Zeit Whitefield. Die Predigten des so eben Abgereisten hatten bereits den Neid der Geistlichkeit rege gemacht. Daher wurde Wesley in London nur noch ein zweimaliges Auftreten gestattet. Er begab sich nach Oxford. Auf der Reise dahin begleitete ihn der Herrnhuter Peter Böhler, durch dessen großen Einfluß in den Glaubensansichten der Wesley eine neue Epoche eingeleitet wurde, die durch einen nachherigen Besuch der Herrnhuter in Teutschland und Holland — auf der Reise ärgerte sich der freie Engländer über Nichts so sehr, als über die quälende teutsche Polizei — und die Bekanntschaft mit Zinzendorf zum Durchbruche kam. Die Brüder gelangten nämlich bald nachher zu der ächt lutherischen Ueberzeugung, daß der Glaube und seine Fülle jedesmal in Einem Augenblick gegeben werde. Bisher hielten die erstern fest, der Weg zum sichern Glauben und durch diesen zur freudigen Wiedergeburt gehe durch Beten, Fasten und andere Werke. Und doch hatte Wesley trotz aller Werke bis zur Stunde den ersehnten Glauben noch nicht, durch den wir nach einer spätern Aussage Wesley's allein selig werden können. Böhler sprach zu ihm: „Mein Bruder, mein Bruder, deine Philosophie muß erst ausgekocht werden.“ Dieß machte einen solchen Eindruck auf das ohnehin ängstliche Gemüth Wesleys, daß er, weil ihm jener Glaube noch mangle, nicht mehr predigen wollte. Als Böhler zu ihm sprach: predige den Glauben, bis Du ihn hast und erlangst Du ihn, so wirst Du ihn predigen, weil Du ihn hast, so gehorchte der sonst gar nicht gerne unterthänige Wesley. Er entwarf nach dem Rathe des Herrnhuters die ersten Fundamentalgesetze für die Methodisten in London, die sich über Aufnahme und Ausschluß, über die Zahl der Versammlungen und die Bekenntnisse in denselben verbreiten. Endlich wurde den beiden Brüdern die Freude und der Friede des allein beseligenden Glaubens. Der Augenblick der Begnadigung und Wiedergeburt erfolgte für John Wesley nach seiner Aussage am 29. Mai 1739 zu London in der Adlergate-Straße gegen ein Viertel vor neun Uhr. Trotz den gewaltigen Vorgängen im Innern wußte Wesley die Minute! Wirkte er vorher schon unklug, so wirkte er jetzt lächerlich. Auf den Straßen und in den Wirthshäusern wollte er Freunde und Tischgenossen, Knechte, Mägde und Wirthinnen bekehren. Einmal behauptete er im vollen Ernst, bei der Rückkehr von einer kleinen Fußreise habe ihn ein schweres Hagelwetter überfallen, weil er am Mittag desselben Tages seine Tischgenossen zu ermahnen vergessen. Die Lehre von einer schwärmerischen Gewißheit des Glaubens, die behauptete Macht, Wunder zu wirken und die Forderung der Wiedertaufe machte den Bischof, Gibson, auf die Brüder aufmerksam. Er sprach in aller Mäßigung zu John: „Wünschen Sie wirklich umfassend nützlich zu sein, so wenden Sie ihre Zeit und ihre Kraft nicht im Kampfe für oder wider Dinge auf, die noch bestritten werden können; fördern Sie wahre Heiligkeit und kämpfen Sie gegen offenbar anerkanntes Laster.“ Allein Wesley schenkte diesen schonenden Worten weniger Gehör, als dem fanatischen Gerede einiger für ihn begeisterten weiblichen Wesen. Indessen kehrte Whitefield aus America zurück, um sich zum Priester weihen zu lassen und Beiträge zur Gründung eines Waisenhauses zu sammeln. Die Colonisten in Savanna liebten ihn in demselben Grade, in welchem sie Wesley vordem haßten. Das Zusammenwirken dieser Häupter steigerte das Mißverhältniß der Secte zur herrschenden Kirche. Die bis nach Mitternacht dauernden Zusammenkünfte unter abwechselndem Gesang und Gebet führten an sich schon zu einer andächtigen Ueberspannung. Kam dazu noch die in aller Begeisterung gehaltene, durch das Weinen des Redners unterbrochene Predigt, so fehlte es nicht an plötzlichen Bekehrungen. Lautes Seufzen, Aechzen, Schluchzen, Körpererschütterungen, Zuckungen, convulsivische Bewegungen auf dem Boden stellten sich ein. Einmal, weil die Kirchen die Menge der Zuhörer nicht faßten, sodann aber auch, weil man ihnen die Kanzeln meistens versagte, predigte Whitefield zu Kingswood zum ersten Mal auf freiem Felde unter einem Zulauf von 14—20,000 Menschen. Wie er sein Publikum zu fesseln verstand, davon erzählt er selbst ein Beispiel: „Viele Zuhörer hatten sich auf eine

lange Mauer gesetzt, welche, wie gewöhnlich in Nordengland, von lockerem Gestein erbaut war. Mitten in der Predigt sank diese Mauer mit Allen, die sie trug. Und keiner schien zu erschrecken, kein Schrei ward gehört, wenige änderten nur ihre Stellung, sie saßen so ruhig am Boden wie vorher in der Höhe, und die Aufmerksamkeit ward keinen Augenblick unterbrochen.“ Ich glaube, Viele hätten ihm zugehört, sein Stampfen, Toben und Weinen mit angesehen, selbst wenn er in einer für das Volk unverständlichen Sprache gesprochen hätte. Wesley hatte über diesen Schritt anfänglich Bedenken; aber es beruhigte ihn bald der Gedanke, daß der Herr auch vom Berge aus gepredigt habe. Unschicklich, sagt er später, sei es nicht. In der St. Paulskirche lasse sich von Unschicklichkeit sprechen; denn dort schlafe, flüstere oder gaffe ein großer Theil der Versammlung und achte mit keiner Silbe auf das, was der Prediger spreche. Sie wählten jetzt als umherreisende Prediger besonders solche Plätze, die entweder der Wohnort eines verwahrlosten Volkes oder die Sammelstätte sinnlicher Ausschweifungen waren, z. B. Kingwood, Moorfields und Kennigton-Common bei London. Whitefield hatte während seiner kurzen Anwesenheit besonders zu Bristol und Wesley zu London gewirkt. Als ersterer vor seiner Abreise nach America zum Zweck der Sammlung auch noch in London Armenpredigten halten wollte, ersetzte ihn Wesley zu Bristol. Hier angekommen, predigte er: „wer nicht bestimmt wisse, daß seine Sünde ihm vergeben sei, der stehe unter dem Fluche und Zorne Gottes.“ Alsbald stellten sich Krämpfe ein, die sich bei Einzelnen bis zur Raserei steigerten. Alberti führt in seinen Briefen eine Menge Beispiele an, die den merkwürdigen Zusammenhang von Leib und Seele, aber auch Wesleys Blindheit und Leichtgläubigkeit bezeugen. Wir erwähnen statt vieler nur eines Falles. Wesley kam auf einer Reise nach Epworth und predigte in seinem Geburtsort über dem Grabe seines Vaters. Die bekannten Zeichen stellten sich alsbald ein und äußerten sich an einer großen Menge. Die Feinde Wesleys rafften einen Wagen voll solcher Leute zusammen und führten sie vor den Richter. Auf die Frage nach dem Vergehen antwortete einer: Ei! sie wollen besser sein als wir und dann beten sie von Morgen bis Abend. Haben sie sonst nichts begangen, fragte der Richter weiter? Ja Herr, antwortete ein alter Mann, sie haben auch mein Weib bekehrt. Vordem hatte sie eine Zunge wie wenige, jetzt ist sie so still wie ein Lamm. Bringt sie zurück, rief der Richter, und lasset sie alle bösen Weiber der Stadt bekehren. Er erklärte diese Zustände für die Vorboten der Bekehrung, für außerordentliche Zeichen der göttlichen Gnade, für Wehen der Wiedergeburt, durch die der Herr die Sache Wesleys fördere oder auch für die Krisis, und besonders unwillkürliches Lachen für Wirkungen Satans, dem auf den Körper des Menschen ein Einfluß gestattet sei und der dadurch die Wirklichwerdung des Reiches Gottes verhindern wolle. Den Rasenden eilte Wesley durch sein Gebet zu Hilfe, was ihn glauben machte, er vermöge Teufel auszutreiben. Wenn er in ruhigerem Alter diese Zustände auch nicht mehr so wünschte, er blieb bei der Ansicht, Gott habe durch solch wunderbare Zeichen der Wahrheit seiner Lehre bei ungläubigen Menschen Eingang verschaffen wollen. Er bestärkte die Seinen und die Seinen bestärkten ihn in einem gefährlichen Irrthum. Wir nennen es einen Irrthum, weil Wesley den Zusammenhang von Körper und Geist übersah, der bei körperlich nervenschwachen und reizbaren, bei geistig phantastischen, unwissenden, durch Laster herabgekommenen und gedrückten Menschen solche Zustände natürlich erklären läßt. Es fehlte hier bloß die Begeisterung eines methodistischen Höllenpredigers. Aber gefährlich nannten wir jenen Irrthum und dazu für Wesleys Sache selbst, sofern er diejenigen, welche sich des Durchbruchs nicht erfreuten, sich abgeneigt machte oder auch bis zur Verzweiflung ängstigte; die Glücklichern aber mit Stolz auf die Andern herabsehen ließ, oder, wenn sie wiedergeboren in die alten Sünden zurückfielen, möglicherweise dem sittenlosesten Wandel überantwortete. Endlich will ich gerne glauben, anfänglich waren die Befallenen und die Zuschauer Getäuschte; aber wie nahe lag Verstellung, Heuchelei und Betrug. Doch müssen wir zur Entschuldigung gestehen, die schwärmerischen Häupter konnten um so weniger zu

einem richtigen Gedanken von ihrer Sache gelangen, als sie unter einem verwahrlosten, rohen, sittlich gesunkenen Volke außerordentlich viel wirkten, wirkliche Bekehrungen von Säufern und Sündern aller Art sich zeigten. Ein gewisses Stadium der Sittenlosigkeit braucht außerordentliche Weckungsmittel. Die Wesley erblickten in der gelungenen Erweckung ein Zeichen ihrer Berufung von Gott. „Sein Wille, sprachen sie, soll geschehen." — Das anfänglich so freundliche Verhältniß zu den Herrnhutern erlitt aber bald eine Störung. Der Herrnhuter Molther, der einige Zeit die Aufsicht über die Brüdergemeinde Londons führte, wagte es, zu sagen, „die äußern Zeichen der göttlichen Gnade" seien die Folgen einer überreizten Phantasie. Diese Lehre hatte natürlich den Beifall derer, die die Wehen der Bekehrung noch gar nicht erlebt oder nach der Wiedergeburt in den alten Sünden geblieben waren. Der völlige Zwiespalt erfolgte 1740. Die Gründe sind äußere und innere. Weder der Geist Zinzendorfs, noch der Wesleys ertrug eine untergeordnete Stellung. Sodann lehrten die Herrnhuter, daß demjenigen der wahre Glauben fehle, der noch im Mindesten zweifle; daß ein solcher sich aller Gnadenmittel, der Lesung und Anhörung des Wortes Gottes, des Gebets und Abendmahls enthalten müsse: denn so lange der Zweifel andauere, sei all dieß nicht bloß unnütz, sondern tödtendes Gift. Das Neue Testament kenne nur Ein Gebot, — den Glauben. Das Gesetz gehe die Christen nichts an, diese hätten sich nicht selbst zu verläugnen, sondern bloß ruhig auf den Herrn zu warten. Wesley verwarf diese Lehre Luthers als eine unwahre und verwerfliche. Er berief sich in seinen Wiederlegungen und Ermahnungen auf deutliche Stellen der Schrift. Aber ein Theil der Glieder hatte für seine Worte keinen Sinn, weil es ihrem Fleische und ihrer Bequemlichkeit zusagte, anders zu glauben. Wenn Wesley hierin Recht hatte, so vertheidigte er in einem zweiten innern Grund zur Trennung eine überspannte Ansicht. Die evangelische Vollkommenheit der Wiedergebornen sei ein Zustand, in welchem alle unordentlichen Regungen der Seele, jede unwillkürliche, zum Bösen reizende Bewegung derselben sich verloren habe. Die Herrnhuter leugneten dieß, nur verfielen sie in Vertheidigung ihres positiven Begriffs „von zwei Herzen im Wiedergebornen" gleichfalls einem Irrthum. Die Häupter zu beiden Seiten behaupteten starr und hartnäckig das Wahre zu haben und beriefen sich dafür je auf die von ihnen gemachten Erfahrungen, als ob diese, weil sie dieselben gemacht, wahr sein müßten. Die Wesley erkannten, wenn nicht Alles verloren gehen solle, müsse völlige Trennung erfolgen. Carl klagte, von zehn haben neun Schiffbruch gelitten. John Wesley machte den Bruch zuerst öffentlich bekannt und die Welt hatte die Freude zu sehen, wie sich diese Männer gegenseitig nicht die ehrenvollsten Titel beilegten. Aber der berührte Streitpunct führte auch zu einem Mißverhältniß mit Whitefield. Dieser war mit reichlichen Gaben nach America abgereist, — nach einer Predigt zu London soll er 52 Pfund gesammelt haben — während Wesley den Bau einiger Versammlungshäuser zu Kingswood und Newcastle begann, um beim Gottesdienste von feindlich Gesinnten nicht immer gestört zu werden. Whitefield huldigte der schroffen Vorherbestimmungs-Lehre Calvins. In dieser Lehre scheint er durch theologische Schriften, die er auf der Reise las, bestärkt worden zu sein. In einem Tone, der das Gegentheil von Demuth athmet, schrieb er an Wesley: „Ich ermahne Dich in Demuth, nicht länger zu widerstehen, da Du selbst bekennst, Du habest das Zeugniß des Geistes nicht in Dir. Meine Lehre habe ich von Christus und seinen Aposteln; Gott selbst hat sie mir verkündet." Whitefield hatte in Bristol großen Anhang. Ein Lehrer der Schule zu Kingswood, Cannick, trat auf seine Seite. Er schrieb an Whitefield: „Ich bin in Mitte einer Pest, komme eilends." Wesley ließ eine gegen Whitefield gehaltene Predigt drucken, in der er mit viel Klarheit die Allgemeinheit der Gnade in Christo und die Möglichkeit einer Vollkommenheit auch in diesem Leben aus vielen Stellen der Schrift zu beweisen sucht. Cannick aber, als er von seinem Schreiben Kenntniß erhielt, stellte es in der Versammlung als Verbrechen hin und schloß ihn sammt seinem Anhange aus. Dafür

veröffentlichte Whitefield: „Wesley hätte über seinen Glauben durchs Loos entscheiden lassen.“ Er hatte wirklich auch darüber gelooſt, ob er wider die calvinistische Lehre von der Gnadenwahl schreiben solle oder nicht. Der Abschluß des Ganzen ist, die Vereinigung mit den Herrnhutern mißlang und die Eine Secte der Methodisten spaltete sich in Sectchen, in calvinistische oder whitefieldianische und wesleyanische Methodisten. Die Aussöhnung zwischen Whitefield und Wesley in der Zukunft ward dadurch möglich, daß der Erstere da und dort gerne predigte, ohne dadurch die Stiftung eines bestimmten Vereins mit distinquirtem Glauben zu beabsichtigen und dessen Haupt werden zu wollen. — Zu den Streitigkeiten im eigenen Lager gesellten sich Verfolgungen von Außen. Wesley war pietistisch gläubig. In allen Begegnissen sah er die Mithilfe guter oder böser Engel. Wenn er auf einer Reise Regen vor sich sah, und sein Ziel erreichte, bevor es zu regnen anfing, so sah er darin den Schutz Gottes. Ebenso wenn es zu heiß war, während er im Freien predigte, schickte Gott auf seine Bitte eine Wolke, und wenn zu kalt, Sonnenschein. Durch die Kraft des Glaubens und Gebets wollte er sich von einem hartnäckigen Fieber plötzlich befreit, einen mit dem Tode Ringenden ins Leben zurückgerufen und sein auf der Reise erkranktes Pferd geheilt haben. Dieß und Aehnliches füllte seine Journale und erwarb ihm dafür den Titel eines Heuchlers, Betrügers, Papisten und Jesuiten. Der wahre Wesley, sagte man, sei todt, er, ein Quäker oder Wiedertäufer suche unter dessen Namen das Volk zu betrügen. Er werbe für Spanien und den Prätendenten. Von der Menge der Beschimpfungen und Lügen blieb immer etwas hängen. Es steigerte die feindselige Gesinnung gegen die Wesley und ihre Gesellschaften. In einzelnen Gemeinden fielen Aufstände vor, in denen die Methodisten theilweise schonungslos mißhandelt, ihre Wohnungen geplündert, ihre Versammlungshäuser niedergerissen und abgedeckt wurden. War Wesley in der Nähe, so eilte er an den Ort der Gefahr, um durch seine Persönlichkeit und seinen Muth den Aufstand zu beschwichtigen. Sein offenes ruhiges Auftreten flößte oftmals Achtung und Ehrfurcht ein. Aber in einem derartigen Falle mußte er nach vielfacher Mißhandlung die Worte hören: „Kreuzigt den Hund, kreuzigt ihn.“ Der Pöbel war wüthend, weil die Methodisten die Unmäßigkeit und das Schwören verboten. Er verlangte in seiner Wuth, daß man alle Methodisten aufknüpfe. Viele unter ihnen, besonders die Prediger wurden geworben. Die örtlichen Behörden ließen Alles geschehen und ein Theil der Geistlichkeit begünstigte das, was geschah, oder sah es doch gern. Aber bei all diesen Verfolgungen verlor Wesley den Muth nicht. Er war gewiß, daß er Gutes wirke und daß deßhalb Gottes Geist mit ihm sei. Und wirklich verminderte diese Prüfungszeit die Zahl seiner Anhänger nicht. Bei den Gutgesinnten erwarb es ihm und seinem Anhange Theilnahme und Mitleid. — Wir gehen jetzt zu der Verfassung und Glaubenslehre der Methodisten über. Nach der Trennung von Zinzendorf und Whitefield stand Wesley als einziges Haupt seiner Gesellschaft da, neben ihm sein Bruder Carl. Außer den genannten Versammlungshäusern hatte er solche auch zu London und Bristol. Um die Baukosten des letzteren zu decken, gerieth er auf eine Einrichtung, die ihn in ihrer weitern Entwicklung in beständigem Rapport mit dem Sittenzustand seiner Gläubigen erhielt. Nur war dabei wegen Verdächtigung und verläumderischer Denunciation große Klugheit nothwendig. Einzelne Männer übernahmen es, bei einer bestimmten Abtheilung die wöchentlichen Beiträge zu sammeln. Aber diese Vorsteher erhielten zugleich die Macht, die ihnen zugetheilten Glieder zu ermahnen, zu belehren und zu tadeln. Sie beriethen sich alsdann wieder mit dem betreffenden Geistlichen, sowohl über die leiblich Kranken, als über die Irrenden und Gefallenen. Als aber die wöchentlichen Besuche wegen der Vermehrung beschwerlich, bei einzelnen Gliedern, wie bei Dienstboten unter einer andersgläubigen Herrschaft unthunlich wurden, so kamen die einzelnen Abtheilungen nach der Anordnung Wesleys einmal wöchentlich zu gleicher Berathung und Belehrung zusammen. Erwies sich der Ausschluß eines Gliedes als nothwendig, so ward ihm dieses erklärt und für dasselbe

gebetet. Auf diese Einrichtung wie auf die Anstellung der Wanderprediger hatten Wesley Zeit und Umstände geführt. Er erklärt, Niemand dürfe ihn wegen dieser Predigtart tadeln, am wenigsten die, welche ihn dazu gezwungen hätten. Aber ein weiterer, sehr wichtiger Punct ist das, die ersten Gehilfen Wesleys waren durchgängig Ordinirte. Er wünschte nur solche, aber er fand sie nicht. Da die Wiedergebornen Gotteszeugniß und Siegel, des Erlösers Gnade und die Gemeinschaft des hl. Geistes gewonnen hatten, so überwand Wesley nach einigem Wiederstreben die Besorgniß nachtheiliger Folgen, Freiwillige als Laienpriester zuzulassen, die ihm als Söhne in Ausbreitung des Evangeliums dienten. Einem Freunde antwortete er: „ich gestattete sie, aber ich ernannte sie nicht.“ Wesley gestattete sie, weil sie ihm nothwendig waren, wenn seine Gemeinde nicht wieder zerfallen sollte; aber er ernannte sie nicht, denn er ahnte auch recht gut das möglich Gefährliche. Er sah voraus, daß bei einer größern Ausbreitung auch Schurken, Unwissende und Wahnsinnige sich eindringen und nach erfolgtem Durchbruch sich für berufen halten konnten. Das gegebene Aergerniß fiel dann durchgängig auf die ganze Secte und die Sache Wesleys zurück und wurde von seinen Feinden ausgebeutet. Alle angeführten Fälle traten ein. Ein durchaus unsittlicher, ausschweifender Mensch mußte schleunig suspendirt und nach der Constatirung seines Wandels entfernt werden. Ein anderer junger Bursche bat um die Licenz zu predigen. Auf die Frage, ob er lesen könne, antwortete er, „die Mutter liest, ich erkläre.“ Endlich der Glaube an äußere Zeichen führte einige Diener des von Wesley zu stiftenden Reiches zu Narrheiten und Tollheiten. Sie wollten Blinde heilen und wenn ihr Gebet nichts fruchtete, so fehlte es den Unglücklichen am Glauben. Daß es ihnen im Kopfe fehle, daran dachte keiner. Einige prophezeiten, mit dem 28. Februar des begonnenen Jahres nahe das Ende der Welt; sie aber würden nicht sterben. An der Spitze dieser stand Marfield, der auf Bitten Wesleys ordinirt worden war. Dieß ist die Frucht des von Wesley ausgestreuten Samens, mag sich die Partei des Sämanns sträuben wie sie will. Indeß müssen wir zur Rechtfertigung Wesleys gestehen, daß er solche Verirrungen, so viel in seinen Kräften lag, abzuschneiden suchte. Darüber bis jetzt nur Folgendes. Er forderte von denen, die er zuließ, als unerläßliche Eigenschaft, Eifer für das begonnene Werk empfahl ihm eifriges Lesen und im Vortrag eine populäre Sprache. Er stellte ihnen vor, das von ihnen gewählte Leben sei ein Leben der Armuth, Anstrengung und Entbehrung. Diese Belehrung enthält im höchsten Grade Wahrheit; denn von einem Einkommen war anfänglich keine Rede; sie erhielten, wo sie hinkamen, von den Ihrigen Obdach und Nahrung. Erst später wurde ihnen und ihren Frauen einige Unterstützung gereicht und besonders für die Söhne dieser Reiseprediger zu Kingswood eine Schule gestiftet, um durch sie die Stelle der abwesenden Väter zu ersetzen. Dieses mit vielen Bedienstete versehene und darum kostspielige Institut machte aber nicht die besten Fortschritte. Mir scheint, Wesley konnte sich zu wenig in das Leben der Kinderwelt hineinversetzen. Er forderte von der Zeit der Fröhlichkeit Ernst und Düsterkeit, verbot alle Spiele und erzwang durch künstliche Veranstaltung die Wehen der Wiedergebornen, ohne kurze Zeit nachher wiedergeborne Schüler zu treffen. Dagegen hatte er unter seinen Wanderpredigern, wenn auch wenig gebildete, doch durchgängig sehr eifrige Männer. Es waren Zimmer- und Bäckergesellen, die entweder nach einem sinnlichen und sündhaften oder sonst außergewöhnlichen und verhängnißvollen Jugendleben in Folge des Durchbruchs den verlorenen Frieden und die Ruhe des Herzens gefunden zu haben wähnten und jetzt keinen Wunsch mehr hatten, als unter Wesley's Leitung Christum zu bekennen. Leiden, Gefahr, Entbehrung aller Art waren für sie kein Entmuthigungs-, sondern Reizmittel zu erneuter Thätigkeit. Daher läßt sich nicht läugnen, daß sie in der Folge sehr viel zur Vermehrung beitrugen. Erwähnung verdienen John Pawson, Alexander Mather, Thomas Olivers, der als Knabe das Zeugniß hatte, im Gebiete Walles sei seit Jahren kein so gottloser Bube gesehen worden, wie er; ferner John Haime, der, wie er meinte, 20 Jahre vom

Satan geplagt wurde und nachmals den Methodismus unter den Soldaten verbreitete, der etwas spätere Fletcher, Grimshaw und der eben so kenntnißreiche als eifrige Dr. Thomas Coke. Allein ein Schritt forderte den andern. Einige Laienpriester stellten an Wesley mehrmals die Bitte, sie zu ordiniren. Er verweigerte es, da dieß nach der Kirchenordnung nur Bischöfe thun könnten. Und doch, wer sollte es glauben, bat er wenige Jahre später nicht bloß einen Griechen, der sich Erasmus nannte und den Titel eines Bischofs von Arcadien beilegte, ohne daß man wußte, ob er das wirklich war, für was er sich ausgab, um die Ordination einiger Laienpriester. Ja, was noch mehr ist, er beging den Mißgriff, als es America an einem Bischof fehlte, der ordinirte, und an Priestern, die tauften und das Abendmahl spendeten, Dr. Coke mit bischöflicher Gewalt zu bekleiden. Ebenso ordinirte er zwei Priester. Ueber diesen Schritt befragt, wollte er zur Ueberzeugung gelangt sein, es bestehe zwischen Presbytern und Bischöfen kein Unterschied. Mochte Wesley darüber denken, wie er wollte, es war dieß eine Thatsache, die neben andern ganz besonders die Gesellschaft der Methodisten für eine besondere Secte erklärte. Seinen Feinden aber bot sie in sofern Gelegenheit zu Angriffen, als er seine Mitglieder stets in Worten ermahnte, aus der herrschenden Kirche nicht auszutreten, und auch öffentlich seine Verbindung mit der Hochkirche behauptete. Sie fanden in den Worten und Thaten Wesley's einen Widerspruch. Ich löse mir den Widerspruch durch Wesley's reformatorischen Fanatismus, der ihn hoffen ließ, sein Geist werde auf die ganze Kirche übergehen und er dann nicht als Gründer einer verachteten Secte, sondern als Reformator eines sittenlosen, gesunkenen Volkes erscheinen; ob der Verlauf ihn zu solchem nöthige, wodurch der Bruch mit der Kirche wenigstens ein factischer wurde, daran dachte Wesley nicht. Noch bevor Wesley die Grundlage seiner Verfassung bis in die so eben angegebenen Consequenzen ausgeführt hatte, ordnete er alljährige Zusammenkünfte an. Der Ort, die Zeit, die nöthige Zahl der Mitglieder zu Fassung von Beschlüssen, der ganze Geschäftskreis der Conferenzen als höchster Behörde wurde von Wesley später noch näher bestimmt. Auf der ersten, gehalten 1744, erschien Wesley, sein Bruder, vier seiner geistlichen Mitarbeiter und eben so viele Laienpriester. Die Angelegenheiten der Gesellschaft, ihr Fortgang und ihre Bedürfnisse wurden besprochen und berathen. Aber der Hauptpunct war, was und wie ist zu lehren, und was zu thun? Wir führen der Ordnung wegen die Verfassungspuncte weiter. Ueber Aufnahme und Ausstoßung (Bann) hatte Wesley schon vor der Conferenz Bestimmungen erlassen. Um Mitglied zu werden, war die einzige Bedingung, das Verlangen, der Gerechtigkeit Gottes zu entgehen und von der Sünde erlöst zu werden. Im Uebrigen konnte der Betreffende jeder Kirche oder Secte angehören. Es wurde nicht gefordert, seiner Kirche zu entsagen und ein bestimmtes Glaubensbekenntniß statt des früheren anzuerkennen. Deßhalb annehmen wollen, Wesley sei in Glaubenssachen indifferent gewesen, dagegen spricht außerordentlich Vieles. Vielmehr, indem er sich dadurch wesentlich von sonstigen Sectenhäuptlingen und ihrem Hasse gegen die herrschende Kirche unterschied, machte er zahlreiche Eintritte in seine Genossenschaft möglich. Dabei hatte er die Hoffnung, wenn der Eingetretene Mitglied bleibe, werde der durch die gute Sache gebotene Sauerteig das Unedle ausscheiden und die Menschen nach seinem Geiste formen. Denn wer in der Gesellschaft verbleiben wollte, der mußte nach einer weitern Bestimmung das geforderte Verlangen durch Unterlassung böser und Verrichtung guter Werke bethätigen. Ueber die erstern gibt Wesley ein langes Sündenregister, die zweiten fassen sich in Almosen, Fasten, Kirchenbußen, Lesung der Schrift und Empfang der Sacramente zusammen. Mit dem Uebertreter dieser Vorschriften trug man Geduld. Fruchtete die Ermahnung nicht, so war für ihn unter den Frommen kein Platz mehr zu finden. Aber wie außer so in der Conferenz behauptete Wesley die vollkommenste Oberherrschaft. Das ganze Werk kannte ihn als den Herrn. Macht und Herrschaft über die Laien und Priester war das Verlangen seiner Seele.

Daher ward durch ihn weiter bestimmt, die Mitglieder sollten sich bloß unter einander heirathen, sich jeden Tanzes, Schau- und Kartenspiels enthalten und sich einer einfachen Kleidung ohne jeden Schmuck bedienen. Wesley mußte in seinen alten Tagen die Erfahrung machen, daß vor Allem das weibliche Geschlecht zur Haltung dieses Gebotes nicht geschaffen sei. Ebenso sollten sie keinen Reichthum sammeln, sondern ihren Kindern bloß so viel sichern, als nöthig ist, um bei redlichem Fleiße zu leben. Wesley hatte erkannt, daß Stolz, Eitelkeit und Reichthum entweder Laster sind oder zu Lastern führen. Wenn wir daher seinen practischen Sinn und Tact an diesem Orte rühmen, so verdient er diese Anerkennung darum sicher nicht, daß er die männlichen und weiblichen, die verheiratheten und ehelosen Glieder wöchentlich einmal sich versammeln ließ, um sich bis in's Einzelne gehende, auf Gelüste und Versuchungen ausgedehnte öffentliche Bekenntnisse gegenseitig abzulegen. Dieß die Folge, wenn man jede Fortentwicklung in der Kirche läugnet und ohne Rücksicht auf ganz andere Verhältnisse an die Praxis der alten Kirche anknüpfen will. Ein Gleiches gilt von den Nachtwachen, die unter Gesang und Gebet bis zum Morgen währten. Rücksichtlich der Versammlungshäuser wußte Wesley die von der Armuth gebotene Einfachheit als Grundriß darzustellen. Während des Gottesdienstes wurde eine kürzere Liturgie gebraucht, als in der anglicanischen Kirche (s. den Art. Hochkirche). Mit der Erklärung der Evangelien wechselte Gesang, welchen die Biographen als einen schönen rühmen. Dieses Prädicat ist wohl im Unterschied zum Gesang der herrschenden Kirche gebraucht. Die zu dem Zweck veranstaltete Sammlung enthält meistens von Carl Wesley gefertigte Lieder. Endlich, damit den reisenden Priestern ihr Wirkungskreis genau bestimmt werden konnte, wurden die Länder, welche Bekenner zählten, in Bezirke eingetheilt. Im Jahr 1749 gab es in England bereits zwanzig, in Walles und Schottland je zwei, in Irland sieben. Jeder Bezirk hatte eine Anzahl von Priestern mit einem Oberaufseher; mehrere Bezirke bildeten einen District. Diese Priester wurden später erst nach einer dreifachen Prüfung aufgenommen; die erste betraf die theologischen Kenntnisse, die zweite die Gabe der Rede, die dritte die Gründe, aus welchen sie sich von Gott zu dem Werke berufen glaubten. Hier hatte es großes Gewicht, wenn einer Früchte seines Wirkens aufweisen konnte. Nach dieser Prüfung wurde er zum Zweck kürzerer oder längerer Probezeit aufgenommen. In Allweg verlangte Wesley von seinen Gehilfen strengen Gehorsam. Er wählte die Bücher für ihr Studium, und ohne seine Genehmigung durfte keiner seine Herzensergießungen drucken lassen. Seine Bücher, deren Ertrag er für den Verein verwendete, hatten sie auf ihren Reisen abzusetzen, aber jeder andere Handel war streng untersagt. Keiner durfte länger als ein Jahr, höchstens zwei denselben Bezirk bereisen. Wesley wollte durch die Neuheit des Predigers die Aufmerksamkeit der Zuhörer sichern und seine Diener vor der Bequemlichkeit und Trägheit eines fixen Sitzes bewahren. Unter der Woche hatten sie zwei, am Sonntag drei freie Herzensvorträge zu halten; früh 5 Uhr begann der erste; denn das frühe Aufstehen, sagt Wesley, erhalte die Kraft der Augen, bewahre vor Trübsinn und Niedergeschlagenheit und stärke die Nerven. Aber bei Feststellung der Zeit, in der gepredigt werden sollte, stellte er sich wahrscheinlich die Frage, wann wird in den andern Kirchen nicht gepredigt, und wann ist dem Publicum der Besuch am leichtesten möglich. — Was die Lehrsätze Wesley's betrifft, so geben wir diese in sofern nicht weitläufig, als er mit den 39 Artikeln der anglicanischen Kirche (s. Hochkirche) bis auf Weniges übereinstimmte. Nach Angabe der ursprünglichen Unschuld, des Sündenfalls, der nothwendigen Wiedergeburt in Christo, sagt er, diese erfolge plötzlich. Sie stelle das Ebenbild Gottes in uns wieder her, während die Rechtfertigung das äußere Verhältniß zu Gott wieder ändert. Die Folgen sind Freude und Friede Gottes. Aber ohne Glaube und Reue wird Niemand gerechtfertigt. Jener ist die Kraft, welche der Allmächtige hervorruft, um den zu sehen, der unsichtbar ist, und die er denen ertheilt, die bisher zur ewigen Verdammniß reif

waren. Er ist das Werk freier Gnade; kein Verdienst, keine Würdigkeit von Seite des Menschen geht vorher; er umfaßt aber zugleich das sichere und feste Vertrauen des Gläubigen, daß Christus für seine Sünden gestorben sei. Jeder, der diesen Glauben und diese Reue habe, den rechtfertigt Gott und gibt ihm auch ein Zeugniß durch den hl. Geist, daß er ein Kind Gottes sei. Dieß führte zu der Lehre von der vollen Zuversicht, die das Vorrecht Einzelner, und von der zweifel- und furchtlosen Gewißheit des göttlichen Wohlgefallens, die das allgemeine Vorrecht jedes Christen ist, der Gott fürchtet und nach Gerechtigkeit strebt. Daran reiht sich sein oben gegebener Begriff von der christlichen Vollkommenheit. Dem Satan schrieb er viele Anfälle zu, z. B. Krankheit, Erdbeben, Epilepsie, Wahnsinn u. s. w. Das Weltgericht daure wegen der Verherrlichung Gottes nothwendig mehrere Jahrtausende. Auch die Thiere erlangen Befreiung. Und wie, fragt er, wenn es dem allwissenden, allgütigen Schöpfer gefiele, sie höher auf der Stufenleiter der Wesen zu stellen? Wenn es ihm gefiele, uns zu Engeln und sie zu Menschen zu erheben? Wie wenig Ernst es Wesley mit seiner Glaubenstoleranz war, liegt in der Schlußbemerkung: Weder ein Heide, noch ein Papist, noch ein Angehöriger der Kirche von England könne den Herrn sehen, wenn er sterbe, ehe er Wesley's Glauben habe und dann geheiligt werde; der Ungläubige hat nichts zu erwarten als die Hölle. Wir berühren hier nur noch eines dogmatischen Streitpunctes, den Wesley auf einer andern Conferenz berührt und in Folge dessen er einen großen Theil seiner Gehilfen verlor. Da Wesley trotz seiner Opposition gegen die Herrnhuter lehrte, die göttliche Begnadigung knüpfe nicht an das an, wodurch sich der Mensch als gehorsam gegen Gott erweise, vielmehr der Glaube allein sei es, der den Menschen rechtfertige, so stellt sich seine Lehre ihrem Wesen nach als Antinomismus (s. d. A.) dar. Die Möglichkeit setzten seine Glieder in Wirklichkeit um. Fletcher, ein thätiger Schüler Wesley's, klagt bitter über die Verbreitung antinomistischer Grundsätze. Viele, sagt er, die von Christus und ihrem Antheil an der Erlösung reden, sah ich in der größten Unsittlichkeit leben. Selbst die Kanzeln blieben von dieser Verirrung nicht ferne. Der Methodist Hill behaupte, daß Ehebruch und Mord den Kindern Gottes nicht schade, sondern in ihnen Gutes wirke. Gott kann in Mitte von Ehebruch, Mord und Blutschande zu mir sagen: „Du bist ganz schön, meine Unbefleckte, es ist kein Makel an dir". Als es Wesley auf der obigen Conferenz klar geworden, die Ursache so vielen Unheils liege in der Lehrmeinung, Christus habe das Sittengesetz abgeschafft, die christliche Freiheit enthebe die Gläubigen der Beobachtung der Gebote, sprach er: „Habt Acht, wie ihr lehrt, wir neigen uns zu sehr zum Calvinismus. Es gehört zu unsern Lehrsätzen, daß Niemand zu seiner Rechtfertigung vor Gott etwas thun könne; allein dieß wird mißdeutet und falsch angewendet. Wer Gnade vom Herrn will, muß sich vom Bösen abwenden und lernen, Gutes zu thun. Wer Reue empfindet, muß Werke thun, die Frucht der Reue sind. Saget ihr, dieß sei Erlösung durch Werke, so antworte ich, nicht durch das Verdienst der Werke, aber durch Werke als Bedingung. Nach unsern Werken, unsern Werken gemäß wird uns Belohnung zu Theil. Um wie viel ist dieß anders, als unsrer Werke wegen, oder wie unsere Werke es verdienen". Wesley war durch diese Entwicklung der Wahrheit sehr nahe. — Der dritte und letzte Punct behandelt die Ausbreitung. Nach Wallis brachte Wesley sein Evangelium. Mit seinem Auftreten zeigte sich eine neue Art von Schwärmern. Nach Beendigung des Gottesdienstes stimmte irgend ein Anwesender einen Vers aus einem beliebigen Liede an. Dieser wurde von Allen unter dem heftigsten Schreien 30 bis 40 Mal recitirt, bis einige in die heftigste Unruhe des Geistes und Körpers geriethen und andere in allerlei Stellungen stundenlang auf- und niedersprangen. Dieß die erste Entstehung der Springer. Wesley erklärte diese Narrheit für Teufelswerk, um Gottes Wort in ein nachtheiliges Licht zu stellen. Nach Schottland kam er zehn Jahre später als Whitefield. Dieser reiste mehrmals dahin und predigte an ver-

schiedenen Orten, oft des Tages siebenmal. Die Zufriedenheit mit seinen tobenden, durch einen Strom von Thränen und die Macht der sich drängenden Gefühle oft lang unterbrochenen Vorträgen erwarb ihm zu Aberdeen das Bürgerrecht. Er muß von einem gewöhnlichen Schauspieler, der die Rolle höchster Leidenschaft vorzustellen hat, nicht viel verschieden gewesen sein. Dagegen klagt Wesley die Schottländer der Gleichgültigkeit an. Er wünschte nicht bloß Eindruck auf die Gemüther, sondern Stiftung weiterer methodistischer Gemeinden. Dafür bot sich hier weniger günstiger Boden als in England. Die Geistlichkeit des Landes war ihres Einflusses nicht so baar und ledig, und die Differenzpuncte Wesley's galten bald als bloße Ueberspanntheiten. In Irland wirkte Williams, ein Priester Wesley's. Er gründete zu Dublin eine kleine Gemeinde. Das Oberhaupt hatte alle Hoffnung auf einen günstigen Fortgang. Er besuchte die Gemeinde. Aber „der brüllende Löwe begann auch hier seine Mähne zu schütteln". Katholiken und Protestanten waren seiner Sache nicht günstig, und die Unklugheit seiner Diener provocirte die Verfolgung. Einer fragte ein Mädchen, ob es seinen Vater in die Hölle begleiten wolle. Whitefield fand auch hier anfänglich mehr Anklang. Als er aber bei einem zweiten Besuch zu Ormiwton-Green im Schlußgebet für das Glück preußischer Waffen flehte, entging er kaum dem Tode. Der Methodismus machte in Irland erst unter Thomas Walsh große Fortschritte. Dieser eifrige Convertit redete seine Landsleute in ihrer Sprache an. Einige auffallende Bekehrungen und die strengen Sittengrundsätze verschafften den Verachteten nach und nach Achtung und Anhang. Die ausgebreitetste Mission hatte Wesley in America. Er hatte früher in Neugeorgien unter den Colonisten auf so lange eine Stelle angenommen, bis ihn die Erlernung der Sprache zum Missionär unter den Heiden befähigte. Obschon er diesen Posten mit traurigen Gedanken verlassen mußte, er versuchte es in den letzten Decennien seines Lebens auf's Neue. Man hatte ihm mehrmals geschrieben, ganze Gemeinden seien ohne Hirten. Richard Boardmann und Jos. Pillmoor, die er abschickte, fanden in Philadelphia eine kleine methodistische Gemeinde. Im J. 1773 zählte er bereits 1000 Mitglieder. Der rasche Fortgang wurde nur dadurch in Etwas gehemmt, daß Wesley bei Ausbruch der Revolution Partei nahm und zu Gunsten der Regierung schrieb. Dieß, sowie der Eifer seiner Missionäre gegen allen Sclavenhandel erwarb seiner Sache vielfache Abneigung und Befeindung. Und doch zählte Wesley 1777 bereits 7000 Mitglieder. Die größten Fortschritte in der westlichen Welt verdankt er aber dem unermüdeten Dr. Coke, der diese Theile mehrmals besuchte. Vor demselben hatten Gilbert und ein nach Antigua ausgewanderter Schiffszimmermann, Namens Baxter, gewirkt, welcher letztere jede ihm übrige Zeit auf den Unterricht armer Neger verwendete. Der von Wesley geweihte Bischof ließ auf einigen Inseln Missionäre zurück. In Mitte dieses geschäftigen Lebens fand Wesley Zeit, von seiner früheren Lobpreisung des ehelosen Standes zurückzukommen und in den Ehestand einzutreten, nachdem ihm sein Bruder Carl vorangegangen war und einen bleibenden Wohnsitz sich ausgewählt hatte. „Mein Vicar Perronet, sagt er, überzeugte mich völlig, daß ich heirathen müsse, um mehr Nutzen stiften zu können. Es sei allerdings in vielfacher Hinsicht heilsamer, um des Himmels willen ledig zu bleiben, außer wenn ein besonderer Fall von der allgemeinen Regel eine Ausnahme mache. Wesley wäre wahrscheinlich wenige Jahre später abermals durch einen andern Vicar leicht zur früheren Ansicht zu bekehren gewesen. Er hatte keine glückliche Wahl getroffen. Seine eifersüchtige Ehehälfte vergaß sich bis zu Thätlichkeiten. Seinem Beispiel war auch Whitefield gefolgt, der nicht weniger unglücklich war. Die früheren Freunde hatten sich trotz der Verschiedenheit der Lehrsätze wieder ausgesöhnt. Aber die Aussöhnung war keine herzliche, bis Whitefield 1770 zu Newburg-Port in America ganz schnell an einem Anfall von Asthma starb. Selbst die jüngern Zeitgenossen Wesley's wurden vor ihm vom Schauplatze abgerufen. Unter diesen war auch sein Bruder Carl, der 1788 starb. Er verschied mit dem ein-

stimmigen Urtheil, wenn je ein Mensch Macht gescheut und jeden Vorrang vermieden habe, so sei er es gewesen. Er hing der anglicanischen Kirche mit ganzer Seele an, mißbilligte deßhalb jeden Schritt, der zur Trennung führte, aber er achtete und liebte seinen Bruder so sehr, daß er auch dann gehorchte, wenn er anderer Ueberzeugung war. Er wußte Beleidigungen zu vergeben, traute aber dem niemals wieder, der ihn einmal hintergangen hatte. Beim Tode Carls war Wesley noch rüstig und thätig; aber an seinem 80sten Geburtstag sprach er: „Ich fühle, daß ich alt werde". Im Februar 1791 ermahnte er die Brüder America's zur Eintracht mit denen in Europa, und zu gegenseitiger Unterstützung, und schon am 2. März desselben Jahres verschied er in einem Alter von 88 Jahren. Bei seinem Tode hatte er im englischen Gebiet 313, in den vereinigten Staaten 198 Priester. Die Zahl der Mitglieder betrug in dem ersten Lande 76,960, in dem zweiten 57,621. Wir haben seine Leichtgläubigkeit früher schon getadelt. Er verschwendete durch diese sein Vertrauen oftmals an ganz Unwürdige. Dagegen machte ihn jeder Widerspruch gegen seine Lehrsätze und Anordnungen hitzig und aufbrausend. In diesem Puncte konnte man nur durch Nachgiebigkeit Verzeihung hoffen. Wenn er auch die Trennung von der Kirche nicht wollte, und die Uebereinstimmung mit ihr behauptete, er wollte in sofern als Herr und Reformator gelten, als er die Hervorhebung und Verbesserung der Fundamentallehren für nothwendig erachtete. Diese wurde ihm von der Geistlichkeit zu sehr in den Hintergrund gedrängt. In Verfolgung dieses Planes hatte Wesley in späteren Jahren für seine Kirche keine Achtung mehr. Möhler sagt vollkommen richtig; „Das ist der Unterschied, daß katholische Stiftungen stets von der Ueberzeugung ausgehen, der Geist der Kirche sei auf den Einzelnen nur hinüberzuleiten oder sorgsam zu wecken und zu pflegen, während die genannten Secten immer mehr oder weniger die Grundlage der religiösen Gemeinschaft, von der sie ausgehen, bekämpfen und dieselbe zu verdrängen beabsichtigten. Die Entstehung des Protestantismus verläugnet sich auch hier nicht. Wie die Reformatoren gegen die katholische Kirche handelten, so wird auch dem von ihnen gegründeten Vereine von seinen eigenen Söhnen begegnet. Der Mangel an Verehrung gegen Vater und Mutter vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht". In seiner Schwärmerei und Ueberspannung ward Wesley durch beängstigende Zweifel seines Gemüthes viele Jahre geplagt. Diese innern Unruhen, in denen er sich oftmals mit dem Satan unterhielt, legt er sogar in folgender Stelle einer Predigt offen dar: „Der Teufel sprach zu mir, ich glaube selbst nicht, was ich predige. Meine Antwort war, ich predige bis ich glaube. Wie, sprach jener, wenn es aber nicht wahr wäre, was du predigst? So will ich predigen, sei es wahr oder falsch; denn es muß dem Herrn gefallen, weil es die Menschen besser für die andere Welt vorbereitet. Wenn es aber gar keine andere Welt gäbe, fuhr jener weiter fort? So will ich predigen, weil ich sie dadurch in dieser Welt besser und glücklicher mache". Auf der andern Seite stand Wesley durch große Talente, eine classische Bildung und glühenden Eifer für das Werk, das er als Gottes Sache ansah, oben an. Daher sagt ein Biograph, zu andern Zeiten und unter andern Verhältnissen wäre er ein Ordensstifter oder reformatorischer Papst geworden. Seine Wohlthätigkeit war außerordentlich. Als Student bezog er jährlich 30 Pfund, wovon er 28 für sich brauchte und zwei an Arme verschenkte. Diese 28 Pfund mußten in späteren Jahren für seine Bedürfnisse ausreichen, wenn er auch jährlich 80 Pfund und noch mehr zur Verwendung hatte. Alles Uebrige, der ganze Ertrag seiner Schriften fiel nach seiner Bestimmung auch nach seinem Tode dem Vereine zu. Es sind von ihm nicht weniger als 84 Schriften, meistens Auszüge aus verschiedenen Schriften der Theologie, Philosophie, Poesie, Politik, herausgegeben. Diese umfassende Schriftstellerei war ihm neben seinen Talenten und seiner Bildung auch dadurch leichter möglich, daß er unter seiner unmittelbaren Aufsicht eine Druckerei besaß. Schnellen Absatz sicherte sein Name und die Empfehlung seiner Prediger. Wir führen von ihm an seine

Erklärungen des alten und neuen Testaments, die kurz und practisch sind, seine Geschichte von England, eine Copie, seine aus andern Büchern zusammengeschriebene Kirchengeschichte, Gedanken über die Sclaverei, ruhige Prüfung der Prädestinationslehre, Predigten in acht Bänden. — Der Methodismus zählt anjetzt in England, Irland und Schottland über 250,000, in den Unionsstaaten America's über drei Millionen Mitglieder. In den ersten Ländern wirken ungefähr 4000 stehende und 1000 wandernde, in America aber über 3000 stehende und 13—1400 wandernde Prediger, die unter den Conferenzen der einzelnen Länder, als ihrer höchsten Behörde, stehen. Die Wesley'schen Methodisten haben in London 36, die calvinistischen Methodisten 30 Bethäuser. — Mit den letztern hängen die Momiers in den Kantonen Genf und Waadt zusammen. Ihre erste Spur zeigt sich im J. 1813. Den Spottnamen Momiers (von Momiere, Grimasse, Vermummung, Heuchelei) erhielt diese Secte erst 1818 durch den Genfer Plebs. Von Zeitungsblättern ging er in Regierungsverordnungen über, bis endlich die Anhänger sich des Namens selbst bedienten. Die ersten Conventikel dieser Genossenschaft, unter der sich einige englische Methodisten befanden, leitete ein eingebildeter, schwärmerischer Studirender, Ludwig Empaytaz (vgl. den Art. Krüdener). Die Anhänger sonderten sich ab, weil sie die Geistlichkeit der herrschenden Genferkirche der Heterodoxie und Läugnung der Gottheit Jesu Christi beschuldigten und in der öffentlichen Gottesverehrung nicht die hinreichende Seelennahrung fanden. Empaytaz mußte sich 1816 aus Genf entfernen. Seine Schrift: Betrachtungen über die Gottheit Jesu, eine Darstellung der oben berührten Beschuldigung, wurde schnell verbreitet und in's Holländische und Englische übersetzt. Pfarrer Malan wurde der Nachfolger des Empaytaz. Als er aber nicht versprechen wollte, die Klagepuncte der Momiers über Erbsünde und Gottheit Jesu in seinen Vorträgen nicht zur Sprache zu bringen, wurde er seiner Lehrstelle am Collegium entsetzt, seine Genossen aber ließ man ihre häuslichen Versammlungen bis 1818 ungehindert fortsetzen. Nur der unduldsame Pöbel unterbrach durch Steinwürfe die von der Regierung gewährte Duldung. Seit 1820 suchten sie sich durch nähere Vereinigung zu befestigen. Malan kehrte von einer Reise aus England mit den nöthigen Fonds zur Erbauung eines Bethauses zurück, erklärte im Sommer 1823, er gehöre nicht mehr der Genfer, sondern der anglicanischen Kirche an. Das Bethaus wurde am Stadtthore Genfs erbaut und für 6—700 Mitglieder zu gemeinschaftlichem Gebete, Gesang und Bibellesen eingerichtet. — Von da aus verbreitete sich die Secte in den Kanton Waadt. Hier jedoch wurden strenge Gesetze gegen sie erlassen, ihre Versammlungen wurden verboten, die Widersetzlichen zu Zuchthausstrafe verurtheilt und, als das nicht fruchtete, mehrere ihrer Geistlichen einige Jahre des Landes verwiesen und die Mitglieder auf vielfache Weise gedrückt. Der Versuch, in Bern eine Mission zu gründen, wurde durch das entschiedene Auftreten der Regierung verhindert. Der Würtemberger Möhrli und ein Weimarischer Arzt Valenti waren hier besonders thätig. Eben so wenig vermochten die Momiers im J. 1834 die Errichtung einer theologischen Lehranstalt durchzusetzen. Zahlreiche Artikel sollten auf das Publicum wirken. Ihr Organ war die „gazette évangelique". — Vgl. John Wesley's Leben, die Entstehung und Verbreitung des Methodismus von Robert Southey, teutsch von Dr. Fridr. Ad. Krummacher, Hamb. 1828; Leben John Wesley's nebst einer Geschichte des Methodismus von J. Hampton, aus dem Engl. von Aug. Herm. Niemeyer, Halle 1793; M. Georg Wilh. Alberti, Briefe über den allerneuesten Zustand der Religion ꝛc. in Großbritannien, I. Thl. d. 9.—17. Brief, Hannover 1752; Schröckh, Kirchengesch. 8. Thl. S. 681—697, 9. Thl. seit der Reform. S. 536 f.; Möhlers Symbolik, 5. Aufl. S. 556—568; Morgenblatt 1825. Jan., Lit.-Blatt Nr. 50; Fuhrmanns Handwörterb. III. Thl. S. 160 f. [Stemmer.]

Methodius, Apostel der Mähren, s. Mähren.

Methodius. Der hl. Methodius, welcher mit Recht den Kirchenvätern beigezählt wird, war zuerst Bischof von Olympus in Lycien, später Bischof von Tyrus

und ſtarb als Martyrer um das Jahr 312 (S. Hieronymus de Scriptor. eccles. c. 83.). Andere Lebensumſtände ſind uns nicht bekannt geworden. Er war ein gar gelehrter Mann und ein überaus eifriger Verfechter der Wahrheit (S. Epiphan. haeres. 64. n. 63), der ſich's beſonders angelegen ſein ließ, die Irrthümer des Origenes zu bekämpfen (S. Epiphan. l. c. Socrat. Hist. Eccles. lib. 6. c. 13.), weßhalb Euſebius der Kirchengeſchichtſchreiber, der Verehrer und Bewunderer des Origenes, ihm nicht beſonders hold war (S. Hieronym. Apolog. adv. Rufin. lib. I. n. 11.) und ihn daher in ſeiner Kirchengeſchichte ganz mit Stillſchweigen überging. — Als Schriftſteller war er in vierfacher Richtung thätig, nämlich als glänzender Vertheidiger der erhabenen Idee des Cölibates, als Bekämpfer der Irrthümer des Origenes, als Gegner des Heidenthums und als Schriftausleger. Doch iſt ein bedeutender Theil ſeiner Schriften verloren gegangen. Sein Hauptwerk, welches vollſtändig auf uns gelangte, iſt das Gaſtmahl der zehn Jungfrauen oder von der Keuſchheit (Συμποσιον των δεκα παρθενων ἡ περι ἁγνειας). Dieſes Werk iſt verfaßt als Seitenſtück zum Platoniſchen Sympoſion (Συμποσιον ἡ περι ἐρωτος) und drückt in einem der wichtigſten und tief eingreifendſten Puncte den Gegenſatz zwiſchen dem Heidenthum und der Philoſophie deſſelben einerſeits, und zwiſchen dem Chriſtenthum mit ſeiner erhabenen Ethik andererſeits ſcharf und beſtimmt aus. Wenn der größte heidniſche Weiſe, angekommen auf dem Culminationspunct der rein menſchlichen Entwicklung, in ſeinem gefeierten Gaſtmahl die ſinnliche Liebe preist und verklärt, ſo ſchildert der chriſtliche Denker in derſelben Form des Dialogs (um ſo die Vergleichung zu erleichtern) die in der göttlichen Offenbarung des Chriſtenthums den Menſchen vorgehaltene und im Chriſtenthum bereits realiſirte Idee der gänzlichen Enthaltſamkeit und Keuſchheit (Cölibat, virginitas). Iſt der Gedanke an ſich ſchon ſehr anziehend, ſo muß auch die Durchführung ſehr vielſeitig und gelungen genannt werden. Das ganze Geſpräch, in dem zehn Jungfrauen redend auftreten, zerfällt in eilf Theile (λογοι), ſo daß jede Sprecherin dem Gegenſtand eine neue Seite abgewinnt. Es wird dabei ausgegangen von der Erhabenheit der Idee des Cölibates, welche der Art iſt, daß Gott den Menſchen nur ſtufenweiſe dazu erheben konnte. Um jedoch einem allfälligen Mißverſtändniß zum Voraus zu begegnen, wird gleich hier bemerkt und weiter ausgeführt, daß durch dieſe Erhabenheit des Cölibats dem Eheſtand ſeine wahre Würde keineswegs beeinträchtigt werde, dieſe vielmehr für immer feſtſtehe durch die Lehre des hl. Paulus, daß ſie ein Abbild der innigen Verbindung zwiſchen Chriſtus und ſeiner Kirche ſei. Aber derſelbe Apoſtel verkünde auch im 7. Capitel des erſten Corintherbriefes den Vorzug des Cölibates über die Ehe. Dann wird die Vortrefflichkeit deſſelben ſeinem innern Weſen nach, ſeinem erſten Urheber und Vorbild nach, und endlich ſeinen Wirkungen nach in beredter Weiſe geſchildert, der Einwurf, als wäre es nicht möglich, den Cölibat zu halten, widerlegt und endlich der wahre Cölibat noch in herrlichen Zügen geſchildert. Eine Hymne zur Verherrlichung der Idee des Cölibates ſchließt das Ganze. Es iſt ſehr zu bedauern, daß dieſe auch künſtleriſch ſo vollendete Schrift viel zu wenig bekannt iſt; Möhler hat ſie richtig gewürdigt, wenn er ſagt: „Die ganze Pracht der griechiſchen Sprache iſt hier aufgeboten; Phantaſie und Beredtſamkeit wetteifern, die erhabene Idee mit ihrem Schmucke zu umwinden“. Doch bemerkt er ebenfalls ganz richtig, daß ſie zu einer Ueberſetzung ſich nicht eigne (Patrologie I. Bd. S. 683). — Die übrigen Werke dieſes Kirchenvaters ſind uns nur in Auszügen und Bruchſtücken bekannt. Hieher gehört ſein Werk: Von der Freiheit des Willens (περι αὐτεξουσιου), welches gleichfalls in Geſprächsform abgefaßt, eben ſo wohl die Valentinianer, als den Origenes bekämpft. Ein bedeutender Theil deſſelben wurde durch Photius (Cod. 236) der Nachwelt gerettet, worin ſich Methodius hauptſächlich mit der Unterſuchung über den Urſprung des Böſen beſchäftigt. Hier weiſt er nach, daß das Böſe weder in einer neben Gott von Ewigkeit her exiſtirenden Materie, noch in Gott ſelbſt ſeinen Grund habe,

ſondern einzig und allein im Mißbrauch der menſchlichen Freiheit oder im Ungehorſam gegen Gott, da dieſer den Menſchen als ein freies Weſen geſchaffen habe, welcher ſomit das Gute oder das Böſe nach eigener Wahl thun konnte. Sodann ſchrieb er ein vortreffliches Buch über die Auferſtehung gegen Origenes, aus dem uns Epiphanius (haeres. 64. n. 11—63) und Photius (Cod. 234) große Bruchſtücke aufbewahrt haben. Auch dieſes Werk iſt in Form eines Dialogs gehalten und ſtellt den Beweis her für die einſtige wahre Auferſtehung unſers jetzigen Leibes zugleich mit der Löſung der gegen dieſe katholiſche Lehre von Origenes vorgebrachten Zweifel und Einwendungen. Aus dieſem Werk iſt die kurze, aber ſchöne Erklärung einiger apoſtoliſcher Stellen bei Photius (Cod. 234) ausgehoben. Weiter hinterließ Methodius mehrere gut geſchriebene Bücher gegen den heidniſchen Bekämpfer des Chriſtenthums Porphyrius (S. Hieronym. de Scriptor. eccles. c. 83. auch in epist. 70. n. 3. ep. 48. n. 13), worin er den Spätern (Euſebius und Apollinaris) als Muſter diente; dieſe Bücher ſind nicht mehr vorhanden. Deßgleichen hinterließ er mehrere, jetzt verlorene, exegetiſche Arbeiten, ſo über die dem Saul durch die Hexe von Endor gewordene Erſcheinung des verſtorbenen Propheten Samuel („de Pythonissa"), dann Commentare über die Geneſis und das hohe Lied (S. Hieronym. de Scriptor. eccles. c. 83). Die Vermuthung iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die bei Photius (Cod. 235) vorkommenden Auszüge aus einem Buch des Methodius: Von den geſchaffenen Dingen (*περὶ τῶν γενητῶν*), worin dem Origenes der Vorwurf gemacht wird, daß er Chriſtliches und Heidniſches durcheinander gemiſcht habe, und ſeine Anſicht, daß das Univerſum mit Gott von Ewigkeit her exiſtire, kräftig bekämpft wird, aus ſeinem Commentar über die Geneſis entnommen ſeien, da ein Buch des Methodius mit dieſem Titel ſonſt von den Alten nirgends erwähnt wird. Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß die beiden unter ſeinem Namen vorhandenen Homilien auf das Feſt der Reinigung Mariä (*ὑπαπαντη* bei den Griechen genannt) und auf den Palmſonntag unächt ſeien. Allgemein anerkannt iſt die Unächtheit der ſog. Offenbarungen des Methodius und der angeblichen Chronik des Methodius. Seine Werke und Fragmente erſchienen zuerſt, aber ſehr unvollſtändig durch den Dominicaner Fr. Combefiſius zu Paris 1644. Fol. Das Sympoſion gab etwas ſpäter griechiſch und lateiniſch zum erſten Mal vollſtändig heraus Leo Allatius in Rom 1656. 8., im Jahr darauf auch der Jeſuit P. Poſſinus zu Paris 1657. Fol. Die beſte und vollſtändigſte Ausgabe ſeiner Werke und Fragmente findet ſich griechiſch und lateiniſch in Gallandii Bibliotheca Patrum. T. III. p. 670—832. Vgl. über dieſen Methodius: Leo Allatius Diatriba de Methodiorum scriptis in ſeiner Ausgabe des Convivium decem Virginum (abgedruckt in Opp. S. Hippolyti ed. J. A. Fabricius. Hamburgi 1716—18. Vol. II. p. 75—95). Tillemont Mém. T. V. S. Methode (p. 466—73). Gallandii Biblioth. T. III. Prolegom. c. 20. Lumper, Histor. theolog. crit. SS. Patrum P. XIII. (p. 426—536). J. A. Fabricii Biblioth. Graec. ed. Harles. Vol. VII. p. 260—72. Möhler's Patrologie I. Bd. S. 680—700. [Feßler.]

Metonymie (*μετωνυμία*, denominatio, nominis pro nomine positio, Quint. 8, 6. 23); das Tropiſche der Rede beruht auf einem Verwandtſchaftsverhältniſſe zwiſchen Bezeichnetem und Bezeichnendem (Sache und Bild), dieſe Verwandtſchaft beſteht entweder in irgend einer Aehnlichkeit Beider, ſo wird die Metapher (ſ. d. A.), oder das Bezeichnete ſteht mit der eigentlichen Bedeutung des Bezeichnenden in einem Realnexus, in welchem Falle der Tropus Synekdoche und Metonymie genannt wird; ältere und neuere Rhetoriker ſchwanken in der Beſtimmung des Unterſchiedes. Dieſer dürfte folgendermaßen zu bezeichnen ſein: die Synekdoche bezieht ſich vorzugsweiſe auf die Quantität (Theil und Ganzes) oder auf die Gattung und Art; der Realzuſammenhang dagegen, zufolge deſſen die Metonymie Eines gegen das Andere vertauſcht, iſt nach der Relation zu beſtimmen. Demnach werden metonymiſch miteinander vertauſcht 1) nach der Kategorie der Subſtantialität a) das Abſtractum

für das Concretum, ſo die Benennungen von Aemtern, Würden u. ſ. w., z. B. ἀρχαί, δυνάμεις (vgl. Röm. 8, 38. Luc. 12, 11. Tit. 3, 1. and.) d. h. Perſonen, welche ἀρχήν, δύναμιν haben, Collectiva wie ἡ πρεσβεία die Geſandtſchaft (Luc. 14, 32. 19, 14), für eine beſtimmte Zahl Geſandter, ἡ θεραπεία (Matth. 24, 45. Luc. 12, 42) Geſammtheit der Diener, ἡ ἀδελφότης (1 Petr. 2, 17. 5, 9) alle Brüder; im N. T. oft das Wort γενέα Generation, für die Menſchen einer beſtimmten Zeit (Matth. 11, 16. 23, 36. Marc. 8, 12. 38. Act. 2, 40. u. a.), ἡ ἐκκλησία (Act. 2, 47), συναγωγή (Jac. 2, 2. and.). b) Continens und contentum; Ort und Zeit für das in ihnen Enthaltene; ὁ κόσμος, Welt für die Menſchen in der Welt (Matth. 18, 7. Joh. 1, 10. 3, 16. 17. 6, 33. a.), ein Landesdiſtrict (Apg. 8, 14. Samaria, Röm. 15, 26. Macedonien und Achaja, Marc. 1, 5. Judäa) oder eine Stadt (Marc. 1, 33. Act. 13, 44. Matth. 2, 3. 3, 5) für die Bewohner; ὁ οἶκος, das Haus, im Sinne von domestici (Joh. 4, 53. Act. 10, 2. 11, 14. 16, 31. and.), oder wie im Hebr. für Familie (Hebr. 11, 7. vgl. Gen. 7, 1); — ὁ αἰὼν οὗτος die Menſchen der Gegenwart (Röm. 12, 2. Eph. 2, 2), ἡ ὥρα die Stunde mit dem, was ſie bringt (Marc. 14, 35); das Gefäß für das darin Befaßte, πίνειν τὸ ποτήριον (Marc. 10, 38. 39); c) die Wörter der Thätigkeit ſtehen oft für ihr Object, βρῶσις, πόσις, was gegeſſen und getrunken wird (Joh. 6, 27. Hebr. 12, 16), κτίσις (Röm. 1, 25. 8, 39). d) Das signum für das signatum, θρόνος für Herrſchaft (Luc. 1, 32. Hebr. 1, 8. vgl. Pſ. 89, 5), Sonnen-Auf- und Untergang, ἀνατολή, δυσμή für Oſt- und Weſtgegend (Matth. 2, 2. Luc. 13, 29. Pſ. 46, 6); Handlungen als Zeichen der Geſinnung, γελᾶν und κλαίειν für Freude und Trauer (Luc. 6, 21. Joh. 16, 20), Jemanden die Schuhriemen auflöſen, d. h. ihm Sclavendienſt verrichten und dadurch ſeine Demuth gegen ihn bezeigen (Marc. 1, 7. and.); auf Thronen ſitzen für: Richtergewalt haben; der Name eines Volkes oder Perſon für die ihm eigene Sinnesart, ὁ Σαμαρείτης, bei den Juden Spottname (Joh. 8, 48). e) materia und materiatum, Gold, Silber, Kupfer für die daraus geprägten Münzen (Matth. 10, 9. Luc. 19, 15. and. Gen. 23, 13. 42, 25), oder die daraus gefertigten Geräthe (1 Cor. 13, 1. 1 Tim. 2, 9), ξύλον Holz für Kreuz (Act. 5, 30. 10, 39. entſprechend dem hebr. עֵץ Gen. 40, 19. Deut. 21, 22. Joſ. 10, 26), Kleidungsſtoffe für Kleider, ἐνδύειν, πορφύραν (Marc. 15, 17. 20.) τρίχας καμήλου (Marc. 1, 6); σάρξ καὶ αἷμα für den daraus beſtehenden Menſchen. 2) Nach der Kategorie der Cauſalität a) Geſinnung und Handlung, θησαυρίζειν ἑαυτῷ ὀργήν, ſich Zorn, d. i. Strafe aufhäufen, (Röm. 2, 5), χάριν καταθέσθαι (Act. 25, 9. and.). b) Inſtrument und Wirkung (Matth. 10, 34. ich bin nicht gekommen Frieden zu ſenden, ſondern das Schwert, vgl. Jeſ. 49, 2), στόμα für Ausſage (Matth. 18, 6. 2 Cor. 13, 1). c) Urheber und Werk, ſo die Propheten für ihre Schriften (Marc. 1, 2. Luc. 16, 29. 24, 44. Act. 8, 28. and.). d) Gewirktes und Veranlaßtes, 2 Cor. 10, 2: ich bitte, daß ich das nicht thue, d. h. daß ihr mir nicht Veranlaſſung gebet, es zu thun, vgl. 1 Tim. 4, 12. Tit. 2, 15. e) Eigenſchaft und Wirkungsart, ſo ſind die Ww. κωφός und ἄλαλος bei Luc. 11, 14. und Marc. 9, 17. nicht zu erklären: qui mutum, surdum reddit, ſondern qui mutus, surdus est, dieſe Eigenſchaft geht auf den über, dem der damit behaftete Dämon (vgl. die cit. St.) innewohnt, in dem und durch den er ſich nach ſeiner Eigenthümlichkeit zeigen kann; der causa secunda wird oft allein zugeſchrieben, was ſie in Kraft der causa prima thut, σώζειν beſeligen, die himmliſche Seligkeit verleihen, kann eigentlich nur von Gott und Chriſtus geſagt werden, es wird aber auch dem Worte des Evangeliums (Jac. 1, 21), dem Glauben (2, 14), dem Gebet (5, 15), der Taufe (1 Petr. 3, 21) und andern beigelegt. Hieher gehören auch die im A. und N. T. häufigen Ausdrucksweiſen: das Herz freut ſich, der Mund redet, die Zunge preiſt, die Liebe erbaut und andere. — Die Erklärung hat beſonders darauf zu achten, ob das Metonymiſche im einzelnen Worte, oder in der ganzen Phraſe liegt; das Weitere lehrt die Hermeneutik. Vgl. Glassius, philo-

logia sacr. lib. V. pag. 1426. ed. Lips. 1725. Wilke, neuteſt. Rhetorik, S. 13—120. Deſſelben, Hermeneutik, II. S. 181. ff. 239. ff. [König.]

Metretes, ſ. Maaße.

Metropolit heißt derjenige Erzbiſchof, welcher Suffragan-Biſchöfe hat; derjenige Erzbiſchof hingegen, welcher keine Suffragan-Biſchöfe hat, wird nicht Metropolit genannt. In allem Uebrigen ſiehe den Art. Erzbiſchof.

Metropolitankirche, ſ. Cathedralkirche.

Metropoliticum. Zur Verwaltung der geiſtlichen Diöceſan-Angelegenheiten ſteht dem Biſchofe ein Rathscollegium zur Seite unter dem Namen „Ordinariat“ und „Officialat“ (ſ. dieſe Artikel). Letzteres (früherhin häufig mit erſterem ſynonym gebraucht) bezeichnet nach neuerer Einrichtung der geiſtlichen Gerichtsſtellen in der Regel eine ausſchließlich für die Eheſtreitſachen conſtituirte biſchöfliche Behörde (ſ. auch Conſiſtorien, biſchöfliche). Sowohl für die Disciplinarſachen des Ordinariats als auch für die Eheſtreitſachen des Officialats oder Conſiſtoriums bildet das vom Metropoliten oder Erzbiſchofe für ſeine ganze Kirchenprovinz angeordnete Collegium die zweite oder Appellationsinſtanz unter dem gemeinſamen Namen „Metropoliticum“, jedoch unterſchieden nach dem Gegenſtande ihrer Judicatur durch den Beiſatz „Metropoliticum — als zweite Inſtanz in Ordinariatsſachen“ oder aber „Metropoliticum — als zweite Inſtanz in Eheſtreitſachen“. An dieſe geiſtliche Obergerichtsſtelle gehen alſo auf dem Wege der Berufung alle geiſtlichen Disciplinar- und Eheſtreitſachen, die bereits von den betreffenden Ordinariaten und Officialaten der Suffraganbiſchöfe als in erſter Inſtanz richterlich entſchieden wurden. Weil aber der Erzbiſchof nicht nur die Oberleitung der ihm unterſtellten Suffraganbiſchöfe, ſondern zugleich eine eigene Diöceſe (die Erzdiöceſe) zu verwalten hat, ſo muß ſein Metropolitan-Rathscollegium ſich in zwei Collegia oder Senate theilen, wovon der eine für die Disciplinar- und Eheſtreitſachen der eigenen Erzdiöceſe („erzbiſchöfliches Ordinariat“ und „erzbiſchöfliches Conſiſtorium“) die erſte Inſtanz ausmacht; der andere aber für die gegen die Ordinariate und Conſiſtorien der Suffraganbisthümer ergriffenen Berufungen die zweite Inſtanz (das Appellatorium in causis tam disciplinaribus quam matrimonialibus) bildet. Daß aber das Metropoliticum auch die Apellationen gegen Erkenntniſſe des erzbiſchöflichen Generalvicariates oder Ordinariates an ſich nehmen und oberrichterlich entſcheiden könne, widerſpricht der Natur der erzbiſchöflichen Gerichtsbarkeit. Denn ſowohl die Jurisdiction des erzbiſchöflichen Generalvicariates als auch die des in zweiter Inſtanz erkennenden Metropolitangerichtes iſt eine rein mandirte Jurisdiction (ſ. Mandirte Gerichtsbarkeit) und zwar denſelben Erzbiſchof vertretende, d. i. im Namen und Auftrag deſſelben ordentlichen Richters ausgeübte Gerichtsbarkeit. Eine Berufung aber ab eodem ad eundem iſt unſtatthaft. Es läßt ſich auch nicht ſagen, der Generalvicar oder das erzbiſchöfliche Ordinariat vertrete in propria dioecesi den Erzbiſchof als bloßen Biſchof, das Metropoliticum aber den Erzbiſchof als ſolchen; denn der Erzbiſchof iſt eben auch als Ordinarius in eigener Erzdiöceſe der Erzbiſchof, kein — Doppelwürdenträger. Wohl können und müſſen weltliche Regenten conſtitutionell-monarchiſcher Staaten ihren Landesgerichtshöfen verfaſſungsmäßig die landesherrliche Jurisdictionsgewalt, in mehrfache Inſtanzen formirt, als ein ſelbſtſtändiges und vom Einfluſſe des Gewaltgebers unabhängiges Amtsrecht überlaſſen oder mandiren; aber die Kirchenfürſten wollen und dürfen ſich nicht der ihnen nach der Verfaſſung der katholiſchen Kirche perſönlich zuſtehenden Gewaltfülle in analoger Weiſe entäußern. Folgerichtig ſollte daher die Cognition und Entſcheidung der Berufungen von den Erkenntniſſen und Verfügungen der erzbiſchöflichen Generalvicare dem Metropolitangerichte eines andern Erzbisthums übertragen ſein. Noch iſt zu bemerken, daß die Metropolitica bisweilen auch in der Eigenſchaft päpſtlich-delegirter dritter Inſtanzen fungiren. Appellationen nämlich von den Erkenntniſſen der Metropolitangerichte als regelmäßiger zweiter Inſtanz nimmt der Papſt entweder ſelbſt an, und läßt ſie in Rom

(s. Curia Romana) erledigen; oder er bestellt zu deren Verhandlung eigene geistliche Richter im Lande (Judices in partibus). So ist Beispielshalber das Metropoliticum München-Freysing die päpstlich delegirte dritte Instanz für die Appellationen gegen die im Metropolitangerichte Bamberg gefällten zweitrichterlichen Ehescheidungssentenzen, und umgekehrt das Metropoliticum Bamberg der päpstlich bestellte oberste Gerichtshof für die Berufungen gegen das Metropolitangericht München-Freysing. Vrgl. hiezu die Art. Criminalgericht, und delegirte Gerichtsbarkeit. [Permaneder.]

Mette nennt man das feierliche Beten oder vielmehr Singen des in dem canonischen Stundengebete für die Nachtzeit, somit auch für den frühesten Morgen (Mane) vorgeschriebenen Pensums, das dem Clerus unter dem Namen „Matutin" bekannt ist. Sie ist (abgesehen von den Klöstern, die täglich mehr oder weniger feierliche Mette wenn nicht um Mitternacht, doch wenigstens in einer sehr frühen Morgenstunde halten) in Teutschland nur vor dem Weihnachtsfeste (s. d. A.) und dem Triduum vor Ostern üblich. Um Weihnachten hält man sie in Bayern um 11 Uhr Nachts, worauf sogleich die erste Weihnachtsmesse gelesen wird, in andern Ländern auch in einer frühen Morgenstunde. Die Mette während des Triduums vor Ostern, häufig Pumpermette genannt, wird in einer späten Nachmittagsstunde der Vorabende (s. Charwoche) gehalten. In frühern Zeiten waren diese feierlichen Gottesdienste häufiger. Das Wort „Mette" leitet sich wohl von dem Worte „Matutin" her; jedoch behaupten Manche, es sei der Name der Stadt Metz in Frankreich das Wurzelwort, weil von dieser Stadt aus, in der zur Zeit Carl des Großen eine berühmte Singschule bestand, guter Kirchengesang (Cantus Metensis) sich verbreitet hat. Das Epitheton, Abend- oder Früh-Mette, wird ihr natürlich mit Rücksicht auf die Tagesstunde gegeben, in der sie gehalten wird. Vgl. hiezu d. A. Brevier. [Fr. X. Schmid.]

Mettrie, de la, s. Encyclopädisten, und Materialismus.

Metus reverentialis, s. Ehehinderniß.

Metz, eine alte bischöfliche Stadt im vormaligen Lothringen am Einflusse der Seille in die Mosel, frühe schon vorkommend als Metae oder Metis, auch als Mediomatricum oder Divodurum. Der Name Mediomatricum rührt von dem hier wohnenden Volksstamme Mediomatrici, deren Wohnplätze sich noch zu den Zeiten Cäsars bis an den Rhein erstreckten. In der Römerzeit stand Metz mit diesem weltbeherrschenden Volke im Bunde, später ward es von Attila zerstört, wiederauflebend kam es unter die Gewalt der Franken, und ward unter diesen die Hauptstadt von Austrasien. Bei der Theilung der Länder Lothars des Jüngern kam Metz mit dem ganzen Königreich Austrasien an Ludwig den Teutschen, und so an das teutsche Reich, und die Stadt stand jetzt unmittelbar unter den teutschen Kaisern, wie ehemals unter den alten fränkischen Königen. Die Rechte, welche die Bischöfe und die Grafen von Metz über die Stadt hatten, thaten ihrer Freiheit nicht wehe. Wie Metz, so gehörten auch die Städte Toul und Verdun ursprünglich zu Lothringen, aber gegen Ende des zehnten Jahrh. machten sich diese drei Städte davon los, und erschienen nun unabhängig als freie teutsche Reichsstädte, bis ihr Loos unter Kaiser Carl V. (s. d. A.) sich wesentlich änderte. Gegen diesen Kaiser hatten sich nämlich im J. 1551 die schmalkaldischen Bundesgenossen (s. d. A.), bekanntlich nicht aus Liebe zu Teutschland, mit dem Könige Heinrich II. von Frankreich verbunden, und ihm die Reichsstädte Metz, Toul und Verdun zu seiner Sicherheit versprochen, ohne irgend einen Auftrag von Seite des Reichs. Heinrich ließ schnell in das entblößte Metz eine starke Besatzung einrücken. Vergeblich bemühte sich Kaiser Carl V. 1552 die Stadt zu erobern. In dem Cambresischen Frieden 1556 kamen die drei genannten Städte an Frankreich, in der Art jedoch, daß Heinrich in dem treffenden Vertrage die Stadt Metz, so wie die Bisthümer Metz, Toul und Verdun seine Bundesgenossen, noch nicht Unterthanen nannte, sich also nur als ihr Schutzherr gerirte. So blieb die Sache nach Heinrichs Tod trotz der Reclamationen des Kaisers Ferdinand I. Das Bisthum Metz blieb jedoch

noch unter der Metropole Trier, und die Bischöfe von Metz sollten ihre Investitur von den teutschen Kaisern noch fortempfangen. Allein im Jahr 1633 erklärte sich Ludwig XIII. als Souverain der Stadt Metz und der drei Bisthümer mit sämmtlichen dazu gehörigen Landen, das zerfahrene Teutschland hatte das Zusehen und die Demüthigung, 1648 im westphälischen Frieden (vrgl. d. Art. Dreißigjähriger Krieg) die Abtretung förmlich zu genehmigen. Von 1633 an war Metz der Sitz eines Parlaments. In kirchlicher Beziehung blieb Metz unter dem Metropoliten von Trier, und die Bischöfe von Metz führten den Titel Reichsfürsten, was sich natürlich in Folge der Säcularisation ändern mußte. Merkwürdig ist die dortige Cathedrale wegen ihres Alterthums und ihrer Denkmäler. Die Diöceſe Metz zählte ehemals 4 Archidiaconate, 623 Kirchspiele, wovon 16 in Metz waren, 4 Abteien für Mönche und 3 für Frauen mit vielen Klöstern. Als der Bischof von Rheims, Aegidius, wider den König conspirirt hatte, hielt man 590 zu Metz die erste Synode, auf welcher der genannte Bischof seines Amtes entsetzt und verbannt wurde. Im J. 909 hielt man zu Metz und Trosly Synoden, um dem kläglichen Verfalle der Klosterzucht zu steuern. In der carolingischen Periode — in den Jahren 753, 859, 863, 888 — fanden zu Metz Synoden Statt, die außer der kirchlichen Disciplin sich auch auf Fragen bezogen, welche von den damaligen politischen Conjuncturen veranlaßt waren. — Das bischöfliche Metz erscheint ehrwürdig, man mag auf sein hohes Alter, oder auf seine ersten Bischöfe sehen, von denen viele im Schmucke der Heiligkeit strahlen, so gleich der erste Bischof dieser Stadt, der hl. Clemens, ein geborner Römer, der um die Mitte des dritten Jahrh. nach Gallien gekommen war. Daß übrigens dieser Clemens nicht der Schüler des hl. Apostels Petrus und von diesem nicht aus Rom konnte gesandt gewesen sein, geht schon aus dieser Zeitangabe hervor. Die Heiligenkrone errangen auch des Clemens nächste Nachfolger, der hl. Cölestis und der hl. Felix, welche ihn von Rom aus begleitet hatten; ferner der hl. Patiens, vierter Bischof von Metz, welcher außerhalb der Stadtmauern die Kirche zum hl. Johannes dem Evangelisten gründete, dessen Reliquien in der St. Arnulphskirche bewahrt werden; dann sein Nachfolger, der hl. Victor, auf dem angeblich 346 zu Cöln gehaltenen Concil eine glanzvolle Erscheinung; dessen Nachfolger, der hl. Simeon, in der Abtei Senones verehrt; dann der hl. Rufus, der achte Bischof von Metz gegen Ende des vierten Jahrh. (s. Butlers Leben d. Vät. und Martyrer von Dr. Räß und Dr. Weis. 16. Bd.). Endlich ist nicht zu vergessen der hl. Chrodegang, der große Reformator des kirchlichen Lebens, 36. Bischof von Metz (s. d. A.). Seine tiefe Gelehrsamkeit und Frömmigkeit erhoben den bescheidenen Chrodegang 737 zum ersten Minister des Frankenreichs bei dem mächtigen Carl Martell (s. d. A.) und zum unentbehrlichen Rathgeber bei dessen Sohn und Nachfolger Pipin dem Kleinen, der den weisen Mann nicht aus seinen Diensten entließ, obschon er 742 zum Bischof von Metz erwählt worden war, vielmehr denselben zu den wichtigsten Missionen verwendete, so zu einer Sendung an den von den Longobarden (s. d. A.) gedrängten Papst Stephan III., und zum Lombardenkönige Aistulph. So glücklich Chrodegang in Vollführung der königlichen Aufträge war, so großartig war sein Streben in der Verbesserung des tiefgesunkenen Clerus jener Zeit. Die bekannte, von Chrodegang entworfene Regel, berechnet auf die Wiederbelebung des canonischen Lebens, hat in kurzer Frist im ganzen Abendlande Aufnahme gefunden und großen Segen in der Kirche verbreitet. Der Geist der Brüderlichkeit und der Gemeinsamkeit, der aus Chrodegangs Regel athmet, ist für den Clerus allemal das einzige Heilmittel gewesen, so oft sich oben hochmüthiges Herrschen, und unten niedrige Weltlust angesetzt hatten. [Dür.]

Meuchelmord, s. Mord.

Mexico oder **Mejico**, ein republicanischer Staatenverein im mittlern America, aus ehemals spanischen Besitzungen gebildet, und früher auf 73,000 Quadratmeilen von 8 Millionen theils Kreolen und Mestizen, theils Indianern bevölkert,

umfaßt in kirchlicher Beziehung 1 Erzbisthum (Mexico mit 1,800,000 Seelen) und 10 Bisthümer, wovon indeß die beiden von Yucatan und Californien politisch nicht mehr zu Mexico zählen. In jenen 11 Diöcesen besitzt der Regularclerus 13 Ordensprovinzen; außerdem finden sich daselbst 6 collegia propagandae fidei, welche zumal die Collegien und Missionen in den nördlichen Provinzen versehen. Die mexicanische Kirche ist mit viel Glanz und Reichthum begabt; sie hat aber dem Staate davon auch schon vor wie nach der Revolution und Unabhängigkeitserklärung bedeutende Opfer gebracht. Ihr Ursprung geht bekanntlich erst über 300 Jahre zurück. Vor dieser Zeit hatten die kriegerischen und gewandten Azteken die friedlichen Tolteken theils unterjocht, theils vertrieben und ausgerottet. Sie führten einen sehr ausgebildeten, aber grauenvollen Götzendienst ein; namentlich wurden dem Kriegsgotte Huitzilopochtli jährlich mehrere tausend Menschen in den Tempeln geschlachtet. Als aber die Spanier das Festland von America (s. d. A.) entdeckten, betraten sie unter Fernando Cortez bald auch den Boden des mexicanischen Reiches, und machten endlich nach manchen gefährlichen Kämpfen mit der Eroberung der Hauptstadt jenen Gräueln und dem gewaltigen Elende des Volkes ein Ende. Sie haben sich hier weit edler als später in Peru betragen, und die vielen Vorwürfe, die ihnen von spätern Geschichtschreibern gemacht wurden, lassen sich in Wahrheit auf ein geringes Maß zurückführen, das einzelnen habgierigen Bergwerksbesitzern zur Last fällt, während die Anklagen des ehrwürdigen Bartholomäus de las Casas zumeist den Kreolen auf Cuba galten (s. Casas). Cortez führte alsbald das Christenthum in den neu eroberten Landen ein, und die ersten Verkündiger desselben, die dort 1522 erschienen, waren Söhne des hl. Franciscus. Sie bekehrten eine große Menge der Heiden, und stifteten zur Erhaltung des Glaubens mehrere Seminare. Doch klagt unter anderm schon Bruder Petrus von Gent sehr über den Knechtssinn der Indianer, der häufig des Spornes bedürfe. Der erste Bischof von Mexico war der Franciscaner Juan de Zumarraga. Auch Martin von Valencia aus dem gleichen Orden zeichnete sich in der Bekehrung der Mexicaner aus, und gewann viele Tausende der Kirche. 1526 erschienen in Mexico die ersten Geistlichen aus dem Predigerorden, der später dem Lande die meisten Bischöfe gab. Darnach kamen Augustiner, unter denen P. Antonius de Roa hervorragte. Die alte Angewöhnung wurzelte indeß noch in einzelnen Neubekehrten so fest, daß sie Götzenbilder unterm Kreuze vergruben, um ungeahndet sie verehren zu können. Das Tagewerk der Missionäre war daher ein sehr mühevolles. 1572 trafen auch Jesuiten in Mexico ein, um zu bessern, was die Spanier im Einzelnen bereits verdorben hatten. Hauptsächlich wandten sie sich jedoch nach Neumexico hin, zogen die dortigen wilden Stämme aus den Schluchten und Klüften durch ihr liebevolles Benehmen hervor und sammelten sie in Dörfer. Bei diesem schönen Werke fanden aber mehrere die Marterkrone, so Gonsalvo de Tapia, Juan de Pace und Andere, an deren Grabe öfters selbst Wunderzeichen erfolgten. Von Mexico aus wurde auch zuerst die Bekehrung der spanischen Südseeinseln, der Philippinen und Mariannen, unternommen. Heutzutage sind nur mehr wenig unbekehrte Indianer in Mexico vorhanden — Indios bravos im Gegensatze zu Indios fideles. Der mexicanische Clerus ist nicht durchweg hochgebildet, aber berufstreu, und zeichnet sich namentlich durch unbegrenzte Gastfreundschaft aus. Wenn der Mexicaner in seiner Religionsübung etwas viel auf Aeußerlichkeit, Prunk und Geräusch hält, so ist das eben dem Temperamente der Bewohner heißer Länder beizumessen. Die Eingebornen fanden bei den Geistlichen stets den besten Schutz gegen etwaige Bedrückungen; besonders stehen in dieser Beziehung der schon genannte Franciscanerlaienbruder Petrus von Gent und der Dominicaner Molinia noch im gesegneten Andenken. Ueber die altmexicanische Mythologie, welche seltsame Anklänge theils des phönicischen, theils des indo-ägyptischen Cultus enthält, findet man reichen Aufschluß in antiquities of Mexico by Aglio und antiquités Mexicaines par Lenoir, beide mehrere Foliobände enthaltend und mit prachtvollen Kupfern ausgestattet. [Merz.]

Mezzofanti, Joseph, Cardinal, geboren 1774 in Bologna, Sohn eines armen Tischlers daselbst, besuchte die dortigen Oratorien (Armenschulen vom hl. Philipp Neri gestiftet), wo Pater Respighi sich des talentvollen Knaben annahm. Als armer Jüngling ernährte er sich mit dem Sprachunterrichte und fand Unterkommen und Mittel zu weiterer Ausbildung im Hause des Grafen Ferdinand Mareschalchi. Zum Priester geweiht 1797, ward er in Bologna Professor der arabischen Sprache, 1803 Assistent der Bibliothek und Professor der hebräischen, syrischen und chaldäischen Sprache. 1812 ward er Bibliothecaradjunct und 1815 Bibliothecar und Professor der semitischen Sprachen. Eine Einladung nach Rom von Seite Pius VII. und das Secretariat der Propaganda lehnte Mezzofanti ab, obgleich er sich in Bologna sehr plagen mußte (wie er oft des Tages neben seinen priesterlichen Pflichten 12 Unterrichtsstunden ertheilte), da er eilf Kinder seines verstorbenen Bruders versorgte. Aber nicht irdische Sorgen, bloße Liebhaberei oder Ruhmsucht machten Mezzofanti zum Sprachwunder seiner Zeit, da er mit 30 Jahren 30 Sprachen sprach: es war priesterlicher Liebeseifer, der im Weltkampfe erwachte, von dem auch Mezzofanti's Vaterland erschüttert wurde und in Folge dessen viele fremde Völker nach Italien kamen. Um den Fremdlingen als Priester im Beichtstuhle und auf dem Krankenlager dienen zu können, erlernte Mezzofanti die Sprachen und Gott gab solcher Liebe den auffallenden Segen, der auch den Augen der Welt nicht entgehen konnte. Der Großherzog von Toscana, Kaiser Franz und Kaiser Napoleon suchten ihn zu gewinnen, aber Mezzofanti lehnte alle Anträge ab. Gregor XVI. zog ihn 1831 als Prälaten nach Rom. Im folgenden Jahre ward er Canonicus an der Bibliothek des Lateran, bald darauf auch an der Peterskirche und zugleich Bibliothecar an der Vaticana. Im Consistorium vom 12. Februar 1838 erhob ihn der Papst zur Cardinalswürde, wobei Gregor XVI. die Kosten bestritt und dem armen Cardinal eine Hofequipage schenkte. Im Jahre 1846 erhielt er das Portefeuille des Unterrichts. Beim Sprachenfeste in Rom an Epiphanie 1847 wurde der neugeborene Heiland in 52 Sprachen begrüßt und alle verstand Mezzofanti. Die meisten verstand und sprach er vollkommen. Die europäischen Sprachen sprach er sogar größtentheils in ihren Dialecten. Dabei bildete sich natürlich der Geist der Sprachen in ihm aus, eine besondere Feinheit des Gehörs und der Sinn für Analogien, was Alles zuletzt eine Art von Sprachenecho in ihm bildete. Mezzofanti war klein und zart gebaut, sein Gesicht länglicht und gebräunt, seine Züge waren sanft und gutmüthig, seine Stimme schwach, weich, fast klagend; das Organ für Sprachsinn ungemein groß und entwickelt, wie der Phrenologe Noël Esq. in seinem Werke: „Grundzüge der Phrenologie. Dresden 1842. S. 253“ versichert. Seine Bescheidenheit, Freundlichkeit, Wohlthätigkeit, Thätigkeit und Frömmigkeit sind allbekannt. Dabei war er nicht ohne Feinheit und Witz. Von einer Krankheit im Frühjahre 1848 erholte er sich nur langsam. Sehr erschütterten ihn die politischen Ereignisse in Rom und die Abreise des Papstes ergriff ihn so gewaltig, daß er erklärte, er werde nun nicht lange mehr leben. Ende Februar 1849 erkrankte er an einer Lungenentzündung und sah mit christlicher Ergebung seiner Auflösung entgegen, welche bei vollem Bewußtsein am 13. März ihm zu Theil wurde. Er ruht, gemäß seinem letzten Wille, in der Kirche St. Onofrio, wo er still beigesetzt wurde und ein bescheidenes Grabmal seinem Andenken errichtet ist. (Siehe Neue Sion 1850. Nr. 125, 126 und 127, wo sich eine biographische Skizze von Mezzofanti findet). [Haas.]

Micha (מִיכָה, abgekürzt aus מִיכָיְהוּ = מִיכָאֵל, „wer ist wie Gott?“ LXX *Μιχαίας*, Vulg. Michaeas), der sechste unter den kleinen Propheten, aus Moreschеth im Stamme Juda gebürtig (הַמֹּרַשְׁתִּי, der Moraschthiter 1, 1). Der Name Micha kommt im A. T. oft vor; 1 Kön. 22, 8. 9. wird auch ein Prophet Micha, der Sohn Jimla's erwähnt, der aber unter Achab lebte, während unser Micha unter Achas und Hiskias prophezeite, also ein Zeitgenosse des Jesaias war. Die Ein-

wendungen, welche man gegen die Richtigkeit der in der Ueberschrift gegebenen Zeitbestimmung der Wirksamkeit des Propheten vorgebracht hat, sind ganz unbedeutend. Nach Pseudo-Dorotheus lebte und starb Micha zu Hebron; nach Hieronymus (ep. 108 al. 27 epit. Paulae § 14) war er zu Morasthim begraben, und, wie Sozomenus (7, 29) erzählt, wurde unter Theodosius dem Großen sein Grab dem Bischof Sebennus von Eleutheropolis durch eine göttliche Offenbarung gezeigt. Die Angabe des Pseudo-Epiphanius, er sei von Joram, dem Sohne Achabs, dessen Laster er getadelt habe, getödtet worden, beruht auf einer Verwechselung mit dem oben erwähnten Micha, dem Sohne Jimla's. Jeremias citirt schon eine Stelle aus unserm Propheten (Jer. 26, 18). — Micha schildert in seiner Prophezie (7 Cap.) das große Sittenverderbniß der beiden Reiche Israel und Juda; namentlich wendet er sich gegen das Reich Juda und rügt die Abgötterei, die Bestechlichkeit und Ungerechtigkeit der Richter, die Bedrückungen der Mächtigen, das Betragen des Volks gegen die Propheten, das Treiben der falschen Wahrsager u. s. w. Er sagt die Vernichtung des Reiches und die Gefangenschaft des Volkes vorher. Andererseits verkündet er aber auch die Wiederherstellung des Davidischen Reiches und das Zusammenströmen aller Nationen zu dem Mittelpunete der Theocratie. Die schöne Stelle, worin er diese letzte Verheißung ausspricht (4, 1 ff.), findet sich auch bei Jesaias (2, 1), und man ist nicht einig darüber, ob dieselbe Jesaias von Micha, oder dieser von jenem oder beide von einem ältern Propheten entlehnt haben; doch scheint das Erste wahrscheinlicher. — In Bezug auf Erhabenheit und Schönheit der Darstellung steht Micha wohl keinem der alttestamentlichen Propheten nach und seinem Zeitgenossen Jesaias würdig zur Seite. [Reusch.]

Michael, Erzengel, s. Engel.

Michael Cerularius, s. Cerularius und griechische Kirche.

Michael Scotus, ein gelehrter Schriftsteller des 13ten Jahrhunderts, war zu Durham in England, nach Andern zu Balweary in Schottland geboren. Er studirte zu Oxford und Paris und beschäftigte sich viel mit mathematischen Gegenständen, sowie er sich durch in seiner Zeit seltene Kenntnisse in der hebräischen, chaldäischen, arabischen und griechischen Sprache auszeichnete. Er begab sich an den Hof des Kaisers Friedrich II., von welchem er gehört hatte, daß er ein Gönner der Gelehrten sei, und widmete sich daselbst ausschließlich dem Studium der Medicin und Chemie. Nach einem längeren Aufenthalte in Teutschland begab er sich nach England, wo er bei dem Könige Eduard II. in großer Gunst stand. Im J. 1290 wurde er nach Norwegen geschickt, um eine dortige Princessin nach Schottland, dessen Thron sie besteigen sollte, zu begleiten. Im folgenden Jahre soll er in sehr hohem Alter gestorben sein. — Michael Scotus war zu seiner Zeit besonders wegen seiner Kenntnisse in den geheimen Wissenschaften berühmt (vgl. Dante, inferno XX. 115—118). Seine Bücher über die Magie sollen mit ihm begraben worden sein. Derselbe hatte an der auf Befehl des Kaisers Friedrich II. verfaßten Uebersetzung der Werke des Aristoteles, welche 1496 zu Venedig unter dem Titel: „Aristotelis opera latine versa, partim e graeco, partim arabico, per viros lectos et in utriusque linguae prolatione peritos, jussu imperatoris Friderici II." gedruckt wurde, Antheil. Wahrscheinlich übersetzte er die Naturgeschichte des genannten griechischen Philosophen aus der arabischen Version des Avicenna. Vergl. über die Verdienste des Michael Scotus um Aristoteles: Jourdain, „über die lateinische Uebers. des Aristoteles" 133 ff.). Ferner verfaßte er die Schrift: „de secretis naturae sive de procreatione hominis et physiognomia", welche auch mit den Werken Albert's des Großen abgedruckt wurde, sowie eine „quaestio curiosa de natura solis et lunae" (d. h. des Goldes und Silbers). Endlich gilt er gewöhnlich als Verfasser der Schrift: „mensa philosophica seu enchiridion, in quo de quaestionibus mensalibus et variis ac jucundis hominum congressibus agitur", welche öfters gedruckt wurde. Doch wird die so eben genannte

Schrift auch von Einigen dem Irländer Theobald Anguilbertus, welcher c. 1500 als Doctor der Medicin und Philoſophie zu Paris lebte, zugeſchrieben. — Cf. Biographie universelle tom. 41. p. 365 suiv. Gräße, Lehrbuch der Literärgeſch. der berühmteſten Völker des Mittelalters II. 1, 579 f. [Briſchar.]

Michaelis, Johann Heinrich, Profeſſor der Theologie zu Halle, geſtorben daſelbſt 1731, veranſtaltete eine kritiſche Ausgabe der hebräiſchen Bibel, Halle 1720, (ſ. Bibelausgaben) und machte ſich durch die „Annotationes uberiores in Hagiographos", Halae 3 Voll. bekannt. An beiden Werken hatte deſſen Schweſterſohn, Chriſtian Benedict Michaelis, ebenfalls Lehrer der Theologie und der orientaliſchen Sprachen zu Halle, geſtorben daſelbſt 1764, einen beträchtlichen Antheil, und ſchrieb außerdem „Tractatio critica de variis lectionibus N. Test. caute colligendis et dijudicandis", Halle 1749. Berühmter als beide iſt Johann David Michaelis, Sohn des Chriſtian Benedict Michaelis, geb. 1719, ſeit 1745 Profeſſor zu Göttingen, geſt. 1791, einer der ausgezeichnetſten proteſtantiſchen Bibelforſcher ſeiner Zeit, der aber, obgleich er immer verſicherte, im Sinne ſeiner Kirche zu lehren, mit vollem Rechte von den mehr orthodoxen Proteſtanten als Neuerer angeſehen wurde, und nicht wenig durch ſeine zahlreichen Schriften zu jener ungläubigen und deſtructiven Richtung in der proteſtantiſchen Theologie und Bibelexegeſe beitrug, welche ihn bei ſeinem Tode bereits überflügelt hatte. Er überſetzte und ſchrieb, von den Engländern angeregt, Paraphraſen mehrerer Theile der hl. Schrift, überſetzte das alte und neue Teſtament, ſchrieb eine Einleitung zu beiden Teſtamenten, Supplemente zu den hebräiſchen Wörterbüchern, eine orientaliſche und exegetiſche Bibliothek, Anmerkungen und Abhandlungen zu Lowths Vorleſungen über die hl. Dichtkunſt der Hebräer, eine Beurtheilung der Mittel, welche man anwendet, die ausgeſtorbene hebräiſche Sprache zu verſtehen, über die Ehegeſetze Moſis, das Moſaiſche Recht, einen Entwurf der typiſchen Gottesgelehrtheit, eine Erklärung der Begräbniß- und Auferſtehungsgeſchichte Chriſti nach den vier Evangeliſten; ſogar eine Dogmatik und Moral verfaßte der freiſinnige Bibelforſcher, natürlich mit exegetiſcher Freiſinnigkeit und willkürlicher Behandlung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre. Vgl. Schröckh's Kgſch. ſeit d. Reform. Thl. VI, VII, VIII; Lebensbeſchreibung des Joh. Dav. Michaelis, von ihm ſelbſt mit Anm. v. Haſſenkamp, Rinteln und Leipz. 1793. [Schrödl.]

Michaelistag. So wird der 29. September ſowohl von den Katholiken als auch von den Proteſtanten wegen der an dieſem Tage in der Chriſtenheit begangenen Gedächtnißfeier der Kirchweihe des hl. Erzengels Michael (Dedicatio S. Michaelis Archangeli) genannt. Welche Kirchweihe des hl. Michael oder zu Ehren des hl. Michael gemeint ſei, läßt ſich nicht mit Beſtimmtheit ermitteln (cfr. Merat.). Es iſt dieſe Gedächtnißfeier jedenfalls uralt; da ſie ſchon in den älteſten römiſchen Sacramentarien vorgemerkt iſt, ja im achten und neunten Jahrhunderte bereits hie und da als Feſttag geboten wurde (Poenit. S. Bonif.; Conc. Risbac. a. 799; Conc. Mogunt. a. 813. c. 36). Wunderbare Kirchweihen, oder vielmehr Kundgebungen des hl. Michael, ſich einen beſtimmten Platz geheiligt zu haben, ſind laut der Legende beſonders vier: eine auf dem Berge Garganus (dermalen Monte sant Angelo) in Neapel, wegen der am 8. Mai das Festum Apparitionis S. Michaelis begangen wird; im Anfange des ſechſten Jahrhunderts eine zweite zu Chonis in Phrygien, die beſonders im Morgenlande gefeiert wird, im neunten Jahrhunderte; eine dritte auf dem Berge Tumba in der Normandie in Frankreich im zehnten Jahrhunderte, und eine vierte auf der Moles Hadriani (der Engelsburg) in Rom am Anfange des ſiebenten Jahrhunderts, wegen der vorzugsweiſe der 29. September dermalen als Gedächtnißtag feſtgeſetzt ſein dürfte. Gotteshäuſer zu Ehren des hl. Michael gab es ſchon im vierten Jahrhunderte: Conſtantin der Große ließ ſchon eine ſolche erbauen (Sozom. hist. eccl. l. 2. c. 3). Uebrigens läßt ſich nicht verkennen, daß unſere dermalige Michaelisfeier nicht ſo ſehr einer oder der andern Apparition des hl. Michael

oder überhaupt diesem hl. Engel allein gilt, als vielmehr der frommen Erinnerung, daß die hl. Engel uns theils Tugendvorbilder, theils Fürbitter am Throne Gottes, theils unsere künftigen Himmelsgenossen sind: sowohl der Inhalt der von der Kirche für diesen Tag vorgeschriebenen Gebete in den canonischen Tag- und Nachtzeiten, als auch der Bau des Meßformulares bestätigen es. Dieselbe ist somit ein Centralfest zu Ehren der hl. Engel überhaupt. In der Volkssprache heißt es bisweilen: „es sei am Michaelitage Kirchweihe im Himmel und auf Erden.“ Es mag dieß daher kommen, daß uns die hl. Schrift einerseits den hl. Michael als den Engel nennt, der die bösgewordenen höhern Geister aus dem Himmel stürzte, somit diesen gleichsam als Wohnort der guten Geister weihte (Offb. 12, 7—9), und andererseits die Legende von mehreren wunderbaren Erscheinungen oder Kirchweihen des hl. Michael spricht. [Fr. X. Schmid.]

Michel Angelo, s. Malerei.

Michl, Anton, Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte an der bayerischen Universität Landshut, wurde 1753 zu Ebersberg in Oberbayern geboren, machte seine Studien zu Freysing, erhielt 1776 die Priesterweihe, studirte sodann zu Ingolstadt drei Jahre Jurisprudenz und Kirchengeschichte und ward, nachdem er längere Zeit theils als Hofmeister bei zwei adeligen Familien, theils als Seelsorger zugebracht hatte, im Herbste des J. 1799 zum Professor des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte zu Landshut ernannt. Er wirkte hier als treuer Knecht des damaligen antikatholischen Regierungssystems und erwarb sich durch Lehre und Schrift in dieser Richtung ein solches Ansehen, daß die k. Academie der Wissenschaften zu München ihn zu ihrem Mitglied ernannte und die Protestanten nicht umhin konnten, ihn als einen Herold des Lichtes für das obscurante Bayern zu preisen. Er starb zu Landshut 1813. Man hat von ihm viele kleine Schriften, größtentheils Predigten, und zwei größere Werke, nämlich ein Kirchenrecht und eine Kirchengeschichte. Ersteres führt den Titel: Kirchenrecht für Katholiken und Protestanten, mit Hinsicht auf den Code Napoleon und die bayerischen Landesgesetze, München 1809, und erlebte mehrere Auflagen. Darin ist das Kirchenrecht nach den Grundsätzen behandelt, denen die damalige antikatholische Regierung folgte, und die Kirche als eine gänzlich von dem Staate abhängige Gesellschaft dargestellt, so daß selbst Tzschirner (Forts. d. Kgsch. Schröckhs B. IX.) meint, man habe zwar nicht Ursache es zu bedauern, daß auf diese Weise an die Stelle der Hierarchie das Territorialsystem getreten sei, allein hoffen müsse man doch und wünschen, daß die Regierungen die Freiheit der Kirche nicht allzu sehr einschränken, die Institute derselben ehren und unterstützen, den Geistlichen das nöthige Ansehen und Einkommen zusichern und keinen Mißbrauch von der Staatsgewalt machen möchten. Michls Kirchengeschichte (Thl. II. München 1807—1811, neue Auflagen 1812, 1819) ist schon lange der wohlverdienten Vergessenheit anheimgefallen. S. Cl. A. Baaders Lexicon verstorbener bayer. Schriftsteller, Bd. I. Thl. 2. Augsb. und Leipz. 1824; Felders Lit. Z. für kath. Religionslehrer 1813. Bd. I. Vgl. d. Art. Generalseminarien, Illuminaten. [Schrödl.]

Michmas, s. Machmas.

Micrologus, s. Ivo von Chartres.

Midian, s. Madian.

Midrasch, מִדְרָשׁ, heißt die Erforschung, das Studium, insbesondere bei den Juden die Erforschung des geheimen Sinnes der Schrift, oder die allegorische Auslegung. Denn Elias Levita sagt im Lexicon zu דָּרַשׁ (quaesivit, inquisivit): Midrasch appellatur explicatio, quae sensum suum litteralem non sequitur. Es werden aber nicht alle allegorischen Commentare der Juden über das alte Testament und die Mischna Midraschim genannt, sondern nur die alten, welche in die Zeit der jüdischen Schulen in Palästina und in Babylon fallen, und vom zweiten bis zum eilften Jahr-

hundert n. Chr. von Lehrern oder Zöglingen jener Schulen verfaßt worden ſind, weil ſich dieſer geheime Sinn, oder dieſe allegoriſche Auslegung hauptſächlich auf die mündliche Schultradition gründete, welche durch die Zerſtörung der genannten Schulen im eilften Jahrhundert unterbrochen wurde. Im engeren Sinne werden nur diejenigen allegoriſchen Auslegungen Midraſchim genannt, welche ſich mit Erklärung des Geſetzes, ſowohl des geſchriebenen, als des mündlichen, oder der Thora und der Miſchna, befaſſen, und von Miſchna-Lehrern (Thannaim) und Miſchna-Erklärern (Emoraim) vom zweiten bis zum Ende des fünften Jahrhundert n. Chr. verfaßt worden ſind. Hierher gehören nun namentlich und vorzugsweiſe folgende Midraſchim über die Thora: 1) Mechiltha (מכילתא), ein Commentar über das zweite Buch Moſis, und zwar hauptſächlich über diejenigen Capitel, welche die Ritualgeſetze enthalten; er wird dem Rabbi Iſmael, einem Schüler des Juda Hakkadoſch (ſ. d. A.), des Sammlers und Ordners der Miſchna, c. 200 n. Chr. zugeſchrieben, und iſt gedruckt mit einer lat. Ueberſetzung in Ugolini thesaur. antt. sacr. t. 14; 2) die Siphra (ספרא) und Siphri (ספרי), zwei Commentare, der erſte, auch Thorath Cohanim genannt, über das dritte und der zweite über das vierte und fünfte Buch Moſis, beide von Rabbi Rab († 243 n. Chr.), gleichfalls Schüler des Juda Hakkadoſch und Vorſteher der Schule zu Sora, verfaßt; ſie ſind gedruckt mit lat. Ueberſetzung in Ugolini thes. der erſte in t. 14. und der zweite in t. 15; 3) die Peſiktha (פסיקתא), ein Commentar über das dritte, vierte und fünfte Buch Moſis, welcher die Erklärungen der alten Rabbinen der erſten chriſtlichen Jahrhunderte darüber zuſammenſtellt; er wird dem Rabbi Cohana, einem Schüler des genannten Rab zugeſchrieben, und iſt gedruckt mit lat. Ueberſetzung in Ugolini thes. t. 16. Und über die Miſchna die Thoſaphtha (תוספתא), auch die große Miſchna genannt, welche in 58 Traetaten beſteht, und theils noch Zuſätze zur Miſchna enthält, theils und hauptſächlich eine Erklärung des verſchloſſenen Sinnes derſelben, und dem Rabbi Chija, auch einem Schüler des Juda Hakkadoſch zugeſchrieben wird. Rabbi Jacob Chagis ſpricht ſich darüber in ſeiner Vorrede zu Berithoth ſo aus: Postquam compositi essent sex ordines (Mischnae) convenientique ordine dispositi per tractatus, et capita et sectiones minores, vidit R. Chija discipulus Rabbenu Hakkadosch, quod verba Mischnae occlusa sint, neque sufficiant ad restinguendum sitim, ideo conscripsit Thosaphtha i. e. Additiones ad Mischnam et declarationes sensus ejus. Sie iſt gedruckt mit lat. Ueberſetzung in Ugolini thes. t. 17. 18. 19. 20. — Alle dieſe Commentare heißen Baraitha (בַּרַיְתָא), d. h. außerhalb der Schule entſtandene Schriften, im Gegenſatz zur Miſchna, welche das enthält, was in der Schule vorgetragen wurde, alſo mit öffentlicher Authorität verſehen war, während die andern nur als Privatarbeiten der Gelehrten zu betrachten ſind; denn Rabbi J. Chagis ſagt l. c.: Sic et R. Chija et R. Oschaja et sapientes alii composuerunt Baraithoth h. e. vi etymi בראּ quod denotat extra institula extra scholam Rabbi nata; und haben daher auch nicht die unbedingte Geltung, wie die Miſchna. Im weiteren Sinne aber heißen auch die allegoriſchen Commentare über die übrigen Bücher des alten Teſtaments Midraſchim, wovon die berühmteſten folgende ſind: 1) der Midraſch Rabboth über den Peutateuch und die fünf Megilloth (Ruth, Eſther, Klagelieder, hohes Lied und Prediger), eine Sammlung der Erklärungen von Lehrern über dieſe Bücher aus der Zeit vor dem Schluß des Thalmuds (ſ. de Roſſi, Wörterbuch der jüd. Schriftſt. s. v. Rabboth); 2) der Midraſch Samuel; 3) der Midraſch Thehillim, d. i. über die Pſalmen, auch Schocher Tob genannt; 4) der Midraſch Miſchle, d. i. über die Sprüche Salomo's; 5) der Midraſch Hiob; 6) der Midraſch Jeſaia; 7) der Midraſch Jona; 8) der Midraſch Esra; 9) der Midraſch Dibre Haijamim, d. i. über die Chronik. (Das Nähere über dieſe ſiehe bei Zunz, gottesdienſtl. Vorträge der Juden S. 263 ff.). — Auch die Miſchna und die Gemara kann man als Midraſch zum Pentateuch betrachten, und ſie wurden auch Midraſch

genannt (Zunz, l. c. S. 42); endlich auch die Thargumim, wenigſtens ein Theil derſelben, welche ſich mehr mit Erklärung, als mit Ueberſetzung der altteſtamentlichen Bücher beſchäftigen (ſ. Bibelüberſetzungen). — In dem Inhalt der Midraſchim ſind zwei Elemente weſentlich von einander zu unterſcheiden, nämlich die Halacha (הֲלָכָה Regel, Richtſchnur), und die Hagada (הַגָּדָה Geſagtes, narratio). Die Halacha iſt die authoriſirte, gleichſam authentiſche Auslegung des Geſetzes, hervorgegangen von dem Hohenprieſter, oder von dem Synedrium durch ſeine Entſcheidungen bei Anwendung des Geſetzes, oder von den Schriftgelehrten, vorgetragen von dieſen in der Schule, daher heißt ſie auch Schematha (שִׁמְעָתָא, d. i. Gehörtes, ſ. Zunz, l. c. S. 42), weil ſie in der Schule aus dem Munde eines Lehrers gehört und darin recipirt ſein mußte. Sie iſt bindend und darf nicht beſtritten, ſondern muß befolgt werden im Leben, daher wird ſie erklärt als traditio decisa usu et consuetudine recepta et approbata, secundum quam incedendum et vivendum est. Sanhedr. 91, 2. in Castelli lex. v. הלכה. Die Hagada hingegen iſt nicht authoriſirte Auslegung, zwar ausgegangen von denſelben Schriftgelehrten oder Lehrern der Schule, aber als Privatarbeit derſelben außerhalb der Schule, daher heißt ſie auch bloß etwas Geſagtes, nicht Gehörtes (in der Schule), iſt aber auch nicht bindend, ſondern kann als Privatmeinung oder Ausſage beſtritten, angenommen oder verworfen werden, je nachdem man ſie begründet findet oder nicht. Dieſe Hagada iſt es jedoch vorzugsweiſe, welche ſich mit der allegoriſchen Auslegung befaßt, und dieſelbe in Parabeln, Fabeln, Sagen, Geſchichtserzählungen, moraliſirende Belehrungen, metaphyſiſche Betrachtungen u. ſ. w. einkleidet. Vgl. Zunz, l. c. S. 42. 57. 98. 118. und Deſſauer, Leſchon Rabbanan S. 214. [Wetzer.]

Mies, Jacob v., ſ. Jacobus von Mies.

Milchſpeiſen beim Faſten, ſ. Lacticinien.

Miletus (*Μίλητος*). Die Jonier, durch die Achäer von der Nordküſte des Peloponnes vertrieben, hatten ſich 60 Jahre nach dem Zuge der Heraeliden unter den Söhnen des Codrus von ihren Stammgenoſſen in Attica aus neue Sitze auf den cycladiſchen Inſeln und an den Geſtaden Kleinaſiens aufgeſucht. Naxos, Delos, Ceos erhielten durch ſie joniſche Bevölkerung; ihre Hauptniederlaſſungen wurden indeſſen zwölf kleinaſiatiſche Städte, an deren Spitze Milet in Carien und Epheſus in Lydien ſtanden. Milet blieb die Hauptſtadt, Epheſus wurde bald die berühmteſte Stadt Joniens. Durch die Trefflichkeit der Lage und des Klima kamen ſie zu hoher Blüthe (Herod. I. 142); aber faſt eben ſo frühe verſanken ſie auch in weichliche, übelberüchtigte Ueppigkeit (Athen. XII. 26). In den Städten herrſchte ein exceſſiver democratiſcher Sinn, der ewige Streitigkeiten und innere Händel unterhielt, und eine Reihe von Tyrannen erſtehen machte, welche indeſſen nicht ſelten eine bedeutende Stelle in der Geſchichte einnehmen (Thraſybulus v. Milet 600 v. Chr.). Milet, an einer kleinen Bucht, außerordentlich günſtig für den Handel gelegen, hatte vier Häfen. Pomponius nennt ſie urbem Joniae totius belli pacisque artibus principem. Sie war das Vaterland des Thales, des Anaximander und Anaximenes. Am berühmteſten wurde ſie durch ihre viele Colonien. Milet rühmte ſich, die Mutter von achtzig Tochterſtädten zu ſein (Plin. hist. nat. V. 29). Sie lagen faſt alle an der Küſte des Pontus Eurinus. Von da verwandelte ſich der Name *πόντος ἄξενος* in *π. εὔξεινος* (der unwirthliche in den wirthlichen), und erhielt ſich griechiſche Geſittung mitten unter den Barbaren bis in die ſpäteſte Zeit. Hieher hatte der hl. Paulus die Aelteſten von Epheſus beſtellt, um von ihnen Abſchied zu nehmen. Apoſtlg. 20, 17—38. [Schegg.]

Miliez (Milie), Johannes, einer der ſog. Vorläufer Huſens, ſtammte aus Kremſier und war ſonach kein Böhme, ſondern ein Mähre. Er ſtudirte zu Prag Theologie und Jurisprudenz, und wurde daſelbſt Domherr und Archidiacon, zugleich Unterkanzler des böhmiſchen Königs und teutſchen Kaiſers Carl IV., den er auch auf ſeinen Reiſen in Teutſchland begleitete. Doch alle dieſe Würden und Aemter legte

er im J. 1363 plötzlich nieder, um in vollkommener Armuth Christo nachzufolgen und dem Evangelium zu dienen. Höchst ungern verlor der Prager Erzbischof Arnest v. Pardubic einen so frommen und gelehrten Mann aus seinem Capitel und sagte ihm darum: „was könnt Ihr denn Besseres thun, als eurem armen Oberhirten bei Führung seiner Herde Beistand leisten.“ Doch der schwärmerisch begeisterte Milicz ließ sich nicht halten und floh auf's Land nach Bischofteinitz, wo er Kaplan des Pfarrers wurde, um sich im Predigen und in der Seelsorge zu üben. Nach einem halben Jahr kehrte er nach Prag zurück, und fing zuerst bei St. Niclas auf der Kleinseite, dann bei St. Aegidius in der Altstadt zu predigen an, und zwar für die Böhmen. Seine Reden hatten einen mystischen Anflug und waren reich durchwebt mit apocalyptischen Bildern. Anfangs hatte er nur wenige Zuhörer, und diese verspotteten ihn mitunter wegen seines mährischen Accents; aber bald wurde ihre Zahl so groß, daß er oft an einem Tage mehrmals, einst sogar fünfmal predigen mußte, und selbst Gelehrte bewunderten die Fruchtbarkeit und Kraft seines Geistes. Sein Grübeln in der Apocalypse und in den Propheten brachte ihn jetzt auf die Meinung, das Weltende sei schon vor der Thüre, und zwischen 1365—1367 müsse der Untergang stattfinden. Er verkündete dieß nun eiligst in einer besondern Schrift, sprach davon auch in seinen Predigten, und suchte darin zu zeigen, daß der Antichrist bereits erschienen sei. Er fand ihn überall, in allen Ständen und Altern, vornehmlich im Clerus. Aller Luxus, alle Pracht, alle wirklichen und vermeintlichen Sünden und Laster waren ihm lauter Spuren der Anwesenheit des Antichrists. Einst ging er soweit, daß er in einer Predigt seinen Herrn, den Kaiser Carl IV., geradezu und par excellence den großen Antichrist nannte, wofür ihn der Erzbischof einsperren ließ. Der Kaiser verzieh ihm, aber Milicz war wegen seiner Prophezeiung bereits in Rom angeklagt, und reiste jetzt 1367 mit Empfehlungsbriefen des Kaisers dahin ab. In Rom erwartete man eben die Rückkunft Urban's V. aus der avignon'schen Gefangenschaft. Um nun einstweilen nicht unthätig zu sein, verkündete Milicz auch in Rom seine Prophezeiung und schlug öffentlich an, daß er in der Peterskirche darüber predigen wolle. Auf dieß hin ließ ihn einer der römischen Inquisitoren bei den Franciscanern im Kloster Aracoeli zu Rom in Haft bringen; als aber der Papst ankam, ließ man ihn wieder frei und behandelte ihn gütig. Insbesondere nahm sich der Cardinal von Albano seiner an, und von da an scheint Milicz selbst seine Meinung über das nahe Weltende wo nicht ganz aufgegeben, doch zurückgehalten zu haben. Nach Prag zurückgekehrt, predigte er mit neuem Eifer, übernahm nach Waldhausers Tode (s. d. A.) dessen Stelle an der Teynkirche und erlernte jetzt sogar noch die teutsche Sprache, um auch den Teutschen predigen zu können. Außerdem war er der Beichtvater und Gewissensrath für viele Tausende, und verwendete zugleich viele Zeit auf den Unterricht junger Cleriker. In Folge seiner Bemühungen verödeten manche Häuser der Unzucht, namentlich das berüchtigte Venedig (ein großes Bordell in Prag), dessen Gebäude nun Kaiser Carl unserem Milicz schenkte. Dieser ließ mit Unterstützung der Prager Bürger daraus ein neues „Jerusalem“ machen, eine Art Kloster für Büßerinnen, nebst einer Capelle und einer Wohnung für Cleriker. — Nach einiger Zeit wurde Milicz zum zweiten Male beim Papste verklagt, und von den Bettelmönchen 12 Artikel gegen ihn namhaft gemacht: 1) seine Lehre über die Ankunft des Antichrists, 2) und 3) eine zu weite Ausdehnung des Begriffs Wucher, 4) und 5) die Empfehlung der zu häufigen Communion, 6) daß er seine Büßerinnen einerseits zu hart halte, andererseits zu sehr lobe, 7) daß er den ganzen Clerus schmähe, 8) die Excommunicationsstrafe gering achte, 9) das Studium der freien Künste für sündhaft erkläre, 10) den Frauen keinen noch so anständigen Putz gestatten wolle, 11) sich hochmüthig zeige und zu Unterstützung dieses Hochmuths auch die weltliche Macht gegen die geistliche hetze, endlich 12) daß er den Geistlichen kein persönliches Eigenthum gestatten wolle. Auf dieß hin erließ Gregor XI. am 10. Januar 1374 mehrere Bullen an den Kaiser und an die Bischöfe von Prag,

Leitomysl, Olmütz, Breslau und Krakau, worin er jene Artikel verwirft und die Bischöfe tadelt, weil sie die Verbreitung derselben nicht gehindert hätten. Milicz reiste jetzt in der Fastenzeit 1374 selbst zum Papste nach Avignon, wurde von dem Cardinal von Albano abermals freundlich aufgenommen, starb aber zu Avignon im Sommer desselben Jahrs, ehe in seiner Sache ein entscheidendes Urtheil gefällt war. — Sein Leben hat schon ein Zeitgenosse und Schüler in Balbini, Miscell. Lib. IV. P. II. p. 44—64, unter den Neuern aber am besten Palacky in seiner Geschichte Böhmens, Prag 1845, Bd. III. Abth. 1. S. 164. ff. aus meistens ungedruckten Quellen beschrieben. Letzterer aber faßt am Schlusse seiner Darstellung das Ganze in die wichtigen Worte zusammen, in Milicz habe sich die böhmische Gemüthsart, religiöser Schwung mit etwas düsterer Färbung, inniges Gefühl und entschlossene That, gleichsam verkörpert, und er sei es gewesen, der den böhmischen Volksgeist in seinen Tiefen angeregt und ihn zuerst in jene Wellenbewegung versetzt habe, welche später, unter Mitwirkung neuer Elemente sich bis zu den hussitischen Stürmen steigerte. Er hatte vorzüglich durch lebendiges Wort und augenblickliche That gewirkt; seine ungedruckten Schriften dagegen, in sichtbarer Eile flüchtig verfaßt, ermangeln, bis auf wenige Stellen, jener Tiefe und Kraft, welche allein ihnen bleibende Bedeutung sichern könnte. Vgl. Jordan, die Vorläufer des Hussitismus, 1846. Zitte, Lebensbeschreibung der drei ausgezeichneten Vorläufer ꝛc. Prag 1786; und die Art. Hus, und Janow. [Hefele.]

Mill, s. Bibelausgaben.

Milo, s. Hucbald.

Miltiades gehörte zu den bedeutendsten Kirchenschriftstellern und Apologeten des zweiten Jahrh., aber leider sind, wie von den meisten andern seiner Zeitgenossen, so auch von ihm keine Bücher auf uns gekommen. Ja, wir wissen nicht einmal, wo er gelebt und welchem Stande oder Berufe er angehört habe. Tertullian (adv. Valentin. c. 5) nennt ihn ecclesiarum sophista, wahrscheinlich wegen der dialectischen Gewandtheit, womit er die Sache des Christenthums vertheidigte, und zählt ihn neben Justin und Irenäus zu den sanctitate et praestantia ausgezeichneten Zeitgenossen der Valentinianer, welche diese instructissimis voluminibus bekämpft hätten. Hiemit stimmt zusammen, daß ein Anonymus bei Eusebius (Hist. eccl. V. 28) den Miltiades unter denjenigen Kirchenschriftstellern aufführt, welche schon vor Papst Victor, also vor 192 n. Chr., gegen Heiden und Häretiker geschrieben hätten. Uebrigens sind von allen Schriften des Miltiades nicht einmal Fragmente auf uns gekommen, und wir kennen davon bloß noch Titel und Zweck. Ein alter Anonymus bei Eusebius (Hist. eccl. V. 17) meldet: Miltiades habe gegen die Montanisten ein Buch geschrieben, „daß ein wahrer Prophet nicht in Ekstase sprechen dürfe.“ Wahrscheinlich ist dieß (*περὶ τὸ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*) der Titel des betreffenden Buches gewesen (vgl. Valesii Annot. a. h. l.). Eusebius selbst sagt dann (l. c.) weiter: „Miltiades hat uns auch noch andere Denkmäler seines außerordentlichen Fleißes in der Theologie hinterlassen in den Büchern, die er gegen die Griechen (Heiden), und in denen, die er gegen die Juden geschrieben hat. Beide Werke enthalten je zwei Bücher. Ueberdieß hat er auch eine Schutzschrift (Apologie) für die Philosophie, zu welcher er sich bekannte (d. h. für das Christenthum), an die weltlichen Machthaber (*πρὸς τοὺς κοσμικοὺς ἄρχοντας* = Statthalter der Provinzen) geschrieben.“ Dasselbe Verzeichniß der Schriften des Miltiades gibt auch Hieronymus (Catal. script. eccl. c. 39) mit dem Beifügen: „Miltiades habe unter Kaiser M. Antoninus Commodus geblüht.“ An einer andern Stelle endlich (Ep. 83. ad Magnum) rühmt er insbesondere des Miltiades Schrift gegen die Griechen oder Heiden mit den Worten: scripsit et contra gentes volumen egregium, . . . ut nescias, quid in illo primum mirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam scripturarum. [Hefele.]

Miltitz, Carl von, päpstlicher Nuntius, war der Sohn eines sächsischen

Edelmannes, der zu Rom Cleriker und päpstlicher Kämmerer und Notar geworden war und von Papst Leo X. 1518 als päpstlicher Nuntius nach Teutschland geschickt wurde, um dem Churfürsten Friedrich die goldene Rose zu überreichen, vorzüglich aber in der Absicht, den lutherischen Handel, wie immer es geschehen könne, zu beenden. Da bei der Gesinnung des Churfürsten und bei der Stimmung eines großen Theiles des Volks an Gewalt nicht mehr zu denken war, so schlug Miltitz mit Luthern den Weg der Güte ein, die aber der Klugheit und Würde entbehrte und Complimente und Schmeicheleien zu Hilfe rief. Anfangs schien jedoch die Verfahrungsweise des Miltitz mit gesegnetem Erfolg gekrönt zu werden, denn bei der Besprechung mit Luther zu Altenburg im Januar 1519 stimmte er diesen durch freundliches Zureden dahin, daß er den bekannten so demüthigen Brief an den Papst schrieb, in Zukunft von den streitigen Lehrsätzen schweigen zu wollen versprach, wenn auch seinen Gegnern gleiches Stillschweigen auferlegt würde, und seine Zustimmung dazu gab, daß seine Sache vom Papste einem oder mehreren gelehrten teutschen Bischöfen zur Untersuchung übergeben werde. Während indeß Miltitz überaus freundlich mit Luther verfuhr, zog er zu Leipzig den Tezel mit einer solchen Härte zur Rechenschaft und bedrohte ihn, als den Anstifter des ganzen Unheils, so ernstlich mit dem Zorne des Papstes, daß Tezels bald darauf erfolgter Tod dem darüber empfundenen Aerger zugeschrieben ward. Obgleich in Folge der Leipziger-Disputation es noch viel schwieriger geworden war, den lutherischen Handel zu beenden, so verzagte doch Miltitz noch lange nicht an dem Gelingen seiner Unterhandlungen mit dem sächsischen Churfürsten Friedrich und mit Luther, unterredete sich mit letzterm zu Liebenwerda 1519 und zu Lichtenburg 1520, und war nicht wenig über Eck (s. d. A.) erbost, der das Versöhnungswerk störe. Luther stellte sich bei diesen Unterhandlungen fortwährend als sei es ihm Ernst, von seinem Unternehmen wieder abzustehen, woraus man sieht, auf wessen Seite die italienischen Künste und Verstellung waren, auf der des Miltitz, wie ihn Luther dessen beschuldigte, oder auf der des mit seiner Teutschheit prahlenden Reformators. Noch in der zweiten Hälfte des J. 1521 trug sich Miltitz mit Hoffnungen eines Erfolges seiner Bemühungen. Nach einem kurzen Aufenthalt zu Rom kehrte er 1522 wieder nach Teutschland zurück, wo er Canonicate zu Mainz, Trier und Meißen besaß und starb 1529. S. Pallavicini, Gesch. d. Conc. v. Trient, A. Menzel, Gesch. d. Teutschen, Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref., Seidemann, Carl v. Miltitz, Dresden 1844. [Schrödl.]

Minden, Bisthum. Seine Stiftung hängt zusammen mit der Einführung des Christenthums in Sachsen. Der hl. Bonifacius (s. d. A.) verfolgte bis an das Ende seines Lebens den Gedanken, die Sachsen als den letzten teutschen Stamm, welcher noch nicht bekehrt war, in den Schooß der Kirche zu führen. Diesen Plan hat Carl d. Gr. verwirklicht. Das Bisthum Minden soll 780 von Carl d. Gr. errichtet worden sein. Wegen der Kriege mit den Sachsen waren aber dauernde Einrichtungen von Bisthümern erst seit 804 möglich. Minden findet sich in den Kriegszügen Carls zuerst 798 erwähnt als Minda, in demselben Jahre findet es sich wieder in einer Urkunde des Klosters Werden als Minithun; der Abt Liudger kaufte nämlich am 19. Juli 798 ein Weingartenstück zu Bachem am Melenbache bei Bonn. Der darüber lautende Kaufcontract selbst ist auf dem Feldzuge Carls gegen die Sachsen zu Minithun ausgefertigt. Die wirkliche Errichtung des Bisthums Minden ist allem Anschein nach nicht viel vor 804 erfolgt. Der Sprengel von Minden lag auf beiden Seiten der Weser, und wurde auf dem linken Ufer dieses Flusses durch die Hunte vom Bisthum Osnabrück, durch die Werra vom Bisthum Paderborn getrennt, schloß außer dem späteren Stiftsgebiet die Grafschaft Diepholz und die südliche Hälfte der Grafschaft Hoya in sich, reichte im Osten der Weser dagegen über Soltau hinaus und bis in die Gegend von Celle und Hannover. Als erster Bischof wird Hercumbert, Herumbert oder Herimbert genannt. Er muß sehr begütert gewesen sein, da er an das Kloster Fulda ein bedeutendes Geschenk machte. Eine seiner Schwestern

Lutburc ward Nonne. Sein Nachfolger wird Haduard, Hadowart oder Hardwardus genannt; er wohnte der feierlichen Uebertragung der Reliquien des hl. Martyrers Vitus nach Corvey (s. d. A.) bei, und reicht also schon in die Zeit Ludwigs des Frommen (s. d. A.) herab; er starb am 16. September 853. König Ludwig bestätigt am 14. October 871 die durch den Bischof Thiederich zu Minden geschehene Stiftung des Nonnenklosters zu Wonherestorp (Wunstorf). Bischof Drogo von Minden wohnt 887 der Provincialsynode zu Cöln bei, 892 war er auf der Synode zu Frankfurt und 895 auf der zu Tribur. Er starb am 5. Juni 902. Bischof Eberis, Ebergis oder Eburgis erscheint 932 auf der Synode zu Erfurt, 933 auf der zweiten Synode zu Altheim, 948 auf der Synode im kaiserlichen Palast Ingelheim und starb den 18. October 950. Bischof Helmward weihte 952 mit Assistenz der Bischöfe Dudo von Paderborn und Drogo von Osnabrück die neuerbaute Domkirche zu Minden zu Ehren der hl. Gorgonius, Laurentius und Alexander; er starb 14. Februar 958. König Otto I. nimmt 961, den 7. Juni, die Kirche von Minden auf Bitten des Bischofs Landward in seinen Schutz und bestätigt alle ihr von den früheren Königen verliehenen Privilegien, besonders von aller fremden Gerichtsbarkeit. In demselben Jahre ist Bischof Landward gegenwärtig bei der Translation des hl. Mauritius nach Magdeburg, und unterschreibt am 13. Februar 962 den Vertrag des Kaisers Otto I. mit Papst Johannes XII. Von demselben Kaiser wird Bischof Landward 963 mit andern Gesandten an den Papst geschickt und wohnt am 6. November der großen Synode in Rom bei. Am 2. Juni 965 erscheint er auf dem Concil zu Cöln, in demselben Jahre ist er bei einer Verhandlung Bernhards, Bischofs von Halberstadt, mit der Kirche zu Magdeburg gegenwärtig und stirbt am 27. September 969. Bischof Milo von Minden (969—996) stiftete zwölf sog. Kreuzpräbenden für solche, welche im Kriegsdienste des Bisthums verwundet oder gefangen worden, oder im Dienste des Bischofs alt geworden waren, oder andere ehrbare Bürger der Stadt Minden; unter der Bedingung, daß die Inhaber dieser Präbenden im Dome bei der Messe dienen, und den Processionen in der Fastenzeit beiwohnen sollten. Kaiser Otto II. nimmt 21. Juli 974 die Kirche von Minden auf Bitten des Bischofs Milo in seinen Schutz und bestätigt ihre Privilegien, besonders die freie Wahl des Bischofs und des Vogtes. Bischof Milo erscheint 28. Juni 974 unter den Bischöfen, auf deren Rath Kaiser Otto II. das Kloster Thangmarsfelden nach Nienburg an der Saale verlegt; demselben verleiht Kaiser Otto II. 19. März 977 den Königsbann und das Münz- und Zollrecht. Kaiser Otto III. schenkt 9. September 991 dem Bischofe Milo und der Kirche zu Minden die beiden Forstdistricte Hukulinhago und Stioringewald, so wie den an der westlichen Seite der Weser gelegenen Theil des Waldes Suntal. Bischof Milo wohnt 995 einer Synode in Hildesheim bei, welche Bischof Bernward von Hildesheim in Gegenwart Kaiser Otto III. und des Erzbischofs Willegis von Mainz hielt und stirbt 18. April 996. Bischof Ramward von Minden verlegt das von Bischof Milo in monte Wedegonis erbaute Kloster in die Stadt Minden, er erscheint 24. Juli 1002 unter den Großen, welche Kaiser Heinrich II. bei seinem Einzuge in Merseburg empfangen; stirbt 8. October 1002. Bischof Theodricus oder Theodorich ist 27. October 1007 auf der Synode von Frankfurt, welche in Gegenwart Kaiser Heinrich II. und des Erzbischofs Willegis abgehalten wurde. Kaiser Heinrich II. bestätigt 26. Februar 1009 die Privilegien des Domstifts zu Minden, besonders die freie Gerichtsbarkeit, die Münze, den Zoll und die freie Bischofswahl. Bischof Thiederich wohnt im Juli 1017 der großen Versammlung in Liozgo bei und wahrscheinlich 1018 der Provincialsynode zu Goslar. Kaiser Conrad II. schenkt 30. März 1029 dem Bischofe Sigibert oder Sigebert und der Kirche von Minden den Forstbann zwischen dem Flusse Ossenbeke und Alerbeke bis an den Fluß Wermonou und von da bis Northsulerecampon im Entergau in der Grafschaft des Herzogs Bernhard. Derselbe bestätigt am 20. April 1031 der Kirche von Minden die von den vorigen Kaisern ihr verliehenen Privi-

legien. Kaiser Conrad II. schenkt 10. Juli 1033 der Kirche von Minden auf Bitten des Bischofs Sigebert den Forstbann von der Mündung des Flusses Linderinus in die Weser aufwärts bis Liusa und an die Mündung des Flusses Luzilursone in die Lume, dann weiter aufwärts bis Halle und der Landstraße folgend bis an den Ort Puregriffe, wo die Diöcese Minden an die von Hildesheim grenzt; ferner an den Fluß Wabeke und diesen aufwärts bis an den Berg Vogilari, an dessen westlicher Seite, Rena gegenüber, bis an die Weser und dieser entlang wieder bis zur Mündung des Flusses Linderinus. Derselbe bestätigt das von Bischof Sigebert zu Minden gestiftete Kloster St. Martini mit dessen einzeln aufgezählten Besitzungen, unter denen auch der Weinzehnte zu Rotherisdorf. Kaiser Conrad II. feiert 1033 das Weihnachtsfest zu Minden. Bischof Sigebert stirbt 11. October 1036. Sigebert baute die St. Martinskirche zu Minden und dotirte sie mit eigenen Gütern. Er schenkte auch der Domkirche kostbare Zierrathen, unter andern ein auf Pergament geschriebenes Epistelbuch mit kostbarem Einbande. Sein Nachfolger Bruno wird am 18. December 1036 zu Halberstadt durch den Bischof Godehard von Hildesheim consecrirt. Bischof Bruno gründete 1042 ein Stift auf der Insel (dem Werder) bei Minden, welches König Heinrich III. am 23. Januar 1043 bestätigt. Bischof Bruno weiht 1046 das Kloster Kemnade. Kaiser Heinrich III. bestätigt am 20. Juli 1048 die Privilegien der bischöflichen Kirche zu Minden. Im J. 1065 am 10. Febr. stirbt Bischof Bruno. König Heinrich IV. feierte am 19. Mai 1065 das Pfingstfest zu Minden. Auf der Synode zu Worms, auf welcher die Absetzung Papst Gregor VII. beschlossen wurde, 24. Januar 1076, war Bischof Eilbert von Minden gegenwärtig; er starb 1. December 1080. Bischof Witelo von Minden bewilligt unterm 25. Juli 1099 dem Kloster Visbeck auf die vier Marienfeste und deren Octaven sowie auf das Fest Johannes des Täufers und des hl. Nicolaus einen Ablaß von 40 Tagen und einer Karene (s. d. A.). Siward, Bischof von Minden, wird am 30. März 1124 von dem päpstlichen Gesandten geweiht. Werner, Bischof von Minden, starb am 10. November 1170. Nach Auflösung des gemeinsamen Lebens der Canonici, theilte er zuerst die Canonical-Präbenden ein, und stiftete 4 Vicarien. Anno, Bischof von Minden, ein geborner Graf von Blankenburg, machte im Anfange des J. 1175 eine Pilgerreise nach St. Jacob (Compostella) und schloß auf derselben Fraternitätsverträge mit verschiedenen französischen Klöstern. Der früheste derselben ist ausgestellt unterm 9. Januar 1175. Am 21. Februar 1175 schloß er einen Fraternitätsvertrag mit der Kirche St. Jacob zu Compostella. 1175—1178 ertheilte Kaiser Friedrich I. ein Privilegium wegen der Freiheit der Personen und Häuser der Geistlichen des Bisthums Minden. Die Dominicanermönche kamen 1236 am Tage Pauli Bekehrung nach Minden und wurden auf's Prachtvollste eingeholt. Das Cistercienserkloster zu Blotho ward 1284 gestiftet und 1295 das Capitel von Neustadt nach Lübbecke verlegt. Der Ritter Wulbrand Mome stiftete 1295 ein Beguinenhaus in Minden. 1306 verlegte man die Dominicanerinnen von Lahde in der Diöcese Minden nach Lemgo in der Grafschaft Lippe, Diöcese Paderborn. Johann von Paderborn und Ludolph, ein Priester des Hauses Lage, kamen 1309 nach Minden, um die Kreuzzüge zu befördern. Bischof Ludwig von Minden stiftete 1330 das Benedictinerinnenkloster zu Walfrada oder Welpprode und consecrirte das zu Egestorpe. Im J. 1377 den 16. November kam Kaiser Carl IV. nach Minden und bestätigte dem Bischofe und Stift zu Minden alle ihre Privilegien, Freiheiten und Gerechtigkeiten. Zugleich erließ er einen geschärften kaiserlichen Befehl an die Stadt, daß sie allen Beschwerden des Bischofes abhelfen solle. 1441 kam Joannes s. Calixti Romanae ecclesiae presbyter cardinalis als Gesandter des Concils von Basel nach Minden und suchte die kirchlichen Angelegenheiten in gute Ordnung zu bringen. Der Cardinal Nicolaus von Cusa oder Nicolaus miseratione divina et sancti Petri ad Vincula Romanae ecclesiae presbyter cardinalis kam 1451 als Legat des apostolischen Stuhls nach Minden, um das kirch-

liche Leben zu reformiren, eingeschlichene Laster und Mißbräuche auszurotten, und bessere kirchliche und sittliche Ordnung einzuführen. Zu dem Ende machte er verschiedene Anordnungen und Gesetze und hob alle diesen widersprechende Statuten auf. Mit der Ausführung seiner Anordnungen beauftragte er den zeitigen Bischof, Dompropst und Thesaurarius. Das Kloster SS. Mauritii et Simeonis in Minden trat 1458 in die Bursfelder Congregation. Der Bischof Heinrich stiftete 1497 zu St. Martin und Marien in Minden die Frohnleichnamsbruderschaft. — Zur Zeit der sog. Reformation war Franz I., ein geborner Herzog von Braunschweig und Lüneburg, Bischof. Er war zu dieser Würde gewählt, als er kaum das 17. Jahr seines Alters angefangen hatte. Sein Leben entsprach aber nicht den Forderungen, welche man an einen Bischof stellen muß. Zu seiner Zeit, etwa um 1526, drang die Reformation in Minden ein. Wie in anderen Städten ging es auch hier so gewaltthätig und zwangsweise zu, daß das Capitel aus der Stadt flüchtete. Der damalige Domdechant Burchard vom Busche, ein Bruder Hermanns vom Busche (s. d. A.), einer der gelehrtesten Männer von Westphalen, war ein eifriger Gegner der Reformation. Ein gewisser Nicolaus Krage (Cragius), welcher (wie es bei einem protestantischen Schriftsteller E. A. F. Culemann, 4. Abtheilung Mindischer Geschichte, Minden 1748 S. 30 heißt) „zwaren kein sonderlicher Gelehrter, dennoch aber ein beredter und zum Lehramt geschickter Mann war", predigte bald in dieser und bald in jener Kirche und fanatisirte das Volk so, daß beinahe alle Geistlichen aus der Stadt flüchten mußten. Den Geistlichen wurden alle schuldigen Leistungen verweigert. Bei Culemann l. c. S. 40 heißt es: „Und da ohnehin der gemeine Mann von dergleichen praestandis, so sie denen Geistlichen zu geben schuldig, mehrentheils einen ganz irrigen Begriff hatte, und die Reformation als eine Gelegenheit ansahe, sich davon zu befreyen, so trug solches in Ansehen desselben zu der so geschwinde in der Stadt Minden zu Stande gekommenen Reformation fast ein mehrers als der Eiffer und der wahre Begriff von der Evangelischen Lehre bey, als welches daraus offenbar ist, daß die sogenannten Evangelici keine Merckmahle von einem geänderten und verbesserten Leben und Wandel von sich blicken liessen, sondern im Sause und Schmäuse — — die Zeit zubrachten und an ihren Neben-Christen, welche der Römisch-Catholischen Religion zugethan verblieben, vielen Unfug ausübten, wozu sie sonder Zweifel durch den unruhigen Prediger Nicolaum Cragium, welcher mit denen Bürgern heimliche Zusammenkünfte hielt und allerhand gefährliche Rathschläge schmiedete, verleitet worden." — Die niedere Geistlichkeit erwirkte ein Urtheil des Reichskammergerichts, welches der Stadt Minden bei Strafe von 60 Mark löthigen Goldes aufgab, der Geistlichkeit ihr sämmtliches Eigenthum zurückzugeben, den gemachten Schaden wieder zu ersetzen, die Kläger wieder in ihre Häuser kommen zu lassen, die schuldigen Renten, Zinsen und Gülten richtig abzuführen und sie in ihrem Gottesdienste nicht zu stören. Von allem dem geschah aber gar Nichts, man fuhr dagegen fort, den Geistlichen ihre Güter zu nehmen u. s. w. Deßhalb klagte die Geistlichkeit nochmals, in Folge dessen erging unterm 15. März 1531 ein neuer Befehl. Von Seiten der Stadt geschah Alles, um die Sache in die Länge zu ziehen, aber beinahe Nichts, um der Geistlichkeit Recht wiederfahren zu lassen. Endlich am 9. October 1538 ward Minden in die Reichsacht erklärt. Culemann, l. c. S. 123: „Was die Sache wegen der abgenommenen Kirchen, Capellen, Kleinodien und derselben Restitution betraff, bekümmerte sich die Stadt um die 1538 publicirte Achts-Urthel wenig, nachdem sie in dem Schmalkaldischen Bunde aufgenommen worden, und die protestirende Stände sich einander versprochen hätten, mit gesammter Hand im Falle der Noth zur Wehre zu setzen." Im J. 1547 ward die Stadt von der kaiserlichen Armee zur Uebergabe gezwungen. Am 10. Febr. 1530 war Franz Graf von Waldeck zum Bischofe gewählt. Seine Räthe bemühten sich, die Stadt mit der Geistlichkeit zu vergleichen, aber die Stadt wollte nicht recht. Der Bischof hielt am 18. Februar 1549 eine Synode ab. Die Religionsstreitigkeiten

währten nachher aber immer noch fort, denn, wie Eulemann Abtheil. 5. S. 24 sagt, „die Stadt Minden liebte Unruhe und Uneinigkeit.“ — Im dreißigjährigen Kriege ward die Stadt 1626 von Tilly, 1634 von Herzog Georg von Lüneburg eingenommen. Im westphälischen Frieden ward das Bisthum Minden an den Churfürsten von Brandenburg abgetreten. Den Katholiken wurde der Besitzstand vom Jahre 1624 in Betreff der Religionsübung, so wie rücksichtlich der Prälaturen, Canonicate, Beneficien aller Art garantirt. Doch gewährte dieser Besitzstand den Katholiken außerhalb der Stadt Minden nur sehr wenig, so daß das katholische Bekenntniß fortan fast nur auf die Stadt Minden beschränkt blieb. Hier gehörte den Katholiken außer einigen Canonicaten an dem mit der lutherischen Hauptkirche St. Martin verbundenen Collegiatstifte, das Benedictinerkloster St. Simon und Mauritius, seit 1696 mit der Abtei Huysburg im Halberstädtischen unirt, das Collegiatstift St. Johannes und dann der Dom mit dem Capitel. Vom Capitel ward der vierte Theil eingezogen, so daß es noch aus 18 Domherrn bestand, welche alle adelig sein mußten, von denen 13 katholisch, und 5 protestantisch waren. Im Dome aber fand nur katholischer Gottesdienst Statt. Bei der großen Säcularisation am Anfange dieses Jahrhunderts ward auch das Domcapitel zu Minden eingezogen. Minden bildet jetzt eine Pfarrei, welche zum Bisthum Paderborn gehört. Vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Teutschlands. 2r Bd. Göttingen 1848, wo auch die Literatur über das Bisthum Minden angegeben ist. Erhard, regesta historiae Westfaliae. tom. 1. Monasterii 1847. Laspeyres, Gesch. und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens. 1. Thl. Halle 1840. [Uedinck.]

Mine, s. Geld.

Minimen (Ordo fratrum Minimorum S. Francisci de Paula). Der Stifter dieses Zweiges des Franciscanerordens ist der hl. Franciscus von Paula, einem Städtchen in Calabrien. Geboren im J. 1416 als der Sohn armer, aber frommer Eltern wurde er einem Gelübde derselben gemäß in seinem 13. Jahre den Franciscanern des Städtchens St. Marco übergeben, bei denen er ein Jahr unter den strengsten Uebungen zubrachte. Obwohl noch durch kein Gelübde verpflichtet erfüllte er die Regel in ihrer ganzen Strenge, enthielt sich der Fleischspeisen und des Weines und trug keine Linnen mehr. In Begleitung seiner Eltern unternahm er eine Wallfahrt nach Rom und Assisi und zog sich nach seiner Rückkehr in die Einsamkeit zurück, kaum 21 Jahre alt. Bald gesellten sich fromme Personen zu ihm und theilten seine Lebensweise (1435). Die benachbarten Einwohner bauten Jedem eine Zelle, ein Priester aus der Pfarrei besorgte den Gottesdienst und so waren die Eremiten des hl. Franciscus von Assisi gegründet. Als sich die Zahl seiner Schüler immer mehr vergrößerte, unternahm Franciscus im J. 1454 mit Genehmigung des Bischofs von Consenza den Bau einer Kirche und eines Klosters, wobei er von allen Seiten unterstützt wurde. Nun mußte auch das Einsiedlerleben dem Canobitenleben weichen. Alsbald erhielt die Stiftung in Calabrien und Sicilien Verbeitung und im J. 1474 päpstliche Bestätigung und Befreiung von der Jurisdiction der Ordinarien. Zugleich ward Franz von Paula zum Generalsuperior ernannt. Allein noch wollte er seiner Stiftung keine geschriebene Regel geben, sondern ihr nach dem Beispiele der ersten Aebte durch sein Vorbild selbst als lebendige Regel voranleuchten. Im Jahre 1482 wurde er nach Frankreich berufen, wo Ludwig XI. bei den nahenden Schrecken des Todes seiner Fürbitte vertraute; er starb wirklich in den Armen seines Dieners. Sein Sohn und Nachfolger Carl VIII. aber schenkte ihm noch größeres Vertrauen und ließ ihm ein schönes Kloster im Park von Plessis-les-Tours und ein anderes zu Amboise erbauen. In Paris wurden seine Mönche Bons hommes genannt (s. d. Art. Boni homines). In Spanien, wohin Franciscus Mönche aus dem Kloster Plessis-les-Tours sandte, erhielten sie den Namen: „Väter des Sieges,“ weil Ferdinand der Katholische es ihrem Gebete zuschrieb, daß Malaga den Mauren entrissen wurde. Im Jahre 1497

ließen sich die Mönche auf die Bitte Kaisers Maximilian auch in Teutschland nieder, wo sie anfänglich drei Klöster erhielten, aus denen viele andere besetzt wurden. Endlich im J. 1493 hatte Franciscus seine dreifache Regel vollendet, nämlich eine für die Religiosen, eine andere für die Nonnen und die dritte für die Tertiarier seines Ordens. Außerdem haben wir auch noch ein Correctorium, d. i. Anleitung zur Buße, von ihm. An der Spitze des Ordens steht der Generalis Corrector, jedem Hause steht der Corrector (Besserer) vor; Demuth, Buße und Besserung bilden das Fundament dieser Congregation, weßwegen sich ihre Mitglieder auch Minimi, d. i. mindeste Brüder nannten, sei es, um sich noch mehr als die fratres minores zu demüthigen, oder daß sie die Worte Christi im Auge hatten: „quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis, mihi fecistis“ (Matth. 25. 40.). Als weitere Grundlage dieses Ordenslebens ist das Fasten zu betrachten: „Das Fasten, sagte Franciscus, gleicht dem Oele, das überall oben schwimmt.“ Daher war nicht bloß der Genuß des Fleisches, sondern auch alles dessen verboten, was vom Fleische herkömmt, als Eier, Butter, Käse, ferner alle Arten von Milchspeisen, nur Brod, Wasser und Oel waren erlaubte Nahrungsmittel. Die Päpste Alexander VI. (1502) und Julius II. (1506) bestätigten die Regel des Stifters und ließen seinen Orden an allen Privilegien der vier Bettelorden Theil nehmen. Franciscus selbst starb am 2. April 1507, als sein Orden bereits in fünf Provinzen blühte. In der Folge zählte er 450 Häuser, ist aber, obwohl es ihm nicht an einzelnen ausgezeichneten Männern fehlte, zu keinem besondern Ansehen gelangt und heutzutage nur auf wenige Häuser in Italien beschränkt mit dem Haupthause zu Rom. Die Kleidung der Brüder, Cleriker und Laien, besteht aus geringem Stoffe von natürlich schwarzer, ungefärbter Wolle und muß bis auf die Knöchel herabreichen. Vgl. Franciscus Lanovius, Chronic. Generale ord. minim. Helyot, Mönchsorden. Bd. VII. S. 515. Die Regel steht bei Holstenius cod. regul. monast. T. III. p. 85, die Reihenfolge der Generalcorrectoren ib. p. 99. Die Klosterfrauen erhielten nur 14 Klöster, von denen jedem eine Mater correctrix vorstand, haben heutzutage nur wenige Klöster, z. B. zu Palermo, s. die Regel bei Holstenius l. c. p. 91. Außerdem hatte der Orden auch seine Tertiarier, deren Hauptaufgabe Buße und Besserung war. (s. ihre Regel ib. p. 96.) Vergleiche hierzu den Art. Franciscanerorden. [Fehr.]

Ministranten, s. Meßdiener.

Minoristen, s. Domicellare.

Minoriten, s. Franciscanerorden.

Minutius Felix, einer der ältesten lateinischen Kirchenschriftsteller. Von seinen Lebensumständen ist uns nichts Sicheres bekannt, als daß er ein angesehener causidicus zu Rom war und auch nach seinem Uebertritt zum Christenthum dieses Amt beibehielt. (Min. Oct. 2, 28. Lactant. Instit. 5. 1. Hier. catal. 58.). Ob er aus der bekannten römischen Familie der Minucier stammte, ist ungewiß; ebenso unsicher ist die Vermuthung, daß er ein Africaner war; sein Styl, sein Verhältniß zu Tertullian und anderes, was man dafür anführt, sind wenigstens keine schlagenden Gründe. Wahrscheinlich blühte er im Anfange des dritten Jahrhunderts. Manche Stellen seiner Schrift haben große Aehnlichkeit mit Stellen bei Tertullian und Cyprian; am wahrscheinlichsten ist, daß er von Tertullian, Cyprian aber von ihm entlehnt hat. — Von seinen Schriften ist uns nur eine sehr schöne Apologie des Christenthums in dialogischer Form, unter dem Titel Octavius, erhalten. Die Veranlassung des Dialogs erzählt er in folgender Weise: Minutius hatte einen Freund, Cäcilius Natalis, welcher mit ihm zu Rom wohnte, aber noch Heide war. Ein anderer Freund, der Anwalt Januarius Octavius, hatte mit Minutius zu Rom den christlichen Glauben angenommen, wohnte aber nicht mehr in Rom. Bei einem Besuche des Octavius zu Rom machten die drei Freunde zusammen einen Spaziergang, und als sie bei einer Serapissäule vorbeikamen, warf Cäcilius nach heidnischer

Sitte dem Götzen einen Kuß zu. Dieſes veranlaßte eine bittere Bemerkung des Octavius, und dieſe eine Unterredung über den Werth der heidniſchen und chriſtlichen Religion. Minutius wurde zum Schiedsrichter gewählt, die beiden andern ſprachen ein jeder als Sachwalter ſeiner Religion, erſt Cäcilius, dann Octavius. Als dieſer geendigt hatte, erklärte Cäcilius, ohne die Entſcheidung des Minutius abzuwarten, ſich für beſiegt und verſprach, ſich im Chriſtenthum weiter unterrichten und taufen zu laſſen. — Man hat allerlei Vermuthungen über die Perſönlichkeit der beiden Freunde des Minutius angeſtellt, z. B. Cäcilius ſei derſelbe, welcher ſpäter den hl. Cyprian zum Chriſtenthum bekehrt habe; es iſt aber nicht unwahrſcheinlich, daß die ganze Einkleidung des Geſprächs erdichtet iſt. — Die Vorwürfe, welche Cäcilius gegen das Chriſtenthum vorbringt und Octavius widerlegt, ſind dieſelben, welche von den alten Apologeten überhaupt behandelt werden. Ein tieferes Eingehen in die Lehren des Chriſtenthums lag wohl nicht im Plane des Verfaſſers. Die Darſtellung und Sprache des Dialogs iſt meiſterhaft, und das Werk nach Form und Inhalt eins der ſchönſten Denkmäler der älteſten lateiniſchen patriſtiſchen Literatur. — Hieronymus (catal. l. c.) erwähnt noch eine andere, jetzt verlorene, Schrift de fato vel contra mathematicos, welche zu ſeiner Zeit dem Minutius zugeſchrieben wurde, zweifelt aber wegen der Verſchiedenheit des Styls an der Aechtheit derſelben. Nach einer Stelle im Octav. c. 36 (de fato .... disputaturi alias et uberius et plenius) wäre es allerdings möglich, daß Minutius ein Werk über dieſen Gegenſtand verfaßt hätte; eben ſo gut wäre es aber denkbar, daß dieſe Stelle dazu Anlaß gegeben hätte, ihm jenes Buch zu unterſchieben. — Der Octavius iſt uns nur in einem einzigen Codex erhalten, welcher zugleich die ſieben Bücher des Arnobius gegen die Heiden enthält. Derſelbe wurde in der Vaticana gefunden und von Papſt Leo X. dem Könige Franz I. von Frankreich geſchenkt, durch welchen er in die königliche Bibliothek zu Paris kam. Sabäus gab den Octavius zuerſt heraus (Rom 1543), aber als liber octavus des Arnobius; ſo erſcheint er auch noch in den drei folgenden Ausgaben. Erſt der Juriſt Franz Balduin entdeckte den Irrthum und gab das Buch unter dem Namen ſeines wahren Verfaſſers heraus, Heidelberg 1560. Seitdem iſt die Schrift ſehr oft, namentlich von Philologen, von Deſiderius Heraldus (Paris 1613) und Nic. Rigaltius (Paris 1643) nach einer neuen Vergleichung des Manuſcripts, mit Anmerkungen und Diſſertationen von Lindner (Laugenſalza 1760 und 1778), und neuerdings mit einem reichen Apparat, namentlich auch einer gründlichen und ausführlichen Diſſertation Le Nourry's im dritten Bande von Migne's Patrologie. Das Werk iſt auch in das Franzöſiſche, Spaniſche, Italieniſche, Engliſche, Holländiſche und Teutſche (von Lichtwer, Nußwurm und Lübkert 1836) überſetzt. [Reuſch.]

Miramionen, ſ. Genovefanerinnen.

Mirandola, Johannes Picus von, aus dem edlen Geſchlechte der Pici von Mirandola, war der dritte Sohn Giovan-Francesco's, des Herrn von Mirandola und Concordia, geboren 1463. Von Jugend an zeichnete ihn ein durchdringender Geiſt und ein bewunderungswürdiges Gedächtniß aus. Seine Mutter beſtimmte ihn dem geiſtlichen Stande und ſandte ihn in ſeinem 14ten Lebensjahr nach Bologna zu den Studien des canoniſchen Rechtes, in welchen er große Fortſchritte machte. Doch zogen ihn bald Philoſophie und Theologie mehr an, und um ſie gründlich kennen zu lernen, beſuchte er verſchiedene franzöſiſche und italieniſche Univerſitäten. Zu Florenz war von Cosmo de Medici im J. 1440 eine Academia Platonica errichtet worden, an welcher Marſilius Ficinus (ſ. den Art. Ficinus) als das Haupt eines chriſtianiſirten, theilweiſe aber kabbaliſtiſch-myſtiſchen Neuplatonismus glänzte (ſ. Kabbala). In dieſe philoſophiſche Richtung ging Picus ein, ſtudirte zu dieſem Behufe außer dem Griechiſchen und Lateiniſchen auch das Hebräiſche und die ſemitiſchen Dialecte, brachte längere Zeit mit cabbaliſtiſchen und auf ſeine Philoſophie bezüglichen Studien zu und gelangte dergeſtalt zur Ueberzeugung, daß der Urſprung aller ächten Weisheit nur in der göttlichen Offenbarung des alten und

neuen Bundes zu finden sei, woraus die Weisen aller Völker und darunter besonders auch die Griechen und vorzüglich Pythagoras und Plato geschöpft hätten. Nachdem er sieben Jahre lang an verschiedenen Universitäten zugebracht hatte, ging er 1486 nach Rom und lud hieher alle Gelehrten Europas zu einer öffentlichen Disputation über 900 von ihm aus allen Theilen der Philosophie, Mathematik und Theologie ausgehobene Sätze ein, wobei er den Kommenden die Vergütung der Reisekosten versprach. Aber die Sache erregte großes Aufsehen und mannigfaltigen Tadel, mehrere der aufgestellten Thesen wurden sogar als häretisch bezeichnet; der Papst ließ daher die Thesen prüfen und man fand einige davon der Häresie verdächtig (s. Innocenz VIII.). Sohin konnte die Disputation nicht stattfinden; übrigens gab Mirandola eine Apologie der 13 Thesen, die man der Häresie beschuldigte, heraus, mit der Erklärung, sich in Allem dem Urtheile des römischen Stuhles zu fügen, und P. Alexander VI. stellte ihm 1493 ein Absolutions-Breve ad cautelam zu, worin er bezüglich der ihm vorgeworfenen Irrthümer losgesprochen wurde. Inzwischen begann er, mit Hintansetzung aller andern Studien, der Theologie und hl. Schrift sich ausschließlich zu weihen, verkaufte seine väterlichen Erbgüter, vertheilte einen Theil des Erlöses unter die Armen und starb, erst 32 Jahre alt, am 17. Nov. 1494. Mirandola's Biographie schrieb seines Bruders Sohn Giovan-Francesco Mirandola († 1533), der in die Fußstapfen seines Onkels trat und viele Schriften hinterließ. Die Werke des jüngern Picus erschienen zusammen mit jenen seines Onkels unter dem Titel: Pici utriusque opera, Basileae, t. II. fol. 1573, 1601. Alle Werke (des ältern Picus), bemerkt Dupin (bibl. t. XII) tragen das Gepräge der Eleganz, der Leichtigkeit, der Klarheit, der Geistesschärfe und ausgebreiteter Kenntnisse; weniger excellirt darin der jüngere Picus, ist aber dafür gründlicher und gleichförmiger. S. Dupin l. cit.; Rixners, Gesch. d. Philos. Bd. II; Leo's Gesch. v. Italien IV; Jöcher's Lexicon. — [Schrödl.]

Miräus, Aubertus, ein um die Kirchengeschichte verdienter Schriftsteller, wurde zu Brüssel 1573 geboren, machte seine Studien zu Douay und Löwen, wurde 1598 Canonicus zu Antwerpen und zugleich daselbst bei seinem Onkel, dem Bischof Johann Miräus, Secretär. In der Folge wurde er Hofprediger, Aumonier und Bibliothecar bei dem Erzherzoge Albert von Oestreich, und im J. 1624 Domdechant zu Antwerpen, als welcher er daselbst 1640 starb. Sein ganzes Leben war schriftstellerischen Arbeiten zum Besten der Kirche und seines Vaterlandes geweiht, wobei es ihm mehr um die Sachen als um die Form zu thun war, und wobei er einen emsigen Forschungsgeist bethätigte, ohne jedoch der Genauigkeit und Kritik immer die gebührende Rechnung zu tragen. Unter seinen vielen Schriften mögen angeführt werden: 1) Bibliotheca Ecclesiastica (Scriptorum Ecclesiasticorum), zwei Folianten, Antwerpen 1639—1649: eine neue Edition dieses Werkes erschien zu Hamburg 1718 von Joh. Alb. Fabricius, der in der Vorrede dazu dem Miräus das große Lob spendet: „vir et hoc et tot aliis monumentis in lucem editis non minus de veteri memoria quam de posteritate omni insigniter promeritus.“ — 2) De statu religionis Christianae per totum orbem, Helmstädt 1671. — 3) Notitia episcopatuum orbis Christiani, Antwerpen 1613. — 4) Geographia Ecclesiastica. — 5) Codex regularum et constitutionum clericalium, fol. — 6) Chronicon Cisterciense, worin auch eine Abhandlung über den Ursprung der Beguinen, Cöln 1614. — 7) Origines coenobiorum Benedictinorum, Carthusianorum etc. — 8) Opera historica et diplomatica, Elogia illustrium Belgii scriptorum, Chronicon rerum Belgicarum, Chronicon rerum toto orbe gestarum etc. etc. Alle kirchenhistorischen Werke des Aub. Miräus erschienen gesammelt in vier Folianten zu Brüssel 1733. [Schrödl.]

Mischna, s. Thalmud.

Miserere wird zunächst der 50. Psalm von seinem Anfangsworte „Miserere“ genannt. Er enthält ein glühendes Bußgebet, daher er auch einer der sieben Bußpsalmen ist. Der gewöhnlichen Meinung nach hat ihn König David verfaßt, als

ihm der Prophet Nathan die bekannte Bußpredigt wegen Bethsabee gehalten hatte (2 Sam. 12.); Andere schreiben diese Ehre dem König Manasses oder irgend einem in der babylonischen Gefangenschaft befindlichen Juden zu (cfr. Calmet.). — In einem weitern Sinne versteht man unter Miserere eine Fastenandacht, bei der das Miserere feierlich gesungen, die mit der Segnung cum Venerabili begonnen und geschlossen und oft auch durch eine Bußpredigt eingeleitet wird.

Misericordia wird häufig der zweite Sonntag nach Ostern genannt, weil die Antiphon im Introitus der Messe dieses Sonntags mit dem Worte „Misericordia" anfängt. Die ganze Antiphon, in der sich die Osterfreude eines dankbaren Gemüthes ausspricht, lautet: „Misericordia Domini plena est terra, alleluja: verbo Domini coeli firmati sunt, alleluja, alleluja". Vgl. den Art. Messe.

Miß, Jacobus v., s. Jacobus v. Mies.

Missa praesanctificatorum; missa sicca, nautica; missa bifaciata, m. revocata. In der missa praesanctificatorum geschieht keine Consecration, sondern das Tags zuvor consecrirte Sacrament wird unter der einzigen Brodsgestalt sumirt. In der lateinischen Kirche geschieht dieses bloß einmal im Jahre, am Charfreitag (s. den Art. Charwoche); in der griechischen Kirche an allen Tagen in der Fastenzeit mit Ausnahme der Samstage und Sonntage. Die trockene oder Schiffsmesse ist gar keine Messe, denn es wird keine Eucharistie conficirt. Es ist eine bloße Ceremonie, eine Nachbildung der Messe, um auch auf Schiffen, wo wegen der beständigen Fluctuation die Messe nicht gelesen werden kann, der Andacht der Gläubigen wenigstens eine Erinnerung daran zu gewähren. Der Priester betet nur die Epistel, das Evangelium, die Präfation aus der Messe mit den übrigen Gebeten, ohne den Canon und die Consecrationsformel, reicht dann den Kranken die hl. Eucharistie, und genießt sie selbst, wobei die vorgeschriebenen Communiongebete abgebetet werden. Es ist also diese missa sicca nichts anders als eine Spendung der hl. Wegzehrung. Wenn deren Gebrauch sich ehemals auch auf Leichenbegängnisse ausdehnte, so ist ein solcher Gebrauch nicht zu rechtfertigen. Missa bi- oder trifaciata hatte ihren Ursprung von einem Mißbrauche, der besonders in Frankreich vom 11ten bis 14ten Jahrhundert sich einschlich und darin bestand, daß einige Priester mehrere Messen verschiedener Feste an Einem Tage bis zum Anfang des Canon lasen. Bei der letzten Messe wurde dann der Canon gesprochen und die Messe bis zu Ende gelesen. So sollte der Canon für die zwei, drei oder vier Messen, so viel man eben gelesen haben wollte, abgebetet und sollte für diese mehreren Messen zugleich dienen. Dieser Mißbrauch wurde auf mehreren Concilien, namentlich zu Paris im J. 1212 strenge verboten. Das bifaciare, trifaciare ist demnach nicht einerlei mit binare, trinare = zwei, drei complete Messen an einem Tage halten, was früher nicht sehr ungewöhnlich gewesen ist (s. den Art. Messe). — Missa revocata erklären Einige als eine vollständig gehaltene Messe, weil nach der Entlassung der Katechumenen die Gläubigen zur Messe zurückgerufen worden seien (s. Gläubigenmesse). Andere sind durch diese Erklärung wenig befriedigt und halten dafür, daß missa revocata für eine auf einen gewissen Tag festgesetzte Meßstiftung zu nehmen sei, weil dadurch das Andenken eines Gläubigen wieder hervorgerufen werde. [Dür.]

Missa catechumenorum fidelium, s. Gläubigen- und Katechumenen-Messe.

Missale, s. Liturgien.

Mißbrauch der Kirchengewalt (abusus), s. Jura circa sacra.

Mißheirath oder unstandesmäßige Ehe (disparagium) heißt nicht nur die Ehe einer freien Person mit einer unfreien oder leibeigenen (eine Verbindung, die sowohl nach teutschen als nach römischen Gesetzen schwer verpönt war, und heutzutage, wenigstens in Teutschland, ohnehin unpractisch ist), sondern auch nach neuerem Sprachgebrauche die Ehe einer erlauchten oder hochadeligen Person mit

einer Perſon unter ihrem Stande, gleichviel ob von niederem Adel oder vom Bürgerſtande. Wenigſtens galt die Heirath eines Hochadeligen mit einer Bürgerlichen nach der Wahlcapitulation des Kaiſers Carl VII. (Art. 22. § 4.) unſtreitig als Mißheirath. Die Behauptung aber, daß auch die Verbindung einer Perſon niederen Adels mit einer unadeligen eine Mißheirath im ſtrengen Rechtsſinne des Wortes ſei, iſt ſo wenig begründet, als die weitere Behauptung, daß ein Adeliger durch die Heirath einer Perſon aus dem Bauernſtande ſeines Adels verluſtig werde. Ueberhaupt müſſen die bürgerlichen Wirkungen einer unſtandesmäßigen Ehe nach den betreffenden Landesgeſetzen beurtheilt, und, wo dieſe ſchweigen, gemeinrechtlich angenommen werden, daß die Frau den Stand des Mannes annimmt. Jedenfalls aber iſt eine ſolche Ehe, wenn ſie ſonſt an keinem trennenden Hinderniſſe leidet und in Tridentiniſcher Form geſchloſſen iſt, in foro ecclesiae eine vollgültige Ehe. Es gibt eine Menge Abhandlungen über dieſen Gegenſtand; vgl. beſonders v. Lehndorf, Berlin 1792, und C. F. Dieck, Halle 1838. [Permaneder.]

Missi Dominici. Kaiſer Carl der Große erkannte die Verbindung der richterlichen und vollziehenden Gewalt in Einer Perſon als ein für die perſönliche Sicherheit ſeiner Staatsangehörigen gefährliche Einrichtung. Daher glaubte er beide trennen zu ſollen. Die executive Gewalt beließ er demnach den betreffenden Herzögen (duces) und Gaugrafen (comites); das Richteramt aber übertrug er eigenen durch Intelligenz und Bildung ausgezeichneten Männern, den zur Anhörung und Abhilfe aller Beſchwerden des Volkes im ganzen Reiche ausgeſendeten kaiſerlichen Bevollmächtigten (missi dominici). Dergleichen kaiſerliche Sendrichter waren es auch, welche die Biſchöfe oftmals auf ihren Rundreiſen (ſ. Kirchenviſitation) begleiteten, und mit ihnen gleich an Ort und Stelle gemeinſchaftlich die ſog. gemiſchten, d. i. theils die kirchlichen, theils die ſtaatsrechtlichen Verhältniſſe betreffenden Angelegenheiten unterſuchten und entſchieden; wie z. B. bei der alljährlichen Beaugenſcheinigung der etwa nöthigen Reparaturen und Neubauten an Kirchengebäuden ꝛc., wo der kaiſerliche Richter die allenfallſigen Streitfragen über die Bauverbindlichkeit dieſer oder jener phyſiſchen oder moraliſchen Perſon überhaupt (d. i. die reine Rechtsfrage) entſchied, der Biſchof dagegen über Art und Maß der Baubeiträge (ſohin über den Vollzug der ausgemittelten Verbindlichkeit) erkannte. Vgl. dazu Criminalgericht, geiſtliches. [Permaneder.]

Miſſion des Prieſters, kirchliche, ſ. Approbation.

Miſſion, Prieſter von der, ſ. Lazariſten.

Miſſion, äußere und innere. Es gibt eine Miſſion, eine Sendung von Glaubensboten an Heiden und an Chriſten, an Ungläubige und an Gläubige, die aber im Laufe der Zeit an ihrem Glauben Schiffbruch gelitten haben, laue, zweifelnde, kalte oder gar todte Glieder der Kirche geworden ſind. Neben der äußern Miſſion an die erſtern kennt unſere Kirche ſeit Jahrhunderten auch eine innere Miſſion an die letzteren, um durch dieſe die Indifferenten, die Irrenden und Sünder zu wecken, zu belehren und zu bekehren. Die Geſchichte der Kirche zeigt uns, daß Gott den Feinden ſeines Reiches, ſei es, daß ſie abſichtlich oder unabſichtlich, vereinzelt oder vereint gegen daſſelbe ſich erhoben haben, ſtets große und hervorragende Miſſionäre entgegengeſtellt hat. Ohne die früheſten Jahrhunderte zu berühren, fanden die großen Irrlehren die ſie bekämpfenden Männer in dem hl. Bernhard, dem hl. Franciscus von Aſſiſi, dem hl. Dominicus, den Brüdern Prediger, dem hl. Vincenz Ferrerius, Johannes Capiſtran, Berthold von Regensburg, dem hl. Carl Borromäus und Franciscus Saleſius. Die Geſellſchaft Jeſu, geſtiftet 1540 gegen die Irrlehre des Proteſtantismus, war der letzte große Orden dieſer Art. Loyola kämpfte gegen den eingetretenen Glaubensabfall und rettete Teutſchland dem Katholicismus. Späterhin trat die innere Miſſion gegen das in den Kampf, wegen deſſen auch wir derſelben bedürfen — nämlich gegen den Indifferentismus in Glaubensſachen und die Erſchlaffung im chriſtlichen Leben. Auch nach dieſer Seite iſt 1) die Geſellſchaft

Jeſu rühmlichſt zu erwähnen (ſ. Jeſuiten). Wir kommen nachher auf ihre Thätigkeit in dieſer Beziehung zurück. Derjenige aber, welcher der innern Miſſion die berührte beſtimmte Richtung gab, iſt 2) Vincenz von Paula. Als Hausgeiſtlicher der Grafen von Gondy war er eines Tages in ein zwei Meilen entferntes Dorf zu einem ſchwer Kranken gerufen. Die abgelegte allgemeine Beicht des Bauern, der, ohne es zu verdienen, in allgemeiner Achtung ſtand, war für Vincenz die Veranlaſſung, ſeiner Zeit das Heilmittel der innern Miſſion zu bieten. Die erſte Miſſion hielt er am Tage von Pauli Bekehrung, den 25. Jan. 1617, im Orte Folleville. Der Erfolg war außerordentlich. Vincenz ſtiftete darauf eine eigene Congregation, deren Glieder Prieſter der Miſſion, ſpäter von der Priorei St. Lazarus zu Paris Lazariſten (ſ. d. A.) hießen. Es entging indeß ſeiner Weisheit nicht, daß die Miſſion nur einen vorübergehenden Erfolg haben werde, wenn der Curatclerus das Werk nicht mit Eifer und Salbung fortſetze. Darum ſchlug er in Verbindung mit mehreren Biſchöfen für dieſe geiſtliche Uebungen vor. Noch im 78. Lebensjahre hielt er ſelbſt Miſſionen, und vor ſeinem 1660 erfolgten Tode hatten ſeine Miſſionspriester in Frankreich, auf Corſica, in Italien, Polen und Irland über 1000 Miſſionen gehalten. 3) In Italien ſtiftete Alphons v. Liguori (ſ. d. A.) in der erſten Hälfte des 18ten Jahrhunderts die Congregation des hl. Erlöſers, um das Werk ſeiner Erlöſung weiter zu verbreiten und dem Reiche Gottes durch die Anſtalt der Miſſion Seelen zuzuführen (ſ. Liguorianer). Der Anblick eines verwahrlosten Hirtenvolkes erweckte im Stifter den Gedanken zur Schöpfung einer Anſtalt, die nachher weithin der geiſtlichen Noth abgeholfen hat; denn die Liguorianer oder Redemptoriſten, wie ſeine Genoſſenſchaft genannt wird, beſchäftigen ſich ganz beſonders damit, den Armen das Evangelium zu verkündigen und dem verlaſſenen Volke durch die Miſſionen katechetiſche Belehrung und geiſtliche Uebung zu Hilfe zu kommen. Neben dieſen drei hauptſächlichen Congregationen war es aber auch andern einſichtsvollen und frommen Männern nicht entgangen, daß durch Vernachläſſigung des religiöſen Volksunterrichtes dem Proteſtantismus vorgearbeitet worden war. Je nach dem Bedürfniß der Zeit und des Ortes erſahen ſie ihre Aufgabe entweder in Abhaltung von Miſſionen, oder, was gleichfalls zur innern Miſſion gehört, im Unterricht der Kleinen, in der leiblichen und geiſtlichen Pflege der Armen und Kranken. Nach der einen oder andern Seite verdienen Erwähnung 4) der Orden der Theatiner, geſtiftet von Gaetano von Thienne, 1524 von Clemens VII. beſtätigt. Durch ſeine Prediger und Miſſionäre wurde dieſer Orden eine Pflanzſchule des höhern Clerus. Mit ihm vereinigten ſich ſpäter die Somasker (ſ. d. A.), geſtiftet von Hieronymus Aemilianus, die der religiöſen Erziehung armer Waiſenkinder oblagen. 5) Der Orden der Capuciner (ſ. d. A.), geſtiftet durch Matteo de Baſſi, 1528 von dem genannten Oberhaupte beſtätigt. 6) Für Miſſion innerhalb chriſtlicher Länder wurden ganz beſonders die Barnabiten (ſ. d. A.) verwendet, als Orden 1532 von ebendemſelben Papſte beſtätigt. 7) Die Prieſter des Oratoriums, 1548 von Philippus Neri (ſ. d. A.) geſtiftet, deren Haupttendenz Volksbildung war. 8) Beide Zweige der unbeſchuhten Carmeliter (ſ. d. A.) haben ſich in ihrer aufopfernden Thätigkeit in Krankenpflege und Unterricht ausgezeichnet und in ihrer Reform eine Ausdehnung über faſt alle katholiſchen Länder erhalten. 9) Die von Franciscus von Sales (ſ. d. A.) mit Franciſca von Chantal (ſ. d. A.) 1610 geſtiftete weibliche Congregation von der Heimſuchung Unſer lieben Frauen nahm ſich neben Krankenpflege um Erziehung der Kinder an und erhielt Aufnahme in Frankreich, Savoyen, Italien, Teutſchland und Polen. Gleiche Tendenz befolgten die Urſulinerinnen und die Schweſtern der Schulen des Kindes Jeſu (ſ. Frauenvereine). 10) Die Piariſten und die Congregation der Väter der chriſtlichen Lehre. Letztere von Cäſar von Bus (ſ. d. A.) geſtiftet und 1597 von Clemens VIII. beſtätigt, unterrichteten nicht bloß Kinder, ſondern Arme und Unwiſſende überhaupt. Endlich 11) die Brüder der chriſtlichen Liebe, 1617 von Paul V. genehmigt, verpflichteten ſich zu unentgeld-

licher Krankenpflege (ſ. Hippolytus und Brüder, barmherzige). Wenn wir dieſes beſonders über Frankreich, Italien und Teutſchland ausgedehnte innere Miſſionsweſen bis an das Ende des vorigen und den Anfang unſeres Jahrhunderts verfolgen, ſo finden wir nach einer kurzen Unterbrechung durch die franzöſiſche Revolution alsbald wieder auf Koſten der Regierung Bonaparte's veranſtaltete Miſſionen in den Bisthümern Troyes, Poitiers, la Rochelle und Metz. Nach der Reſtauration im J. 1815 traten mehrere Geiſtliche, darunter die Abbé's Legres-Duval, Rauſan, Forbin-Janſon, zu dem Zwecke zuſammen, den geiſtlich verwahrloſten Provinzen Miſſionen zu geben und Männer für die innere Miſſion in Frankreich heranzubilden. Die Folge ihres Wirkens war: es erhoben ſich in vielen Bisthümern beſondere Geſellſchaften für den gleichen Zweck. Die Geiſtlichkeit ſetzte ihre Miſſionsthätigkeit auch während der anfänglich ihr feindlichen Regierung der Julius-Revolution zum Segen des Reichs und der Grenzländer fort. Die Miſſionen im Elſaß haben ein großes Verdienſt um die Erhaltung und Erneuerung des katholiſchen Glaubens in Baden. In den andern romaniſchen Staaten hatten ſich die Miſſionen gleichfalls forterhalten, aber meiſtens nur für das niedere Volk; die höhern Stände beherrſchte völlige Gleichgültigkeit. In dem kirchlich freien Belgien blühten ſie mächtig auf, ebenſo wurden in der Schweiz vor dem Sonderbundskriege eifrig Miſſionen gehalten. In Teutſchland wirkten neben den Franciscanern, Capucinern, Dominicanern vor allem die Jeſuiten. Auf die Regierung der Maria Thereſia (ſ. d. A.), die in Oeſtreich die innere Miſſion begünſtigte, folgte die ungünſtige Aufklärungsperiode Joſephs II. (ſ. d. A.). Die Regierungsart unter dem teutſchen Bunde verſchärfte den Druck der geiſtlichen Polizei auf Kirche und kirchliches Leben, und wenn auch die Fürſten Oeſtreichs und Bayerns die Redemptoriſten beriefen, — ſie wirkten unter beſtändiger Befeindung von Seite der Beamten und Lichtfreunde. Im letzteren Lande war die Miſſionsſache ſelbſt vor den Landtag gekommen, wobei ſich Fürſt Wrede und Wallerſtein, der eine in plumper, der andere in feiner Sprache, bemerklich gemacht haben. Erſt die Ereigniſſe der verfloſſenen Jahre machten die Leute dieſer Art ängſtlich und ſtille, und wir ſahen ſo großartige Miſſionen nicht bloß in Böhmen und Tyrol, ſondern am Rhein, in Weſtphalen, Niederbayern, Baden und Württemberg, die durchgängig von Jeſuiten und Redemptoriſten gehalten worden ſind. — Gehen wir jetzt zu der Frage fort, worin das Weſen einer Volksmiſſion beſtehe, und was ſie demgemäß bezwecke. Dieſelbe beſteht in einem Cyclus von Bußpredigten und Bußübungen, die in einer fortlaufenden Reihe von Tagen von einigen durch den Diöceſankirchen-Obern ermächtigten Prieſtern (Miſſionären) zur Belehrung und Bekehrung der Sünder, zur Wiedererweckung des chriſtlichen Glaubens und Lebens gehalten werden. Jener Cyclus von Betrachtungen, geiſtlichen Uebungen, Vorträgen, der die Erweckung des Bußeifers zum gemeinſamen Ziele hat, behandelt außer der einleitenden Gewiſſenserforſchung die Beſtimmung und das Ziel des Menſchen, die menſchliche Freiheit und das Bedürfniß der Gnade, die Gerechtigkeit Gottes, die Mahnungen der Ewigkeit, die Nothwendigkeit der Bekehrung, die Gefahren ihrer Verſchiebung, die Schrecklichkeit der Sünde, ihre Folge und den Fluch des Beharrens in der Sündhaftigkeit, die letzten Dinge, das Daſein der Hölle, ihre Ewigkeit, die Schrecken der Verdammung. Daneben reihen ſich Gottes Barmherzigkeit und Liebe, die Gnadenmittel der Kirche, wobei die einzelnen Theile des Buß- und Altarſacraments je beſonders behandelt werden. Wir heben daraus hervor die eindringliche Lehre von der Feindesliebe, den unwürdigen und würdigen Empfang des hl. Abendmahls, die Ermahnung zur Erneuung des Taufgelübdes und zur Beharrlichkeit im Guten. So wird der Sünder zerknirſcht, aber nicht vernichtet, ſondern nach der Zerknirſchung wieder emporgehoben. Es vereinigen ſich alle Stimmen der Ewigkeit und des Gewiſſens, ſo daß auch der vieljährige Verächter des Bußſacraments nicht widerſtehen kann, ſich ſelbſt erkennen, bereuen und einem vielleicht vordem nie geſehenen Beichtvater ſein ganzes ſündhaftes Leben ohne Rückhalt

und Scham in einer Generalbeicht bekennen muß, um hinwieder von dieſem heilende und ſühnende Belehrungen und Mittel zu einem neuen und genugthuenden Leben entgegenzunehmen. Darum dauern ſolche Beichten oft ſtundenlang, aber ſie bringen die Wiedergeburt des Chriſten. Den Schluß der Miſſion bildet die Erneuerung des Taufgelübdes, die Uebergabe der Gemeinde an die hl. Jungfrau, die Abbitte und Dankſagung vor dem hl. Altarſacrament, die Errichtung des Kreuzes oder der Stationen, die feierliche Ertheilung des Miſſionsablaſſes und die Seelenfeier für die in die Ewigkeit eingegangenen Eltern, Gatten, Kinder, Geſchwiſter und Freunde. Dieſer kurze Verlauf einer Volksmiſſion mit all' ihren Wahrheiten und Thatſachen macht dieſelbe zu einer wirklichen Tochter der Kirche und einer Quelle des Segens für die ſchwache Menſchheit; ſie iſt ein großes Werk der Belehrung und Bekehrung, wodurch die Irrenden enttäuſcht, die Zweifler überzeugt, die Kalten genährt und erſchüttert, die hartherzigen Sünder zurückgerufen werden, ein außerordentliches Mittel, das ſtetig und unausweichbar das Scheingebäude der Lüge und des Irrthums angreift und Riegel um Riegel niederreißt, um über dem Schutt die Wahrheit aufzubauen. Veraltete Vorurtheile finden vereinzelten Predigten gegenüber, ſelbſt wenn ſie gehört werden, immer wieder einen Schlupfwinkel. Daſſelbe gilt gegenüber den laſterhaften Sündern. Aber hier ſchaut der Zuhörer Schlag auf Schlag die Größe und Folge ſeiner Blindheit nnd Sündhaftigkeit. Das ungerechte Gut wird zurückgeſtellt, ſündhafte Gewohnheiten und Bekanntſchaften werden aufgelöst, Feindſchaften geſühnt, entzweite Eheleute geeinigt, Rechtsſtreite zwiſchen Einzelnen und Gemeinden beigelegt, das Leben der Belehrten und Bekehrten innerhalb der Familien, Gemeinden und ganzer Gegenden umgewandelt und geheiligt. Wo früher Unglaube, Sittenloſigkeiten, Streit, Ungehorſam und Empörung gewaltet, kehrt Glaubensfreude, die Tugend der Eintracht und Liebe und der Friede Gottes ein. Die Gatten lernen eheliche Liebe und Treue erneuern oder befeſtigen, die Eltern eine chriſtliche Haushaltung, die Kinder Gehorſam, Liebe und Ehrfurcht, kurz, Dienſtboten, Geſellen, Jünglinge und Jungfrauen, weltliche und geiſtliche Obrigkeit — ſie alle lernen was ſie vielfach lau befolgt, vielfach ganz vergeſſen hatten. Die Wirkung iſt oftmals eine erſtaunenswerthe. Wir erinnern an die vor kurzer Zeit im Bagno von Toulon unter den Galeerenſträflingen gehaltenen Miſſionen der Jeſuiten. Die trotz dieſer unverkennbaren Früchte gegen die Volksmiſſionen vorgebrachten Einwendungen wollen, nur etwas genau beſehen, Nichts beſagen. Es ſind meiſtens krankhafte Aeußerungen rationaliſtiſcher, glaubensloſer Reflexion. Es ſind Zuckungen papierener, dürrer Büreaukraten, denen in der jüngſten Vergangenheit nicht innere Beiſtimmung, ſondern die Angſt um Exiſtenz und der Anblick der geſchaffenen Wirklichkeit einiges Stillſchweigen gebot, denen aber bei einiger Ruhe eine lebensfriſche, viel zu ſtark riechende Aeußerung unſerer Kirche, von ihnen gern Verdummung genannt, unwohl macht. Man fürchtet Zeit und Geldverſchwendung, Oſtentation und äußeres Gepränge, Gewiſſensbeunruhigung und Verzweiflung, Heuchelei und geiſtlichen Hochmuth und hegt dieſe Befürchtungen nicht bloß unter denen, die Verſammlungen von Ronge und Conſorten mit einem Seitenblick auf uns, ſtatt auf ſich ſelbſt beliebäugelten, ſondern ſelbſt unter der Partei, die für Volksverſammlungen nicht geräuſchloſer und heiliger, ſondern tumultuariſcher Art Tage opfert und in Anſpruch nimmt, die in Beraubung des Gewiſſens vielfach nicht ſo ängſtlich und ſcrupulös iſt. An uns aber ſtellen ſie die thörichte Anforderung, zu heilen, ohne zuvor wehe zu thun, auf ſinnliche Weſen ohne alle äußerliche Form in übernatürlicher, geiſtiger Weiſe zu wirken. Wahrlich, dieſe Menſchen tadeln zuletzt Niemand, als Chriſtum ſelbſt, der um unſertwillen eine ſichtbare Geſtalt angenommen, ſinnliche Zeichen der Gnade hinterlaſſen, und nach einer Reihe ſichtbarer Thatſachen an einem Kreuze geſtorben iſt! Denn aus dieſen Sätzen folgt alles Gepränge, deſſen ſich die Miſſionen bedienen und bedienen müſſen. Daß die verſuchte Heilung bei einzelnen nicht die gewünſchte Frucht hat, hebt gewiß den Verſuch bei andern nicht auf. Wenn man aber

ſagt, der allenthalben angeſtellte Weltclerus, deſſen Geſchäft im Weſentlichen gleichfalls in Belehrung und Bekehrung beſtehe, vermöge zu gleichem Ziele zu führen, ſo könnten wir dieſen Einwurf durch die Frage beſeitigen, ob der ordentliche Arzt in allen Fällen den außerordentlichen überflüſſig macht. Doch wir wollen dieſen Punct von zwei Seiten näher beſehen. Für's Erſte geben wir zu, daß in jeder Diöceſe eine Anzahl Weltgeiſtlicher zuſammentreten und mit Frucht Miſſion halten könnte; ebenſo, daß von Seite der dazu berufenen Ordensgeiſtlichen eine große Klugheit und Weisheit in Auswahl und Durchführung der Themata, eine Kenntniß localer Gebrechen, Sitten und Unſitten — kurz der jeweiligen Verhältniſſe nothwendig iſt. Die letztern Bedingungen fordern die Mitwirkung der betreffenden Weltgeiſtlichkeit; während unter Vorausſetzung der ſo nothwendigen erſtern Eigenſchaften andere Gründe die Beiziehung von Ordensmännern zur Abhaltung von Miſſionen ſehr wünſchenswerth machen. Sie ſind intellectuell und moraliſch dazu vorbereitet und befähigt, durch eine geiſtliche Erziehung, ein inneres Leben geweiht um die Irrgläubigen zurückzulenken, die ſündenwunden Seelen zu heilen, den Geiſt der Buße und Frömmigkeit durch ihre Lehre und ihr Beiſpiel zu erneuern. Der Menſch iſt einmal ſo, er gebraucht die täglichen Wohlthaten in Belehrung, Bekehrung und Erneuerung zuletzt alltagsmäßig — dieß gilt von den Lehrenden und Lernenden, den Spendern und Empfängern. Und doch ſind wir damit noch nicht Chriſten, daß unſere Voreltern es waren. Beide Theile bedürfen hie und da einer außerordentlichen Erneuerung, damit die ererbte Lehre in ihnen ſelbſt zur That werde. Hiemit ſind wir dem weitern Punete nahe gekommen, ob der ſittliche Zuſtand unſerer Zeit die Abhaltung von Miſſionen, ſei es durch den Zuſammentritt inländiſcher Geiſtlicher oder durch Ordensmänner, nothwendig mache. Wie das Waſſer von den Höhen der Berge ſich nach und nach herabſenkt und in der Tiefe endlich zum Vorſchein kommt, ſo hat religiöſe Lauheit, Gleichgültigkeit, Sittenloſigkeit oben begonnen, um ſich nach und nach in den niedern Schichten des Volkes abzulagern. Ueberſchauen wir kurz die ſtaatlichen, Gemeinde-, Familien-, Stand- und Alterverhältniſſe. Lichtfreundliche Regierungen, kirchenfeindliche Schreiber höherer und niederer Art haben die Kirche ſeit Jahrzehnten beſchränkt, ihre alten Gebräuche, ſo weit möglich, aufgehoben, die Zahl der Feſt- und Feiertage vorgeſchrieben, das religiöſe Element in Volks-, Bürger-, Gewerbs- und Gelehrtenſchulen zurückgedrängt, corporative Rechte im Kirchen- wie im Gemeindehaushalt vernichtet. Es fehlte bloß das ausdrückliche Gebot, zu leben ohne Lebensäußerung. Während die Wächter ſchliefen, trug die Frucht ihre Saat. Die Abnahme der Religion und Sittlichkeit wanderte durch alle Claſſen und Alter; die eingeimpfte Läugnung Gottes führte zur Läugnung einer ſtaatlichen und kirchlichen Obrigkeit als Stellvertreterin Gottes, der Verzicht auf ein jenſeitiges Reich und Leben zur Forderung eines irdiſch glücklichen Reichs für Alle. Die Prediger des Atheismus ſind zugleich die Apoſtel der Sinnlichkeit. Dieſer ſinnliche, materialiſtiſche, genußſüchtige Zug geht durch eine ungeheure Maſſe von Unzufriedenen. Allen Menſchen ſoll die Gleichheit des Genuſſes werden. Weil aber die Mittel des Genuſſes das Eigenthum Einzelner geworden und das den gleichen Genuß hindert, muß das perſönliche, häusliche Eigenthum flüſſig werden. Das die Forderung des Communismus, Socialismus, deſſen Zeitalter auf der einen Seite üppige, engherzige Reiche, auf der andern arbeitsſcheue, ungenügſame Proletarier aufzeigt. Die Läugnung eines Jenſeits iſt aber die Mutter noch gar vieler böſer Kinder. Der wachſende Fortſchritt des Diebſtahls, des Selbſt-, Kinder- und Vatermords, die Zunahme jeglichen Verbrechens gehört großentheils ihr an. Wir wiſſen wohl, daß auch andere Zeiten ſolche Verbrechen bedauerten; aber kaltblütig und ohne Beunruhigung des Gewiſſens Solches und Aehnliches beginnen und begehen zu können und für jedes Verbrechen Beſchöniger und gelehrte Vertheidiger in Wort und Schrift zu finden, iſt das Vorrecht unſerer Zeit. Dazu kommt, die Verletzung ehelicher Treue iſt an manchen Orten beinahe geſellſchaftliche Sitte geworden

und nach der Sitte beſtimmt ſich Sünde und Nichtſünde. Die Kinder verlieren die Pietät, Ehrfurcht und den Gehorſam, die Eltern ſind pflichtvergeſſen; die Folge iſt eine unbotmäßige, luxuriöſe, eitle und ausſchweifende Jugend unter den beiden Geſchlechtern. Klagen wir nicht dieſe, ſondern die Erzeuger und Erzieher an und ſuchen wir vor Allem jene ſittlich zu heben. Der Dienſtboten bemächtigt ſich eine Zügelloſigkeit, daß die wenigen guten Hausväter nur mit Mühe Zucht und Ordnung, Religion und Sittlichkeit handhaben können. Aber weit häufiger iſt das Verhältniß zwiſchen Hausherren und Geſinde, zwiſchen Meiſtern und Geſellen ganz verrenkt. Je der zweite Theil gehört nicht mehr zur Familie; er iſt nicht mehr durch dieſe getragen und geſchätzt, was ihn vor ſo Vielem bewahren könnte. Einerſeits ſieht man bloß auf den Dienſt, andererſeits auf den Lohn. Der Lehrling, wenn er nicht wie ſeine böſen Geſellen aufgewachſen iſt, wird von dieſen frühzeitig in Genuß und Unſittlichkeit unterrichtet. Die wandernden Handwerksgeſellen ſind eine Propaganda des Verderbens. Noch loſer iſt das Verhältniß zwiſchen Fabrikherren und Fabrikarbeitern; die Erziehung iſt auf ein Minimum beſchränkt, die Verwahrloſung auf das Höchſte geſtiegen. Tauſende ſind heute dürftig ernährt und vielleicht morgen dem Hungertode übergeben, falls die Maſchine ſtille ſteht. Um die Menge ſolcher Armen zu ernähren, fehlen uns die Klöſter, ihr unter den Händen entwichener Beſitz und ihre Wohlthätigkeit, um den unverſchuldet verarmten, ſonſt fleißigen und guten Handwerker vor der Gantliſte zu wahren, die Zünfte und ihr Kapital. Kurz, vom ſittlichen Kapital unſers Volkes iſt in der Vergangenheit Gut um Gut geſchwunden; ganze Länder, Gemeinden, Familien, die einzelnen Stände und Altersclaſſen ſind in der Auflöſung begriffen. Ihren Fäulnißproceß kann nur die Religion hemmen; nur ſie hat Verſöhnung, Heilung und Hilfe für alle Claſſen der Geſellſchaft. Aber durch welche Mittel? Dr. Buß ſagt: Außerordentliche Zeiten und Zuſtände fordern außerordentliche Mittel. Unter dieſe gehört vor Allem die Volksmiſſion, die zuerſt erſchütternd und erweichend, dann lindernd und heilend wirkt. Sie iſt ſchon vor Jahr und Tag von den hiſt.-polit. Blättern als ein uns nothwendiges Belebungsmittel verkündet worden. Wenn der Staat auf ſeinem jetzigen Standpunct anderweitige Verſammlungen geſtattet, ſo läßt ſich nicht mehr fragen, ob ſolche Verſammlungen erlaubt ſind. Gottlob! man hat von dieſer Seite wahrgenommen, wohin hohle Aufklärerei und conventioneller Anſtand führt. Der Polizeiſtaat hat Gelegenheit gehabt, ſeine Ohnmacht kennen zu lernen; er geht die Kirche und ihre Diener, die man vordem, wenn auch nicht verachtet, ſo doch wenig geachtet und gehört hat, um helfende Mittel an. Das iſt der wichtige Fortſchritt unſerer Zeit. Man hat achten gelernt, was man glaubte entbehren zu können. Wie könnten wir uns ſonſt die ungehinderte Thätigkeit der Jeſuiten erklären, deren Name ſchon vordem Manche erſchrecken machte? Möchten nur auch alle Organe des Staates erfaſſen, wo das wahre Wohl zu finden iſt; möchten ſich Alle zu der geiſtigen Höhe erheben, die ſich ſcheut, das Heilige und deſſen Diener als bloßes Mittel zu ſelbſtiſchen Zwecken und zur Beſchwichtigung der Gemüther zu gebrauchen! — Dabei glaube man ja nicht, daß wir zu ſanguiniſche Hoffnungen von den Früchten der Volksmiſſion hegen. Gewiß iſt, wir brauchen einen Neubau. Daß dieſer nicht auf einmal und durch ein einziges Mittel aufgeführt werden kann, liegt ſchon in der Schwierigkeit der Sache. Die Aufgabe iſt keine kleine, ein durch falſchen Unterricht und ſittliche Verwilderung wieder erwachſenes Heidenthum, das ſich äußerlich als Chriſtenthum gebärdet, auszurotten. Die Volksmiſſion gibt bloß die Grundlage jenes Neubaues, ſie gibt den Geiſt der Umkehr und Bekehrung. Sollen wir nicht zurückfallen, ſoll die Bekehrung von Unglaube und Sünde zum chriſtlichen Glauben und Leben, die Beſſerung vor dem genußſüchtigen, politiſchen Faulenzer zum Fleiß und zur Sparſamkeit, wie egoiſtiſcher Reicher zur Barmherzigkeit eine dauerhafte werden, müſſen Kirche und deren Organe im Vereine mit allen Gutgeſinnten das Begonnene weiter bauen. An dieſem Punct öffnet ſich für die innere Miſſion noch eine große, weitausgehende

Thätigkeit. In derſelben muß der Clerus von nun an zum Volke zurückkehren, nicht mehr durch den Polizeiſtaat und Protocolle regieren. Wir müſſen im Vereine durch materielle und geiſtige Mittel zu wirken ſuchen, um das begonnene neue Leben auf die einzelnen Claſſen, auf Hausarme und Kranke, auf Reiche und Beſitzende, auf mittelloſe Handwerker und Arbeiter, auf Geſellen und Lehrlinge, auf Verehelichte und Eheloſe, auf Eltern und Kinder, Jünglinge und Jungfrauen, Vorgeſetzte und Untergebene hinüberzuleiten, um das zerrüttete Familienleben, die Grundlage und Quellen ſo vielen Uebels, zu heben und zu beſſern. Gelingt es uns nicht, religiöſe und ſittliche Hausväter und Hausmütter zu bilden, ſo iſt Alles vergebens. Das heißen wir die innere Miſſion zur allſeitigen Ausbildung bringen. Die Piusvereine, die mit derſelben ſo innig zuſammenhängen, haben die wichtigſten dieſer Puncte bereits angeregt und betreffs der Mittel zur Abhilfe der leiblichen und geiſtlichen Noth Schritte gethan. Wir wünſchen nur, daß es zur gedeihlichen Ausführung gelange, daß nicht auch hier die betrübende Wirklichkeit eines zerriſſenen und nicht zu einigenden Teutſchlands ſich bewähre. Denn die hiſt.-polit. Blätter ſchildern die Lage der im nördlichen Teutſchland zerſtreuten Gemeinden auf eine rührende Weiſe. Die Sorge für ſolche arme katholiſche Gemeinden in proteſtantiſchen und gemiſchten Städten und Dörfern, denen Seelſorger und Lehrer, Kirchen und Schulen mangeln, und die in ihrer leiblichen und geiſtigen Verarmung verkümmern, wurde auf der dritten Generalverſammlung zu Regensburg durch Kaplan Ruland zur Sprache gebracht, und auf der vierten Verſammlung zu Linz der Bonifaciusverein als eigener Verein mit der Ausdehnung über Oeſtreich und die Schweiz conſtituirt und Graf von Stolberg zum definitiven Vorſtand beſtimmt. Ich erinnere ferner an den Eliſabethenverein, der mit leiblicher Spende Belehrung und Troſt verbindet. Rückſichtlich der Sonntagsheiligung erwähne ich die Bruderſchaft zur Sühne der Gott zugefügten Gotteslästerung und Entheiligung des Sonntags, die von einer kleinen Pfarrei im Bisthum Langres 1847 ausging und gegenwärtig über 68 Diöceſen ſich erſtreckt. Daß Kirchenconventsacten und polizeiliche Verordnungen, kommen ſie von wem ſie wollen, nicht ausreichen, hat ſich hinlänglich bewieſen. Ebenſo hören wir zur Freude von Jünglings- und Jungfrauenbündniſſen, von Geſellen- und Lehrlings-Arbeiterunterſtützungsvereinen (zu Regensburg), von Congregationen für uneheliche und verwahrloste Kinder, für Verbrecher und aus den Strafanſtalten entlaſſene verachtete Menſchen. Aber all' das iſt erſt begonnen und erſt vereinzelt begonnen; das begonnene Werk der religiöſen und ſittlichen Erneuerung muß umfaſſend verbreitet werden. Dieß wird den Zuſammenfluß vieler materieller Kräfte, die Heranbildung von Organen nothwendig machen, die zur Erziehung und Pflege der Kleinen und Kranken tauglich und aufopferungsfähig ſind. Allein nicht bloß das, — weit mehr Schwierigkeit bietet die erziehliche, religiöſe und moraliſche Einwirkung auf all' dieſe Genoſſenſchaften. Es fordert von Seite der Vorſtände eine große Weisheit und Erfahrung, mit dem Obigen die intellectuelle, techniſche, berufsmäßige Ausbildung einzelner Claſſen zu verbinden, ihnen paſſende, religiöſe und belehrende Schriften zu bieten, die ſchlechten Lieder durch gute zu verdrängen, die geſelligen Freuden und Vergnügen zu leiten. Ein anderer wichtiger Theil dieſes großen Werkes iſt kaum oder noch gar nicht begonnen, nämlich die Ausgleichung des Mißverhältniſſes zwiſchen Arm und Reich. Wird hierin nicht zu einer wirklichen Abhilfe und Ausgleichung im chriſtlichen Geiſte geſchritten, ſo iſt ein ſocialer Krieg unſere troſtloſe Zukunft. Der Staat kann hierin nicht ausreichend helfen. Er kann dieſer Gefahr wohl auf einige Zeit trotzen, indem er die Ungeſtümen durch das Schwert zu Paaren treibt, aber er kann das Uebel durch ſeine phyſiſche Macht und materiellen Mittel nicht heilen und uns nicht vor der Gefahr retten. Die jüngſte franzöſiſche Revolution hat durch beide Mittel die Ausgleichung verſucht, aber ſie hat nur eine Maſſe Menſchen geopfert und Millionen verſchwendet, ohne dem Armen den geringſten Dienſt zu erweiſen. Nur die Kirche kann hier helfen und heilen durch Wiederbelebung des Chriſtenthums

in den Herzen beider Classen, der Reichen und der Armen, indem sie dem Reichen Barmherzigkeit und Mitleid für seinen armen Nebenmenschen einflößt, und dem Armen in seiner Armuth nicht eine Erniedrigung, sondern einen ehrbaren, durch Christi Beispiel und Leben geheiligten Stand zeigt, ihn zum Fleiße, zur Sparsamkeit und Genügsamkeit anhält, mit ihm ihr Brod theilt, wie sie das immer gethan hat, so lang man ihr dasselbe nicht genommen (s. den Art. Armenpflege, mensa pauperum und Communismus), und ihm das Beispiel ihrer armen Ordensleute vorhält (s. den Art. Franciscus, der heilige), die sich der geistigen und leiblichen Noth ihrer Nebenmenschen zum Opfer bringen. Gewiß ist, daß die innere Mission, in ihrer ganzen Ausdehnung gefaßt, diese und andere umfassende Fragen nicht zurückweisen darf. Es handelt sich um Tausend und Tausende, und deren leibliches und geistiges Wohl. Sie muß den durch die Volksmissionen aufgerüttelten, zum Anbau tauglichen Boden nützen und darf sich dieser Arbeit um so weniger entziehen, als man auf protestantischer Seite für die innere Mission so außerordentlich geschäftig ist. Ihr inneres Missionswesen zählt wirklich 105 Agenten mit Reise- und Wanderpredigern. In Teutschland wirkt besonders Wichern, in Constantinopel Hr. v. Bethmann-Holweg, und in England Pastor Großmann. In paritätischen Städten werden für ungefähr 15 Protestanten eigene Pfarrverwesereien gegründet. Allenthalben wird für Verbreitung pietistisch-religiöser Blätter und Volksschriften gesorgt. Die Anzahl der ausgegebenen Bibeln und Tractätchen ist enorm. Ich erwähne das rauhe Haus zu Hamburg, das jetzt zugleich ein Schullehrerseminar unterhält. Und was merkwürdig ist, der zweite Congreß für die innere Mission der Protestanten, gehalten zu Stuttgart im Sept. 1850, spricht sachlich ganz von denselben Vereinen und Instituten, die bei uns schon zur Sprache kamen, theilweise bereits eingeführt sind. Er vermied höchstens anstößige Namen. Er schlägt Jünglings- und Jungfrauenbündnisse, Armen-, Kranken- und Gefängnißvereine vor, Lesekreise für Gesellen und Lehrlinge, technische und religiös-sittliche Ausbildung der nachwachsenden Handwerker, Armenpfleger und Pflegerinnen und deren Ausbildung für diesen Beruf, der nicht bloß leibliche, sondern auch geistliche Pflege, persönlichen Verkehr mit den Armen und Kranken umfaßt. Ebenso dringt man auf Einführung und Belebung des Hausgottesdienstes. Endlich wurde die Einleitung zu einem Versuch getroffen, Kirchenlieder auf Drehorgeln im Lande herumführen zu lassen. Es hat sich auch Jemand gefunden, der acht Thaler zur Anschaffung einer solchen Drehorgel beisteuerte. Wenn wir auch Manches durchaus nicht billigen, das Letzte lächerlich finden, so können wir dieser Rührigkeit unsere Anerkennung nicht versagen. Wir erlauben uns, mit einem Urtheile zu schließen, das der berühmte Geschichtschreiber Wolfgang Menzel über die katholische Mission fällt. „Die katholischen Missionen hatten theils als Bilder des zurückgekehrten Seelenfriedens einen hohen, unvergleichlichen Reiz, theils offenbart sich in ihnen so viel Kraft des Religiösen und Sittlichen mitten in der Corruption der Zeit, daß kein Anwesender, selbst der mit Vorurtheil dazu getreten, sich eines hl. Schauers zu erwehren vermocht hat. Auch Zuhörer des evangelischen Bekenntnisses waren tief ergriffen und bekannten, daß hier nichts, was ihnen fremd und feindlich sein könne, vorgekommen, sondern ein wahrhaft evangelischer Geist in apostolischer Einfachheit und Kraft sich offenbart hatte". „Man sieht, fährt Menzel fort, wie die alte Mutterkirche im Vortheil ist, da sie solche Meetings halten kann, ohne die mindeste Besorgniß vor einer Ausschweifung oder Lächerlichkeit. Vor dem tiefen Ernst ihres Sacramentes der Buße weicht jeder Spott wie jedes Verbrechen. Hätte man in Baden, statt mit dem Radicalismus zu liebäugeln, dem Erzbischof zu Freiburg gefolgt, es wäre im Oberlande nicht so weit gekommen". Vgl. Capistran von Dr. Buß, 2. Jahrg. I. Heft; Kirchengesch. von Alzog, 1. Aufl. S. 536—550; teutsche Vierteljahrsschrift von Wolfg. Menzel, Nr. 52; hist.-polit. Blätter, Jahrg. 1849, II. Bd. S. 523. [Stemmer.]

Missionsanstalten und Stationen, oder kurze Uebersicht des gegen-

wärtigen Missionswesens der katholischen Kirche. I. Institute zur Bildung von Missionären. A. In Rom: 1) die Propaganda (s. d. A.); 2) das teutsch-ungarische Collegium; 3) das griechische Collegium; 4) das englische Collegium; 5) das schottische Collegium; 6) das irländische Collegium (s. diese Art. unter Collegium); 7) das Collegium St. Peter in Montorio, von Observanten bewohnt, vor 1658 gegründet. Das Institut steht unter der Leitung der Propaganda, und zählt gegenwärtig an 30 Individuen. 8) Das Collegium des hl. Bartholomäus auf der (Tiber-) Insel, gegründet von Clemens XI. im J. 1707 als Seminarium für Missionäre nach dem hl. Lande. Es befinden sich dermalen sieben Missionäre — Observanten — darin, wovon zwei für China, zwei für Albanien und drei für Palästina bestimmt sind. 9) Das Collegium des hl. Isidor — von zwölf irländischen Observanten bevölkert. 10) Collegium des hl. Antonius von Padua für die Minoriten. Papst Clemens XI. hat am 3. Oct. 1707 mittelst Breve: „Coram ss. Clemente Papa XI." verordnet, daß jene Klöster, welchen Missionen anvertraut wären, gehalten sein sollten, in eigenen, vom Kloster abgesonderten Collegien taugliche Individuen für dieselben vorzubereiten. Die Minoriten errichteten sohin ein solches Collegium in Assis im J. 1710, das aber im J. 1748 nach Rom (Rione de' monti) verlegt wurde. Es zählt heut zu Tage nicht mehr denn sieben bis acht Individuen. 11) Das Collegium der PP. Capuciner, erst neuerlich gegründet — im J. 1841 — durch den seither verstorbenen Ordensgeneral P. Eugen von Rumilly. Die päpstliche Approbation erfolgte am 1. August 1841. Das Institut zählt an 20 Individuen und sandte in Zeit von nicht ganz fünf Jahren schon über ein halbes Hundert Missionäre in die Welt. Der hl. Fidelis von Sigmaringen (s. d. A.), Capuciner, Missionär und Martyrer, ist Patron dieser aufblühenden Gemeinde. 12) Das Collegium des hl. Pancraz. Im J. 1605 errichteten die unbeschuhten Carmeliter ihr erstes Missions-Seminarium zu Monte-Compatri, eine Stunde von Frascati, das später nach Rom verlegt wurde. Cardinal Maidalchini schenkte ihnen 1662 Kirche und Convent des hl. Pancraz, in deren Besitz sie noch heutigen Tages sind. Erst vor einigen Jahren reisten von diesem Colleg neun Missionäre und ein Katechist nach Malabar, Bombay, Persien und Syrien. 13) Das Kloster des hl. Gregor des Erleuchters (s. d. A.), von armenischen Antonianern bewohnt. Unter dem Pontificate Benedict XIV. schickten die Armenier mehrere Zöglinge nach Rom, um sich von dorther Bildung und neuen Eifer zu holen. Im J. 1761 kauften sie sich in Rom den Palast Cusi beim Vatican. Gegenwärtig bewohnen das Kloster bei 20 Individuen, die sich für den ganzen Orient als Glaubensboten brauchen lassen müssen. 14) Das Hospiz der Mechitaristen (s. d. A.) bei St. Joseph Capo le case. Da der Generalabt derselben in Venedig seinen Sitz hat, so residirt in Rom nur der Generalprocurator nebst einigen Ordensgenossen. 15) Das Hospiz der Antonianischen Maroniten am Libanon. Gegenwärtig erhalten die Zöglinge ihre Bildung in der Propaganda; das Kloster — auf dem Esquilin, nahe bei St. Peter in vinculis — ist nur vom Abte und dem Generalprocurator bewohnt. — Die Abyssinier, Kopten und Armenier hatten früher auch eigene Hospitien, werden aber einstweilen in der Propaganda untergebracht. B. Außer Rom. 1) Das chinesische Collegium in Neapel. Sein Stifter ist der Priester Matthäus da Stipa, Missionär in China, in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Clemens XII. bestätigte die Statuten. Die Zöglinge kommen aus China, werden zum geistlichen Stande erzogen, und kehren als Missionäre in ihre Heimath zurück. Gegenwärtig befinden sich acht Chinesen in demselben, von denen drei schon Priester sind. Die Leitung des Institutes besorgen die Väter des Oratoriums (Philippiner). 2) Das griechische Seminarium in Palermo. Gründer ist der P. Georg Guzzetta, im J. 1715; Zweck, Missionäre für die Levante, und taugliche Priester für die griechischen Colonien der Diöcesen von

Palermo, Monreale und Girgenti zu bilden. — 3) Das Collegium der Griechen von St. Benedict zu Ullano, in der Diöcese Bisignano (Calabrien), dotirt vom P. Clemens XII., um Missionäre zu erziehen für die griechischen Colonien in Calabrien. Dieses Institut zählt dermalen bei 80 griechische Zöglinge und 18 lateinische Convictoren. 4) Das illyrische Collegium von Loreto, gestiftet von Gregor XIII., ward es während der franz. Revolution aufgehoben, in neuester Zeit aber wieder hergestellt und im J. 1839 der Leitung der Jesuiten übertragen. Die jeweilige Anzahl der Alumnen beziffert sich auf 30. — 5) Das helvetische Collegium in Mailand. Der hl. Carl Borromäus (s. d. A.) errichtete ein eigenes Institut in Mailand, um für die Kantone der Schweiz Graubündten, Wallis und Schwyz tüchtige Arbeiter im Weinberge des Herrn zu erziehen. Die Revolution zerstörte das fromme Werk. Zu einigem Ersatz hat der Kaiser Ferdinand von Oestreich im J. 1842 die Erlaubniß ertheilt, daß von nun an fortwährend 24 Schweizer als Alumnen in das erzbischöfliche Seminarium aufgenommen werden dürfen. 6) Das Collegium von Melan in Savoyen. In der Gemeinde Tinniege gründete in neuester Zeit der gelehrte und fromme Priester Ducrey das sog. Collegium von Melan, welches der Propaganda in Rom ausgezeichnete Glaubensboten liefert. Die Leitung desselben haben die PP. Jesuiten. 7) Das Seminarium der auswärtigen Missionen in Paris. Der Stifter desselben war P. Bernard von der hl. Theresia, unbeschuhter Carmeliter und Bischof von Babylon; die Bestätigung erfolgte durch den Cardinal Chigi, legatus a latere und Neffen Alexander VII. (aus dem Hause Chigi). Diese Missionen erstreckten sich besonders über China und Tonkin. Pius VII. stellte diese durch den Krieg eingegangene Pflanzschule vortrefflicher Missionäre wieder her; sie leistet dafür der Kirche jetzt wieder die ersprießlichsten Dienste. — 8) Das Seminarium des hl. Geistes in Paris. Das Jahr der Gründung ist 1703, der Zweck, Missionäre für die französischen Colonien zu erziehen. Zur Zeit der Republik unterdrückt, erstand es wieder im J. 1819 und erlangte 1824 die päpstliche Approbation. — 9) Das irländische Seminar in Paris. Um das terroristische System der Unterdrückung des Katholicismus in Irland von Seite der englischen Regierung wenigstens zum Theil zu vereiteln, beschlossen fromme Irländer, im Auslande Seminarien ihrer Nation zu gründen, um sich auf diese Weise einen tüchtigen Clerus aus Eingebornen, und somit den Fortbestand ihrer hl. Religion zu sichern. — Eines dieser Institute ist das oben erwähnte Seminar zu Paris, welches sich bis auf unsere Tage erhalten hat und gegenwärtig hundert Zöglinge bildet. — 10) Das Collegium von Youghal in der Diöcese Cloyne und Roß. Sein Stifter ist der hochw. Hr. Joh. Loley, die Anzahl der Alumnen dermalen 60. 11) Das Collegium in der Nähe von Dublin, ist ganz neuen Datums; sein Stifter ist der hochw. Hr. Joh. Hand. — 12) Ebenso ist das Collegium von Thurles eine neue Pflanzschule für Missionäre, angelegt von dem hochw. Hrn. Slattery, Erzbischof von Cassel. 13) Das Collegium von Carlow. Hr. Knarney, Pfarrer von Clane (Diöcese Kildare) hinterließ dem genannten Institute 8000 Pf. St. unter der Bedingung, daß mit den Interessen eine Anzahl junger Priester sich dort für die auswärtigen Missionen befähigen sollten. 14) Das Collegium des hl. Carl in Buenos-Ayres. In letzterer Zeit erhielt es durch Zuthun der Regierung eine bedeutende Anzahl Individuen, bestehend aus spanischen Religiosen. 15) Außer dem erwähnten Collegium bestehen auch noch kleinere zu Tarza (Erzbisthum la Plata), zu Tarata (ebendort), das Collegium von Chilan (im Bisth. Chili), meist mit Religiosen aus dem Orden des hl. Franciscus (Observanten) besetzt. Spanien hatte vor seinem letzten Successionskrieg Collegien zur Bildung von Glaubenspredigern zu Ocana, zu Valladolid, zu Valenza, in Estramadura und zu Escornaboa in der Diöcese Tarragona; die ersteren zwei bestehen zwar noch, sind aber dem Erlöschen nahe, während die drei letzteren eine Beute des Krieges wurden. Auch Portugal

zählte fünf Seminarien dieses Zweckes, namentlich ein englisches und zwei irländische zu Lissabon; sie theilten aber allesammt ihr Loos mit den spanischen. — II. Wirkungsorte und Zahl der Missionäre aus den verschiedenen Orden und religiösen Congregationen. 1) Die Väter aus der Gesellschaft Jesu (s. Jesuiten) haben a) in Europa, und zwar in England 17 Missionen, Residenzen und Collegien, mit 67 Patres, 46 Schülern und 16 Brüdern, zusammen 129 Individuen *). In Irland 3 Collegien mit 20 Patres, 27 Schülern und 16 Brüdern, zusammen 63 Individuen. In Holland 6 Missionen und Collegien mit 21 Patres, 3 Schülern und 1 Bruder, zusammen 31 Individuen. In Gibraltar 1 Mission mit 3 Patres. In Scuttari 3 Patres mit 1 Bruder. Zu Tina 3 Patres mit 1 Bruder, somit in ganz Europa 30 Missionen und 232 Individuen. — b) In Asien. Zu Calcutta 1 Mission und 1 Collegium mit 10 Patres, 6 Schülern und 8 Brüdern, zusammen 24 Individuen. Zu Maduré 10 Missionen mit 21 Patres und 1 Bruder. Zu Siria 1 Collegium und 2 Residenzen mit 4 Patres, 1 Schüler und 3 Brüdern, zusammen 8 Individuen. In China, zu Nankin 3 Patres, zusammen in Asien 14 Missionen und 57 Individuen. (Anmerkung. Im J. 1844 und 1845 sind neuerdings Jesuiten nach China abgegangen.). c) In Africa, 3 Missionen, nämlich zu Algier, Constantine und Philippeville 8 Patres und 3 Brüder, zusammen 11 Individuen. Im J. 1846 reiste der Missionär P. Max. Stello nach Alexandrien, und im J. 1847 mit noch einigen Missionären in das Innere von Africa. — d) In America. In den vereinigten Staaten, Provinz Maryland, 16 Missionen und Collegien mit 41 Patres, 23 Schülern und 45 Brüdern, zusammen 109 Individuen. In Missouri 12 Collegien und Missionen mit 36 Patres, 40 Schülern und 43 Brüdern, zusammen 119 Individuen. In Kentuky in 2 Collegien 11 Patres, 5 Schüler und 8 Brüder; zusammen 24 Individuen. In Canada, Diöcese Monreale, 6 Patres, 3 Brüder, zusammen 9 Individuen. In Mejico 11 Patres und 1 Bruder. In Jamaica 2 Patres. In der Mission von Buenos-Ayres und dem Colleg von Cordova in Tucuman 24 Patres, 12 Schüler und 14 Brüder; zusammen 50 Individuen. Somit die Summe für ganz America 325 Individuen, und die Totalsumme aller Missionäre aus der Gesellschaft im J. 1843 = 625 Individuen. — 2) Die Congregation des Oratoriums (Philippiner) hat auf der Insel Ceylon hundert Priester. 3) Die Congregation der Mission, deren Stifter der hl. Vincenz von Paula ist und deren Mitglieder in Frankreich unter dem Namen der Lazaristen (s. d. A.) bekannt sind, hat a) in Europa: zu Constantinopel, Naxia, Salonichi und Santorino 15 Priester und 11 Brüder. b) In Asien, 11 Missionen zu Smyrna, Damascus, Aleppo, Antura u. s. w. mit 11 Priestern und 5 Brüdern. In China, und zwar zu Pekin, Nankin, Tsche-Kiung, Kiang-Si und in der Mongolei mit 2 Seminarien und 35 Priestern. c) In Africa: 3 Missionen in Algier, Abyssinien und Sennar mit 8 Priestern und 1 Bruder. d) In America: Missionen in den vereinigten Staaten, 1 Noviciat, 2 Collegien, 6 bischöfliche Seminarien, 8 andere Häuser und Residenzen mit 47 Priestern und 39 Clerikern und Brüdern. Bei den Missionen von Texas sind 8 Priester beschäftiget; in Brasilien bestehen 4 Häuser mit 20 Priestern. Die Totalsumme der Lazaristen in den verschiedenen Missionen beträgt die runde Zahl von 200. 4) Die Congregation der auswärtigen Missionen zu Paris zählt bei 80 Priester, die alle in Asien, nämlich in Indien, Indisch-China und Corea thätig sind. 5) Die Congregation des hl. Sulpitius hat 8 Missionen in America, nämlich in Canada 1 Seminar, 1 Collegium, 1 Pfarrei und 1 Mission bei den Wilden; in den vereinigten Staaten 2 Seminarien, 1 Collegium, und 1 Mission mit 30 Priestern. —

* Da sich die Zahlen fortwährend ändern, so nehmen wir sie durchweg so an, wie sie sich im J. 1843 herausgestellt haben.

6) Die Redemptoristen — gestiftet vom hl. Alphons von Liguori (s. d. A.) — zählen 1 Mission in der Türkei und 6 in Nordamerica: zu Cincinnati, New-York, Pittsburg, Baltimore, Buffalo und Rochester mit beiläufig 25 Missionären. 7) Die Passionisten — ihr Stifter ist der ehrw. Paul vom Kreuze, bestätiget von Benedict XIV. im J. 1741 — haben 2 Missionen in Europa, in der Bulgarei und 1 Mission in Australien (seit 1843) zu Sidney mit 4 Priestern, zusammen 10 Missionäre. Auch in England — in der Grafschaft Staffort — ist eine sehr wohlthätig wirkende Niederlassung von 9 Individuen aus dieser Congregation. — 8) Die Congregation der Oblaten Mariens zu Turin verwaltet 2 Missionen in Asien: zu Ava und Pegu mit 12 Missionären. 9) Die Congregation der Eudisten zählt in ihrer Mission zu Vincennes in Nordamerica nur 4 Individuen. 10) Die Gesellschaft der heiligsten Herzen — Picpusgesellschaft — hat ihre Missionäre in Oceanien, gegenwärtig bei 30 Missionäre. 11) Die Gesellschaft Mariens — Maristen — hat ihren Wirkungskreis in Westoceanien und zählt dermalen an 30—40 Glaubensboten. — 12) Die Mönche des hl. Antonius. Dahin gehören α) die Congregation der Maroniten von Aleppo; β) die Congregation der Baladitischen Maroniten; γ) die Congregation der Maroniten vom Libanon. Diese letztere heißt gemeiniglich die Congregation von Kezhaja. Die Mönche legen vier feierliche Gelübde ab, das der Keuschheit, der Armuth, des Gehorsams und der Demuth, und besitzen 19 Convente auf dem Libanon und 1 auf Cypern nebst 15 Collegien an verschiedenen Orten. Ihre Anzahl belauft sich auf tausend. 13) Die Congregation der Mechitaristen a) von Wien hat Missionäre in Triest (1), in Constantinopel (10), in Mochilow (1), sowie einige zu Smyrna, Diarbekir und Ancyra; b) von Venedig — bei 60 Missionäre in Constantinopel, Armenien und Georgien. — 14) Die Mönche des hl. Basilius — Congregation der syrischen Melchiten — haben in Syrien bei 90 Missionäre, sowie die Mönche des hl. Hormisdas bei 30 Priester als Glaubensboten in Mesopotamien. — 15) Die Dominicaner zählen folgende Missionsorte: a) In Europa: 1 Convent und 1 Mission in England mit 8 Patres; in Irland 13 Convente mit 50 Patres; in Holland 14 Stationen mit 45 Patres; zu Constantinopel und Galata mit 6 Patres. b) In Asien: nämlich in China, Fo-Kien 1 Bischof, Coadjutor und 14 Patres; in Ost-Tonkin 2 Bischöfe und 34 Patres; zu Mossul 1 Mission mit 3 Patres. c) In America: in den vereinigten Staaten 1 Bischof, 2 Convente und mehrere Stationen mit 26 Patres. — 16) Die Franciscaner, und zwar α) die Observanten: 1) in Europa: in England 1 Bischof und 9 Patres, in Albanien 1 Bischof und 5 Patres; in Bosnien 1 Bischof und 160 Missionäre in 50 Pfarreien. 2) In Asien: in Palästina, Syrien u. s. w. 2 Bischöfe, 1 Custos, 100 Patres und 80 Brüder; in China, Xiangsi, Unquam und Cochinchina 2 Bischöfe als apost. Vicare und 13 Patres. 3) In America: Chili, Peru, Bolivia u. s. w. erhielten vor Kurzem 40 Missionäre. — Ueber die Missionen der Patres, Franciscaner in Mejico und Südamerica, ist dem Berichterstatter nichts bekannt geworden.). β) Die reformirten Franciscaner haben Missionäre 1) in Europa: in Irland 46 Religiosen; in Holland 58 Religiosen; in Gibraltar, Albanien, Pulati, Antivari, Sappa (mit 1 Bischofe), Pedana, Sira in Griechenland (mit 1 Bischofe), Constantinopel mit beiläufig 50 Missionären. 2) In Asien: in China, Cochinchina 1 Bischof mit 8 Missionen. 3) In Africa: zu Tripolis, Bengasi und Aegypten 14 Missionen und 2 Bischöfe. 4) In America: den vereinigten Staaten, Neuland, Brasilien und Südamerica beiläufig 40 Missionäre und 2 Bischöfe. γ) Die Conventualen (Minoriten) haben zu St. Anton in Pera (Stambul), Adrianopel, Bujukdere mit Terapia 8 Missionäre; in der Moldau an 20 Individuen. — 17) Die Capuciner zählen a) in Europa: in der Schweiz zusammen 32 Missionen, z. B. Bivio, Tenizzone, Moliri, Soveg-

nino u. s. w.; in der Levante haben sie zu Constantinopel, Philippopel, Cefalonien, Athen, Scio, Smyrna, Odessa u. a. O. 11 Missionen. b) In Asien: in Syrien, nämlich zu Beyrut, Gazir, Seida, Damascus, Berg Libanon und Aleppo 6 Missionen. Ebenso Missionen zu Gori, Akalsikes, Cutais, Guria und Tiflis in Georgien, und zu Diarbekir Omet, Maradin und Orfa (Edessa) in Mesopotamien; in Indien haben sie 14 Missionen, z. B. Agra, Miret, Campur, Gazipur u. s. w. c) In Africa: 6 Missionen in der Berberei und 1 im Guinea. d) In America: 4 Missionen in Brasilien: zu Bahia, St. Louis in Malagnano, Fernambuque und Rio Janeiro. Die Totalsumme der Missionäre aus dem Orden der Patres Capuciner beträgt 200. — 18) Die beschuhten Augustinianer unterhalten in England, Irland und Holland 7 Missionäre. — 19) Die unbeschuhten Carmeliter versehen Asien mit 50 Missionären und 4 Bischöfen, wovon Einer apostol. Präfect von Mesopotamien und Persien ist und die Hospizien von Bagdad, Bassora, Mossul, Mardin und Ispahan unter sich hat. Der zweite Bischof ist Provincialvicar von Syrien mit den Hospizien von Aleppo, Tripolis, Biscerre auf dem Libanon — besitzet ein Convent auf dem Carmel mit 12 Religiosen. Der dritte Bischof ist apostolischer Vicar von Bombay mit beiläufig 18 Missionären. Der vierte Bischof ist apostol. Vicar von Malabar mit 6 Missionären. — (Anmerkung. 1) Die Anzahl der Missionäre aus dem eigentlichen Weltpriesterstande bildet eine verschwindende Größe zu den eben aufgezählten Glaubenspredigern aus den verschiedenen Orden und Congregationen. 2) Einige Klöster anderer Orden, als hier erwähnt wurden, sandten in neuester Zeit auch einige Mitglieder als Missionäre nach America u. s. w., z. B. das Norbertiner Chorherrenstift Wilten in Tyrol, sowie das Benedictinerkloster Fiecht in Tyrol u. A.). — III. Vereine zur Verbreitung des Glaubens. A. Verein zur Verbreitung des Glaubens von Lyon. Das Werk zur Verbreitung des Glaubens, im J. 1822 zu Lyon in's Leben gerufen, hat zum Zwecke, die kathol. Missionäre, die zur Verkündigung des Evangeliums in die fernen Länder jenseits des Meeres gesendet werden, mit Gebet und Almosen zu unterstützen. Das vorgeschriebene Gebet besteht in einem Vater unser und englischen Gruß, täglich zu verrichten, dazu die kurze Anrufung: Heiliger Franz Xaver, bitt für uns. Zum Almosen wird wöchentlich ein Sous = 5 Pfennige C. M. gegeben. Was über die festgesetzte Gebühr gesteuert wird, wird mit Dank angenommen. Die gesammelten Beiträge gelangen sämmtlich an die Cassen der zwei obersten Räthe, deren Einer zu Paris, der Andere zu Lyon errichtet ist, und die beauftragt sind, die gehörige Vertheilung zu berathen und deren Versendung in die Missionen zu besorgen. In den „Annalen der Verbreitung des Glaubens" erscheint alljährlich ein umständlicher Ausweis aller eingesammelten und versandten Almosen. Diese interessanten Berichte aus den Missionen werden zu sechs Heften jährlich herausgegeben und den Theilnehmern am Werke umsonst mitgetheilt. Das Werk zur Verbreitung des Glaubens, über welches der hl. Stuhl schon mehrmals seinen Segen aussprach, wurde sämmtlichen Gläubigen ganz besonders von demselben, wie auch neuestens von Sr. Heiligkeit Pius IX. angelegentlich empfohlen. Die Päpste Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI. haben in ihren Rescripten vom 15. März 1823, vom 11. Mai 1824, vom 18. Sept. 1829 und vom 25. Sept. 1831 allen Mitgliedern der Genossenschaft in jenen Bisthümern, wo selbe mit Bewilligung des Ordinariats errichtet wird, sowohl in Frankreich als in andern Ländern, die dem hl. Werke in Frankreich sich angeschlossen haben, oder anschließen werden, folgende heilige Abläße bewilliget, die auch den Seelen im Fegfeuer fürbittweise zugewendet werden können. I. Vollkommenen Ablaß am hl. Kreuzerfindungsfeste (3. Mai Stiftungstag); am Feste des hl. Franz Xaver (3. Dec.) als des Beschützers und Patrons des Vereines; dann ein Mal jeden Monat an einem Tage, den jeder Theilnehmer sich selbst bestimmen kann, woferne jedoch die vorgeschriebenen Gebete nicht versäumt werden. Diesen Ablaß zu ge-

winnen, muß man mit reuevoller Beicht und dem Empfange der hl. Communion auch einen andächtigen Kirchenbesuch verbinden, und bei diesem Anlasse eifrig zum Besten der Kirche nach der Meinung des hl. Vaters zu Gott beten. Die kranken Mitglieder sind der Pflicht des Kirchenbesuches enthoben, wofern sie nur die übrigen Bedingnisse nach dem weisen Ermessen ihres Beichtvaters erfüllen. II. Einen Ablaß von 100 Tagen so oft man mit reumüthigem Herzen die vorgeschriebenen täglichen Gebete verrichtet, zum Besten der Missionen einiges Almosen ertheilt, oder sonst irgend ein Werk der Liebe und Barmherzigkeit verrichtet. Nach dem Ausweise vom J. 1847 wurden im J. 1846 von den eingegangenen Beiträgen vertheilt:

a)	an die europäischen Missionen	643,816	Francs
b)	„ asiatischen „	1,099,324	„
c)	„ africanischen „	367,732	„
d)	„ americanischen „	1,018,507	„
e)	„ oceanischen „	486,660	„
	Summe:	3,616,039	Francs.

B. Der Leopoldinenverein, gegründet im J. 1829. Sein Zweck ist, die katholischen Missionen in den nordamericanischen Freistaaten zu unterstützen. Vor 15 Jahren zählte man dort nur 9 Bisthümer, während dermalen 21 bestehen und schon wieder die Errichtung von vier neuen Kirchensprengeln beantragt wurde. Die Geldesbeiträge der Leopoldinenstiftung haben gewiß großen Antheil an dem glücklichen Gedeihen der aufblühenden americanischen Kirche. — Die Briefe der unterstützten Missionäre werden in eigenen Heften unter dem Namen: „Berichte der Leopoldinen-Stiftung im Kaiserthume Oestreich“ herausgegeben, sowie Rechenschaft abgelegt wird über die eingegangenen und verausgabten Gelder. Das 19. Heft 1846 liefert eine allgemeine Uebersicht der seit dem Entstehen des frommen Vereines unterstützten Diöcesen Nordamerica's. Die Summe übersteigt 638,000 Gulden C. M., ohne jene 48,418 fl. C. M. zu rechnen, welche für die Missionen der Gesellschaft Jesu, die Redemptoristen und für einzelne Missionäre von dem Vereine angewiesen wurden. Wie sowohl Berichte als Aussagen von Augenzeugen lehren, wurden diese Unterstützungen zu den frömmsten und heiligsten Zwecken verwendet, und zwar: a) für Begründung und Erhaltung von Seminarien zur Heranbildung eines Priesterstandes. b) Für Herstellung und Unterstützung von Klöstern, welche die weibliche Jugend leiten. c) Für Errichtung von Gymnasien und Schulen, um die religiöse, wissenschaftliche Bildung der Knaben sicher zu stellen. d) Für Erbauung von Kirchen, oder Zuschuß an arme und dabei mühselig arbeitende Gemeinden. e) Für Aussendung von Missionären zu den zerstreut wohnenden Katholiken, um ihnen Gelegenheit zum Empfange der hl. Sacramente zu geben u. s. w. — Präsident des Leopoldinenvereines ist der jeweilige Fürsterzbischof von Wien. — III. Der Ludwigs-Missions-Verein in Bayern hat sich seit einigen Jahren von dem Lyoner Werke zur Verbreitung des Glaubens getrennt, um ungehinderter die vaterländischen Missionäre in America u. s. w. unterstützen zu können. Präsident ist der Hr. Erzbischof von München. Die Jahresberichte, sowie Briefe der Missionäre, erscheinen in den Lyoner Annalen; erstere im Maiheste. Im J. 1846 betrugen die Einnahmen

im Königreiche Bayern allein	89,010	Gulden
im Auslande für denselben Zweck	1,232	„
Summe:	90,242	Gulden Rw.

während die Summe der Ausgaben sich auf . . . 89,792 „ „ bezifferte. — Es versteht sich von selbst, daß alle diese Vereine mit dem Hauptvereine zur Verbreitung des Glaubens — mit der Propaganda in Rom — in engster Verbindung stehen und sehr oft auf Ersuchen dieser Unterstützungen bewilligen.

(Nach gütigen Mittheilungen des Hrn. Erzbischofs von Thessalonica und Secretärs der Propaganda J. Brunelli, den Annalen von Lyon und den Berichten der Leopoldinen-Stiftung.). Vergl. hierzu die Artikel: Africa, America, Ausbreitung des Christenthums, Brasilien, China, Christenverfolgungen, Franciscus Xaverius, Japan, Indien. [Mitterrutzner.]

Missionspredigten als Casualreden sind nicht solche Vorträge, deren sich Missionäre als eines Mittels bedienen, um die Bewohner nichtkatholischer Gegenden zur Annahme des katholischen Glaubens zu bewegen, sondern sie werden in katholischen Ländern gehalten, und sind solche von einem fremden Priester gehaltene einfache populäre Predigten, in welchen solche Wahrheiten herzlich und lebhaft dargestellt werden, welche den Willen zur Besserung und Buße zu bewegen geeignet sind. Gewöhnlich sind diese Prediger Ordenspriester. Da der Zweck dieser Reden die Erweckung und Belebung des Bußgeistes und der Besserung ist, dieser aber theils durch Rührung des Herzens, theils durch Erschütterung des Gemüthes erreicht werden kann, so können Gegenstand dieser Predigten nur solche Wahrheiten sein, welche diesem beabsichtigten Zwecke entsprechen. Die Rührung des Herzens kann bei weichen, gefühlvollen Gemüthern erregt werden durch eine zweckmäßig lebhafte Darstellung der Liebe und Gnade Gottes nach allen ihren Beziehungen, betrachtet als Schöpfung, Regierung, Leitung, Erlösung, Heiligung der Menschen, oder wie sie sich im Leiden und Tode Jesu ausspricht u. s. w. Die Erschütterung wird bewirkt durch alle religiösen Wahrheiten, deren Betrachtung für die Sünder eine Quelle des Schreckens und der Furcht sind, z. B. Tod, Gericht, die Gerechtigkeit Gottes, die Größe des Leidens und der Schmerzen Christi, die Sünde, ihre Häßlichkeit, der Undank, die Schuld, die Beleidigung Gottes, die Frechheit und Bosheit, welche in der Sünde liegt u. s. w. Die aufgestellte Wahrheit muß so kräftig, lebhaft und eindringlich dargestellt und mit Beispielen belegt werden, daß die Zuhörer sich innerlich gerührt oder ergriffen fühlen, eine heilsame Furcht vor Gott in ihnen erweckt und dadurch zum Entschlusse, aufrichtig zu beichten und wahre Buße zu wirken, gebracht werden. Den Schluß können dann ein passendes Gebet, oder in Gebetsform ausgesprochene Vorsätze, oder eine Aufforderung zur Beicht, oder die Anrufung der Mutter Gottes, oder sonst eines Heiligen bilden. — Da unter der Menge der Zuhörer verschiedenartige Temperamente sich finden, so dürfte es zweckmäßig sein, wenn der Prediger in einem und demselben Vortrage beides, Rührung und Erschütterung, zu bewirken suchte und beide so mitsammen verbände. Da bei solchen Missionen, die gewöhnlich acht Tage dauern, mehrere Predigten zu halten sind, so dürfte es dem Zweck derselben entsprechen, wenn alle nach einem bestimmten Plane, entweder in psychologischer Ordnung, oder wie sich die gewählten Wahrheiten selbst einander voraussetzen oder unterstützen, eingerichtet und berechnet würden. Der Styl sei einfach und ungekünstelt, wenn er gleich eine entsprechende Wärme und Lebhaftigkeit an den Tag legen soll; der Vortrag sei theils lebhaft, theils herzlich. — In Zweck und Inhalt mit diesen Predigten nahe verwandt sind die Reden bei geistlichen Exercitien (s. d. A.); ihr Zweck ist ebenfalls die Beförderung der Tugend und der inneren Vervollkommnung; daher kann jede religiöse Lehre, welche geeignet ist, die innere geistige Sammlung zu erleichtern, die Reue und Sinnesänderung zu bewirken, und das Streben nach innerer Vollkommenheit anzuregen, Gegenstand solcher Anreden sein, und diese können entweder eine heilsame Furcht vor Gott bewirken, oder durch Darstellung der göttlichen Liebe in allen ihren Beziehungen zu den Menschen betrachtet das Herz rühren und erweichen, und durch diese Rührung den Willen beleben und bewegen; daher ihr Inhalt mit jenem bei Missionspredigten häufig zusammenfällt. Die Ausführung des Thema muß dem jedesmaligen speciellen Zweck der Rede entsprechen und mehr eine im Ganzen ruhige, jedoch, wo es der Gegenstand oder Zweck fordert, auch mit Wärme und Gefühl dargelegte Betrachtung, als eigentliche Predigt sein. Da in der Regel bei diesen Exercitien nur Mitglieder des

Clerus gegenwärtig sind, so kann der Styl etwas höher gehalten sein als gewöhnlich; der Vortrag sei betrachtend, daher theilweise ruhig, theilweise warm, gefühlvoll und herzlich. [Schauberger.]

Missionsvereine, s. Missionsanstalten.

Mithra — ist die vergötterte und personificirte Sonne, ein Begriff des persischen Gottesbewußtseins. Wie allen Heiden so war auch den Persern Gott nichts Anderes als das, was ihnen das Element der Natur zu sein schien, das sogenannte Absolute. Haben nun als dieses Absolute die Chinesen den Gravitationsproceß der anorganischen Natur, die Indier den Vegetationsproceß des Pflanzenreiches, Andere Anderes erkannt, so die Perser (Iranen, Arier) Licht und Finsterniß. Betrachtet man die Welt nach ihrer bestimmt gestalteten Materialität, so muß man sie denken als geworden aus einer zeit- und raumlosen oder, was dasselbe, zeitlich und räumlich unendlichen, also schlechthin bestimmungslosen Materie. Die erste Bestimmung dieses Unbestimmten ist ganz allgemein Scheidung, und das unmittelbare Product dieser Scheidung ist Licht und Finsterniß. Folglich erscheinen Licht und Finsterniß als Dasjenige, worin zuerst das Absolute zur Erscheinung kommt und faßbar wird, als die ersten Elemente, wovon sich reden läßt, mithin als die absoluten Grundformen und insofern als das Absolute selbst; und sofort erscheint der ganze Weltproceß oder das lebendige Wesen der Welt als Zusammenwirken von Licht und Finsterniß. Das war nun die Weltanschauung der Perser. Die Vergötterung jener Elemente war von selbst Personification derselben, und personificirt wurde 1) der bestimmungslose Urgrund Zerwane Akerene, 2) das Licht Ormuzd (Ahura Mazdao, bei den Griechen Ὠρομάζης), 3) die Finsterniß Ahriman (Agromainyus, Ἀρειμάνιος) genannt. Von Zerwane ist nun aber nicht weiter die Rede; sie ist ja in Ormuzd und Ahriman aufgegangen. In Betreff dieser aber geht die nächste Bestimmung dahin, daß sie sich in zahllosen Abbildern, gleichsam Effulgurationen, fortsetzen, jener a) in 7 Amschaspands, b) 28 Izeds, c) unzähligen Ferwer (Feruer), dieser in gleichfalls unzähligen Dews, dermaßen, daß immer einem Abbilde des Ormuzd eines des Ahriman entspricht. Damit sind zwei Reiche gesetzt, ein Lichtreich und ein Reich der Finsterniß. Sofort werden die beiden Begriffe, Licht und Finsterniß, erweitert; Licht ist Princip des Entstehens und Wachsens, des Seins und Lebens, damit die Quelle alles Schönen und Angenehmen, mithin überhaupt das Gute; Finsterniß ist das gerade Gegentheil von allem diesem. Demgemäß erscheint Ormuzd als guter, Ahriman als böser Gott, die Feruer als gute, die Dews als böse Geister. Der Begriff solcher Gegensätzlichkeit führt von selbst auf die Vorstellung, daß die beiden Reiche nebeneinander stehen. Mit dieser Stellung aber sind drei Hauptpuncte gegeben: einer wo reines Licht, ein zweiter wo reine Finsterniß, und ein dritter wo beide in einander und vermischt existiren. Dieser dritte Punct ist die Erde. Ueber ihr ist Licht, unter ihr Finsterniß, sie selbst vereinigt beides in sich, sie ist der Ort, wo die äußersten Ausläufer von Ormuzd und Ahriman, die Feruer und Dews, zusammentreffen und einen ununterbrochenen Kampf mit einander führen. Hiernach erscheint die Erde als der Indifferenzpunct zwischen zwei Extremen, die man bezeichnend den Brennpuncten einer Ellipse verglichen hat. Näher jedoch angesehen bleibt sie nicht dabei stehen, diese Beschaffenheit zu haben; es kommt ein weiteres Moment hinzu, welches eine wesentliche Modification begründet. Das Licht nämlich ist auf der Erde nicht allein in den Feruers vertreten, sondern steht auch als solches (als reines, der Finsterniß entrücktes Licht) mit ihr in Verbindung, und zwar in wirksamer Verbindung. Diese Verbindung ist vermittelt durch die Sonne. Die Sonne ist reines Licht, wie Ormuzd, d. h. der Berührung mit der Finsterniß entrückt. Dennoch wirkt sie auf und in der Erde ganz ebenso, wie die Feruers. Folglich besitzen diese in ihr einen Kampfgenossen, deßgleichen sich die Dews nicht erfreuen, und sind mithin diesen im Kampfe überlegen. Das Verhältniß gestaltet sich so, daß die Dews nur dann zu wirken vermögen, wenn die Sonne abwesend ist, wo ihnen aber dann die Feruers

mit mindeſtens gleicher Kraft entgegen ſtehen, während der Anweſenheit der Sonne dagegen völlig gelähmt und nicht im Stande ſind einen Kampf, geſchweige einen wirkſamen, mit den Feruers zu führen. Wohin immer die Sonne dringt, da iſt Erleuchtung, Wärme, Wachsthum, Leben, ohne daß das Gegentheil, Finſterniß, Kälte, Zerſtörung, Tod, ſich geltend zu machen im Stande wäre. Dadurch iſt die Indifferenz aufgehoben, und es ſteht als nothwendige Folge in Ausſicht, daß im Laufe der Zeiten die Finſterniß (wenigſtens auf der Erde) gänzlich verſchwinde — theils durch Aufgehen in dem Lichte, theils durch Zerſtörung. (Wobei zu bemerken, daß als Vollender dieſes Werkes ein rein mythiſches Weſen, Seroſch, gedacht iſt.) — So hat die Sonne die allergrößte Bedeutung für die Erde; ſie iſt eigentlich der direct für die Erde ſeiende Ormuzd. Dieſe Sonne nun aber, dieſes unmittelbar für die Erde ſeiende reine Licht iſt der Mithra. Damit hat nun bereits der Kern des Mithrabegriffes, nämlich dieß die Erklärung gefunden, daß Mithra als Mittler begriffen iſt. Uebrigens muß hiezu eine Erläuterung gegeben werden. Es hat ſich an dieſen Mittler-Begriff grobes Mißverſtändniß geknüpft, welches noch heute nicht verſchwunden iſt. Daſſelbe führt ſich, wenn wir recht wiſſen, auf Plutarch zurück. Dieſer Vielſchreiber hat, ſeiner Oberflächlichkeit entſprechend, die vage Vorſtellung ausgeſprochen, Mithra ſtehe in der Mitte zwiſchen Ormuzd und Ahriman, *μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι*, und deßwegen ſei es, daß die Perſer ihn Mittler nennen — *διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτην ὀνομάζουσιν* (de Is. et Osir. c. 46); und dieſe Vorſtellung iſt vulgär geworden und bis jetzt geblieben, obgleich ſich entweder gar Nichts oder, was noch ſchlimmer, nur etwas dem ganzen perſiſchen Gottesbewußtſein direct Widerſprechendes dabei denken läßt. Zwiſchen Ormuzd und Ahriman gibt es kein Mittleres, welches zugleich ein drittes wäre. Wenn von einem Mittleren die Rede ſein will, ſo ſind ſie ſelbſt es, in dem Punete nämlich, wo ſie zuſammenſtoßen. Die Gedankenloſigkeit Plutarch's tritt auch ſchon im folgenden Capitel (c. 47) deutlich an den Tag. Hier heißt es nämlich, Ormuzd und Ahriman kämpfen mit einander, *πολεμοῦσιν ἀλλήλοις*. Wenn nun während dieſes Duells Mithra zwiſcheninne ſtehen müßte, ſo wäre das eine ſehr fatale Stellung und überdieß ſinnlos, denn ſo hätten Ormuzd und Ahriman gut duelliren, wenn ſich ein Dritter in die Mitte ſtellte, um entweder ſie nicht aneinander kommen zu laſſen, oder anſtatt ihrer die tödtlichen Streiche zu empfangen. (Vergl. Creuzer, Symbol. und Mythol. 2. A. Bd. I. S. 740 ff., wo zu erſehen iſt, die Gelehrten haben Plutarch's Gedankenloſigkeit nicht nur nicht anſtößig gefunden, ſondern ſogar mit einigen Zuſätzen vermehrt. Vgl. indeß auch ebendaſelbſt S. 795 ff., wo etwas beſſer über den Mithra-Mittler geſprochen iſt.) Mithra iſt Mittler, weil er einerſeits für die Erde iſt (auf der Erde wirkt) ohne doch aufzuhören, reines Licht und jenſeitig zu ſein, andererſeits reines Licht wie Ormuzd iſt und doch auf der Erde und für dieſelbe wie ein Ferwer wirkt. Ormuzd iſt zwar das reine Licht, aber er iſt nicht für die Erde, dieſe hat Nichts von ihm, er bleibt im Jenſeits. Die Ferwer ſind zwar für die Erde, aber ihre ganze Thätigkeit verzehrt ſich in dem Kampfe mit den Dews, die ebenſo Beſitz von der Erde genommen haben. Es muß alſo ein Drittes geben, welches Beides in ſich vereinige: die Reinheit des Lichtes (Freiheit von der Finſterniß) und das Für-die-Erde-Sein oder, mit Einem Worte: das Jenſeits und das Dieſſeits. Dieſes Dritte iſt dann Mittler im eigentlichen Sinne des Wortes. Dieſer Mittler nun iſt Mithra. Damit iſt von ſelbſt eine neuerlich (Buch der Religionen. Leipzig 1850) vorgebrachte Auffaſſung corrigirt, reſpective abgewieſen, die Auffaſſung nämlich, wornach fragliches Mittleramt darin beſtünde, die Erde dem Lichteinfluß zu öffnen und ſo gegen Ahriman und die Dews zu ſchützen. Dieſer Gedanke iſt zwar im Allgemeinen richtig; im Zendaveſta heißt Mithra ſehr oft Mittler für die Erde, zur Beſchützung aller Geſchöpfe wider das Böſe; aber er iſt nicht erſchöpfend. — Die hiermit aufgeklärten Mißverſtändniſſe hängen mit einem andern zuſammen, welches gleichfalls bis heute noch nicht ganz verſchwunden iſt.

Wir meinen die irrige Ansicht, daß Mithra etwas Anderes sei, als die Sonne. Mithra ist geradezu identisch mit der Sonne. Ließe auch ein Blick auf das Ganze des persischen Gottesbewußtseins, wie es oben kurz dargelegt wurde, einen Zweifel übrig, derselbe müßte verschwinden, wenn man im Zendavesta liest, z. B.: „Nach Beginn der Morgendämmerung erhebt sich Mithra in seinem Glanze über die Lichtberge," oder: „er eilt über den Berg aus dem Osten der unsterblichen Sonne, welche die raschen Rosse hat, zuerst einnehmend die von Goldgipfeln schönen Höhen," und: „lobet Mithra, dessen Blick über alle Weite der Erde geht, nach Hufraschmadad, der dieser Erde Breite genau durchläuft, sie umkreiset, in seinem Laufe den ganzen Raum zwischen Erd und Himmel vollendet und bis zur Brücke (Tschinevad) kommt," d. h. der den ganzen Himmelsraum vom Osten bis Westen durchschreitet — denn im Westen ist es, wo die Brücke Tschinevad sich befindet, eine Brücke, welche den Uebergang von dieser Welt in den Himmel (Gorotman) bildet. Durch Ausdrücke, wie „ich rufe an Mithra, der fort und fort lebt, Stand hält am Himmel fort und fort zwischen Sonne und Mond," überhaupt durch Unterscheidungen zwischen Mithra und Sonne darf man sich nicht irre machen lassen, denn Mithra ist ja nicht die Sonne als solche, sondern die vergötterte und personificirte Sonne und mithin von der Sonne als solcher trotz der Identität auch unterschieden, ebenso wie Zeus von dem Aether, Neptun von dem Meer unterschieden ist. Wenn daher die Sonne auch Khorschid heißt, ja gerade dieß die gemeine Benennung der Sonne ist, so macht das nicht nur keine Schwierigkeit, sondern ist dem Vorgetragenen vollkommen entsprechend. Nicht wenig Irrung und unnöthiges Kopfzerbrechen hat in Betreff dieses Punctes Herodot (I, 131) durch die Angabe veranlaßt, die Perser haben ursprünglich nur der Sonne, dem Mond, der Erde, dem Feuer, dem Wasser und den Winden geopfert; später jedoch haben sie gelernt auch der Urania (Venus) zu opfern; das haben sie von den Assyriern und Arabern gelernt; die Assyrier aber nennen jene Urania Mylitta, die Araber Alitta, die Perser aber Mitra. Es ist unglaublich, wie sich die Gelehrten abmühen konnten, herauszubringen, wer diese Mitra sei und in welchem Verhältnisse sie zu Mithra stehe. (Vgl. Creuzer, Symb. u. Mythol. Bd. I. S. 728 ff., wo die Willkür so recht zu Tage tritt, die mit dem Buchstabendienst der Philologen immer unzertrennlich verbunden ist). Es wird die einfache Bemerkung genügen, daß sich Herodot durch den Ausdruck habe täuschen lassen, Mithra 1) für ein Weib, und dann 2) dieses Weib für identisch mit Mylitta ꝛc. zu halten und mithin von der Sonne zu unterscheiden. Daß Herodot Mitra anstatt Mithra geschrieben, hat offenbar gar keine Bedeutung; und doch beruht am Ende die ganze Scharfsinns-Entwicklung der Gelehrten hierauf. — Ist also Mithra die Sonne, so erklären sich von selbst die Bezeichnungen, welche er erhält. Er wird genannt starker Läufer (ebendaher der Name: Mithra-Darutsch), Schutzwächter, Wachehalter; kommt er in die Städte, so reinigt er sie und läßt in ihrer Mitte Licht und Wonne leuchten; sein Körper glänzt Licht, wie der durch sich selbst leuchtende Mond; er hat 1000 Ohren und 10,000 Augen, 1000 Hundsköpfe, d. h. er beleuchtet, sieht, bemerkt Alles, auch das Geheimste, namentlich die geheimen Verbrechen des Treubruchs, des Betrugs, der Ungerechtigkeit gegen Wehrlose, der Undankbarkeit; daher er auch als Todtenrichter fungirt, indem er (wahrscheinlich allabendlich) wenn er an der Brücke im Westen ankommt, die Gerechten unter den dort versammelten Seelen über die Brücke in den Himmel geleitet, die Ungerechten aber in den unten liegenden Abgrund (Duzakh) stößt. — Hiemit sind wir nun in den Stand gesetzt, Mithra vollkommen zu erkennen. Als die Sonne ist er das als reines Licht (= als Ormuzd) für die Erde seiende und wirkende Licht. Folglich hat alles Uebel auf der Erde (alles Finstere, Unschöne, Unangenehme, Schlechte ꝛc.) an ihm einen Todfeind, alles Gute dagegen einen Schöpfer, Pfleger, Vermehrer, Förderer. „Wenn der Drache, Mithras Feind, meine Provinzen verheert (so spricht Ormuzd zu Zoroaster) und allgemeine Noth schafft, sogleich wird er von Mithra

geſchlagen.“ „Zu Hilfe komme er, mit Licht komme er, mit Glück und Freuden, mit Mitleiden, mit Geſundheit und Sieg komme er, vernichte den Darudj (Sünder) in der ganzen Welt.“ „Er ſpricht das Wort der Wahrheit, iſt wachſam, ſtark, ſchlaflos, aufmerkend, Beſieger der feindlichen Schaar, erhabener Streiter; Schöpfer des Friedens, König der Provinzen, Vorbild der Häupter. . . Mehrer des Waſſers und der Bäume, Keim der Erhabenheit, Großer der Großen, Keim der Keime . . . Mithra ſchenkt der Erde Waſſer, Bäume, reine Feuer; über ihr ganzes Antlitz führt er ſeine heiligen reinen Ordnungen, und wo er erſcheint, wird das Uebel getödtet in den Provinzen. . . Er nährt die Welt durch Weisheit und Segnungen aller Art“ u. ſ. w. Namentlich wird oft hervorgehoben, daß er der Vermehrer der Stiere und Heerden, der Befruchter der Wüſten und Oeden, der Schöpfer von Waſſer und Bäumen, ganz beſonders aber der Ueberwältiger aller Dews ſei. Daraus erklären ſich nun die Angaben über ſeine Waffen und Symbole. Jene ſind 1000 Bogen, 1000 Pfeile, 1000 Lanzen, 1000 Dolche und 1000 Keulen. Beſonders die Keule wird glänzend geſchildert. Sie iſt „Goldkeule des Verſtandes, höchſte Hilfe, groß, golden, lebendig, die zum Triumphe zerſchlägt, ſo daß der todtſchwangere Ahriman von Schrecken ergriffen und alles Böſe überwunden wird.“ Daß dieſe Waffen durch die gehörige Anzahl Ohren, Augen und Hundsköpfe unterſtützt werden, haben wir bereits geſehen. Mit all dieſem ſind eben nur das Licht und die Kraft der Sonne perſonificirt. Dieſem entſprechen die Symbole. Es ſind diejenigen Thiere, welche ſich durch Scharfblick, Schnelligkeit, Wärme und Kraft auszeichnen: der Habicht, der Adler, auch der Rabe — als ein prophetiſcher Vogel, ſodann der Hund, und ganz beſonders der Löwe und das Pferd, vorzüglich das weiße. Es iſt hiebei der berühmten Darſtellung des Mithra zu erwähnen, welche auf Denkmalen enthalten iſt. Mithra kniet, mit einem fliegenden Mantel angethan und eine phrygiſche Mütze tragend, auf einem Stier, hält mit der Linken deſſen Athem auf, und ſtoßt ihm mit der Rechten einen Dolch in das Genick. Zur Seite ſtehend fängt ein Hund das herausfließende Blut auf. Unter dem Stier ruht ein Löwe auf der Hyder; rückwärts liegt ein Scorpion, der die Hoden des Stieres abkneipt; zur Rechten ſtehen zwei männliche Geſtalten, ein Jüngling mit aufgerichteter, und ein Greis mit geſenkter Fakel; vorwärts und rückwärts je ein Baum; nach Oben ſieben Feueraltäre. Die Deutung dieſer Darſtellung liegt nahe. Die Feueraltäre werden ſogleich ihre Erklärung finden; die beiden männlichen Geſtalten bedeuten das mit der auf- und untergehenden Sonne ſich erhebende und ſinkende Leben; die Bäume ſind ein Zeichen der durch das Licht bedingten Fruchtbarkeit; der Löwe iſt Repräſentant des Lichtes und der mit dem Licht gegebenen Wärme, Kraft ꝛc. (Tertull. adv. Marc. I, 13: „Aridae et ardentis naturae sacramenta leones Mithrae philosophantur“), deren Gegentheil durch die unterliegende Hydra repräſentirt iſt. Aber welche Bewandtniß hat es mit dem Stier? Die rationaliſtiſche Erklärung, Mithra ſei — ähnlich wie Ormuzd und Ahriman — ein ſtarker Held geweſen, der wilde Menſchen und Thiere bezwungen habe, und dieſes wolle hier dargeſtellt werden (Brucker und Seinesgleichen, aber auch ſelbſt Leibnitz), iſt abgeſchmackt. Mit der Erklärung, die ganze Darſtellung ſymboliſire den Sieg des Menſchen über die Natur, iſt nicht nur Nichts geſagt, ſondern auch eine irrige Vorſtellung gegeben. Nicht Unterdrückung, ſondern Pflege, Erhebung, Befruchtung ꝛc. der Natur iſt gut. Vernichtung iſt überall nicht ein Werk des Lichtes, ſondern der Finſterniß. Die neueſte Erklärung iſt: mit dem Tödten des Stieres wolle angedeutet werden, Mithra erzeuge Alles vermittelſt des Stieres, der dann aber natürlich darüber zu Grunde gehen, ſterben müſſe (Schwenk, Mythologie der Perſer. Frankfurt 1850. Vgl. hiezu Creuzer l. c. S. 748 ff.). Dieſer Gedanke erinnert an Hegel. Er erweiſt ſich aber nicht nur durch ſeine Künſtlichkeit, ſondern beſonders deßhalb entſchieden als irrig, weil ihn die angegebene Function des Scorpions ausſchließt. Ohne allen Zweifel bedeutet die mörderiſche Behandlung des Stieres die Ueberwindung des vorderaſiatiſchen, ſyriſchen Princips

durch das perſiſche. Nicht das thieriſch-Männliche und Weibliche, ſondern Licht und Finſterniß ſind die Grundelemente der Welt, nicht das thieriſche Zeugungsprincip (repräſentirt im Stier), ſondern das für die Erde ſeiende reine Licht (Mithra) iſt das ſchöpferiſche Princip. Daraus ſieht man, wie weit die Perſer davon entfernt ſeien, ihren Mithra von den Syriern oder Aſſyriern entlehnt zu haben. Sie haben vielmehr das Bewußtſein, nicht nur einen andern, ſondern entſchieden vollkommeneren Gottesbegriff zu beſitzen. — Die erwähnte monumentale Darſtellung Mithra's ſtimmt alſo genau mit dem oben Angegebenen zuſammen. — Alles aber, was im Bisherigen beigebracht iſt, gehörig erwogen, ſo begreift man, es habe in dem religiöſen Leben der Perſer Mithra die erſte Stelle einnehmen, den Mittelpunct bilden müſſen. Die vollkommenſte Geſtalt des reinen Lichtes iſt zwar Ormuzd, weßhalb auch dieſer ein Gegenſtand höchſter Verehrung iſt. Allein Ormuzd iſt jenſeitiges, nicht unmittelbar für die Erde ſeiendes Licht. Daher wendet man ſich von ihm zu den Feruers, welche dieſſeitiges, unmittelbar präſentes Licht ſind und auf der Erde, in den Menſchen wirken. Allein dieſe ſind nicht reines Licht, ſie ſind mit den Dews vermiſcht und ihre Wirkſamkeit führt nicht über den Kampf hinaus. Daher bleibt man auch bei ihnen nicht ſtehen; man wendet ſich zu Mithra und findet erſt in der Verehrung dieſes Mittlers Befriedigung, denn in ihm verehrt man Beides zugleich, Ormuzd und Feruer, und durch ſeine Verehrung hofft man Beides zugleich zu erlangen, ſowohl das was Ormuzd, als das was die Feruer zu geben vermögen. Darin hat das abgeſchmackte und bis heute herumgetragene Mährchen ſeine Quelle, daß in ſpätern Zeiten Mithra als der höchſte Gott angeſehen, ſelbſt über Ormuzd erhoben, gewiſſermaßen mit Zerwane identificirt worden ſei. Die Gottesverehrung ſelbſt aber, die ſich ſo im Mithradienſte concentrirt, iſt äußerſt einfach. Die Perſer haben keine Tempel und Altäre, bringen keine Opfer dar (nur Blumen, hauptſächlich wohlriechende, ſollen ſie den Göttern geweiht haben), veranſtalten keinen Gottesdienſt nach Art der übrigen Völker. Ihr ganzer Gottesdienſt iſt Gebet, Anrufung, Bitte, Lobpreiſung. Davon ſind die hl. Bücher voll. Dabei aber haben ihre Prieſter, die Magier, auf den Spitzen der Berge, hauptſächlich des heiligen Albordj (Albors oder Alborſch), unauslöſchliche Feuer zu unterhalten — das ſprechendſte Sinnbild ihres Gottes (Herod. l. c. cf. Strabo lib. XV.). Daher wohl iſt die irrige Meinung entſtanden, die Perſer ſeien Feueranbeter (vgl. Creuzer, Mythol. u. Symbol. Bd. I. S. 714. 2. A.). Nur ein religiöſes Feſt, welches dieſen Namen verdient, feiern ſie, nämlich das Mithrafeſt vom 16. bis 21. des 7. Monats von der Frühlingsnachtgleiche an gerechnet (alſo October), welcher Monat deßhalb Mithra heißt (vgl. indeſſen hiezu Creuzer S. 761 ff., wo eine abweichende Angabe enthalten iſt). Dieſe Zeit des Mithrafeſtes hat etwas Auffallendes. Vielleicht liegt der Grund in Folgendem. Der ärgſte Feind des Mithra iſt der Schöpfer des Winters. Nun ſcheint der October die rechte Zeit zu ſein, einerſeits dem Mithra zu danken für ſeine Wirkſamkeit während des Sommers, andererſeits zu bitten, daß dem Schöpfer des Winters nicht gelingen möge, Mithra ganz zu verdrängen (die Perſer feiern dieſes Feſt noch heute). Die Römer jedoch hielten für angemeſſener, das Mithrafeſt am 25. December als demjenigen Tage zu feiern, wo die Sonne wieder emporzukommen beginnt. War dann der Frühling gekommen und damit auf's Neue ſichtbar, Mithra ſei unbeſiegt, ſo fügten ſie ein zweites Feſt hinzu, ein Nachfeſt. Hiebei mag gelegentlich bemerkt werden, daß man jenes am 25. Dec. gefeierte Mithrafeſt als den Grund angegeben habe, warum von der Kirche die Feier des Andenkens an die Geburt Jeſu auf den 25. Dec. verlegt worden ſei — eine Angabe, die trotz Harduin, Petavius und Creuzer als Fabel zu erklären iſt, da beſagtes chriſtliches Feſt lediglich deßhalb an dem genannten Tage gefeiert wird, weil die Geburt Chriſti wirklich an demſelben ſtattgefunden (ſ. Sepp, Leben Jeſu). — Wie aber ſind die Römer an Mithra gekommen? Die Beantwortung dieſer Frage führt uns auf den letzten Gegenſtand, der jetzt noch zu erörtern iſt. Der

persische Mithra ist eine so schöne Gestalt, der Ausdruck eines so vollendeten Begriffes, daß die Römer sich nicht versagen konnten, denselben sich anzueignen und zum Gegenstande eines Mysteriums zu machen. Dieses Mithra-Mysterium war eines der vornehmsten, selbst Kaiser ließen sich einweihen, und verbreitete sich schnell durch das ganze römische Reich. Vorzügliche Pflege fand es in den Hauptstationen des Heeres, denn vor Allem befreundeten sich die Krieger mit dem Mithra, weßhalb sich zahlreiche Mithradenkmale (entweder mit der oben erwähnten symbolischen Darstellung oder mit der einfachen Aufschrift Deo Soli invicto Mithrae oder Omnipotenti Deo Mithrae) nicht nur in Rom, sondern auch in Oberitalien, Frankreich, England, besonders auch in Südteutschland finden. Worin nun die Feier dieser Mysterien bestanden habe, erklärt sich der Hauptsache nach von selbst. Es wurde die Bedeutung der dem Mithra verliehenen Waffen, Symbole ꝛc., kurz alles dessen angegeben und erläutert, was von der Sonne mythologisch gesagt war; und die eigentliche Bestimmung des Mysteriums ist ohne Zweifel in der Absicht zu erblicken, die Eingeweihten mit jenem Scharfblick, jener Kraft, jener Wahrhaftigkeit und Treue ꝛc. kurz mit all' dem Schönen und Guten auszurüsten, welches die Perser ihrem Mithra beigelegt. Daher erklären sich die Prüfungen, durch welche die Einzuweihenden hindurchzugehen hatten: Hunger, Feuer, Frost, Schläge, gefährliche Kämpfe ꝛc. (vgl. Gregor. Naz. Or. III. u. XXXIX. Ed. Par. 1630. T. I. p. 77 u. 626). Im Ganzen waren es, nach Angabe des Nicetas (ad Gregor. Naz. T. II. 1018), zwölf, nach Angabe des Nonnus dagegen (ib. T. II. 501) achtzig — eine Verschiedenheit der Angaben, welche wahrscheinlich nur auf einer Verschiedenheit der Zählungsweise beruht (vgl. auch Elias Cretens. ad Gregor. Naz. l. c. T. II. p. 407 u. 350, sowie Hieronym. Ep. 107. T. I. p. 678). Dabei ist noch zu bemerken, daß die Mysterien-Feier in dunkeln Berghöhlen stattzufinden pflegte. Celsus (Orig. c. Cels. VI, 22) gibt an, die Einzuweihenden haben durch acht Treppenpforten hindurchgehen müssen (Blei, Zinn, Eisen, Erz ꝛc.), und knüpft daran eine Verspottung der sieben Himmel, deren Annahme er den Christen andichtet. Er will sagen, die Lehre der Christen über den Himmel sei von den Persern entlehnt. Origenes weist ihn gebührend zurecht. Indessen haben auch christliche Lehrer in den Mithra-Mysterien (wie auch anderwärts) Anklänge an christliche Lehren und Gebräuche gefunden und dann dieselben auf Rechnung des Teufels gesetzt. So erwähnt Tertullian (de praescript. c. 40), es werden in den Mithra-Mysterien die Einzuweihenden an der Stirne bezeichnet, es werde ferner eine Brod-Darbringung gefeiert, das Bild der Auferstehung angewendet ꝛc. (Mithra signat illic in frontibus milites suos, celebrat et panis oblationem et imaginem resurrectionis inducit et sub gladio redimit coronam. Auf diese Krone kommt er noch einmal zu sprechen de cor. milit. c. 15), und knüpft daran die Bemerkung, so ahme also der Teufel in seinen Mysterien selbst die hl. Sacramente nach (Diabolus „ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur"). Aehnliche Bemerkungen hat schon vor ihm Justin gemacht. Dieser Vater erwähnt, in den Mythra-Mysterien werden dem Einzuweihenden ein Brod und ein Becher gereicht, und bemerkt hiezu: darin habe offenbar der Teufel eine Nachäffung der Eucharistie veranstaltet (Apol. I. c. 66). Ebenso erklärt er an einem andern Orte (Dial. c. Tryph. c. 70 u. 78) die Thatsache, daß die Mithra-Mysterien in Berghöhlen gefeiert worden. Christus, sagt er, ist, wie schon Jesaias (33, 16. vgl. auch Dan. 2, 34.) verkündet hat, in einer Höhle, spelunca, geboren. Das ist der Grund, warum der Teufel den Mithra-Dienern eingegeben hat, ihre Mysterien in Bergeshöhlen zu feiern. Er will damit die Wahrheit nachäffen, daß das Licht aus dunkler Höhle hervorbricht. — Wir können diese Bemerkungen der Väter auf sich beruhen lassen. Aber etwas ist zweifelsohne an der Sache. Jene Väter sind nur nicht tief genug gegangen. Der Mithras-Begriff ist unter den im Heidenthum liegenden Hindeutungen auf Christus eine der schönsten und sprechendsten. In dem Mithra ist der Begriff eines der Creatur

unmittelbar präsenten, in der Creatur wie eine Creatur wirkenden, und nichtsdestoweniger in seiner Absolutheit, Reinheit, Jenseitigkeit bleibenden Gottes, ist also ein Gedanke ausgesprochen, der die volle Wirklichkeit in dem Gottmenschen gefunden hat. Diesem ist entsprechend, daß in dem Weitern, in der Wirksamkeit des Mithra auf der Erde der Begriff eines Processes ausgesprochen ist, welcher in dem christlichen Rechtfertigungsprocesse seine volle Verwirklichung gefunden hat. Jetzt erst, wenn wir diesen Alles umfassenden Gedanken zu Grunde legen, finden wir in den oben erwähnten Bemerkungen der Kirchenväter einen bestimmten und sehr guten Sinn; jetzt mögen wir begreifen, warum der Mithra-Dienst bei den Römern nicht nur Eingang gefunden, sondern das höchste Ansehen und die weiteste Ausbreitung gewonnen, insbesondere warum demselben der providentielle Apostate Julian ausgezeichnete Aufmerksamkeit geschenkt, und dessen Pflege und Verbreitung auf's Eifrigste betrieben habe (Creuzer l. c. S. 761); und jetzt endlich dürfen wir vielleicht auch hoffen, die Spur zur Lösung jenes Räthsels gefunden zu haben, daß es Magier, daß es persische Priester gewesen, die im Namen der Heidenwelt zuerst den erschienenen Erlöser erkannt und anerkannt haben, wobei freilich noch, zu näherem Verständniß, nachträglich bemerkt werden muß, daß in Persien seit uralten Zeiten der Glaube geherrscht, die Vollendung des Sieges über das Finstere und Böse werde durch einen von Mithra unterschiedenen Helden, Sosiosch oder Seroſch, bewerkstelligt werden. Das Vorgetragene aber kann genügen, die Bedeutung klar zu machen, welche die Erkenntniß des persischen Gottesbewußtseins für den christlichen Philosophen hat, dessen Aufgabe ist, die welthistorische Stellung des Christenthums zu erkennen. Anschauungen, wie die des Dupuis, daß das Christenthum nur ein Zweig der Mithrasreligion sei (Origine de tous les cultes), und ähnliche werden keiner Widerlegung, kaum der Erwähnung bedürfen. — Zu der hieher gehörigen Literatur mag außer dem in Vorstehendem Angeführten noch erwähnt werden: von den Alten Clem. Alexandr. Protrept. c. 5.; Porphyr. de antro Nymph. u. de abstin.; besonders Jul. Firmici Materni de errore profan. relig. c. 5. 20. 21. 27. (bei Migne Patrol. T. XII.). Die Hauptquelle aber ist der Zend-Avesta, zuerst bekannt gemacht durch A. du Perron. Par. 1771; in's Teutsche übersetzt von Kleuker. Riga 1776, mit Nachträgen versehen von demselben. Riga 1781; dazu Burnouf, Vendidad Sadeh, mit Commentar und Uebersetzung. Par. 1830; dann die spätern pers. Schriften: Bundeheſch und Schah-Nameh (Heldenbuch v. Firdusi, übersetzt v. J. Görres. Berlin 1820). Aus neuerer Zeit, aus dem vorigen und gegenwärtigen Jahrhundert, ist die Literatur über Persien und folglich auch den Mithra fast unübersehbar (vgl. Hanusch, Gesch. der Philosophie S. 184 ff.). Es mögen nur noch angeführt werden: Seel, die Mithrasgeheimnisse der vor- und nachchristlichen Zeit. Aarau 1823; Hammer, Mithriaka. Wien 1834, und Creuzer, das Mithreum bei Heidelberg. 1838. Das oben erwähnte Buch von Dupuis (Orig. de tous les cultes) ist in's Teutsche übertragen worden Stuttgart 1839. [Mattes.]

Mitra, s. Infel.

Mittagläuten, s. Abendläuten und Angelus Domini.

Mitteldinge, s. Adiaphora.

Mittelschulen (Gelehrtenschulen, niedere Schulen, Gymnasien, Lyceen, écoles sécondaires, instruction sécondaire) sind solche Schulen, in welchen der Unterricht in den allgemeinen, zu einer gelehrten und wissenschaftlichen Bildung nöthigen Vorkenntnissen ertheilt wird, sowohl zum Zwecke dieser Bildung überhaupt als insbesondere zum Zwecke der Vorbereitung sowohl für den allgemein wissenschaftlichen Unterricht der Universitäten als für den Unterricht in den einzelnen Facultätswissenschaften. Das Wesen und die zweckmäßigste Einrichtung solcher Anstalten ergibt sich auf dem kürzesten und einfachsten Wege aus der historischen Betrachtung des Gegenstandes. Der erste Anfang dieser

Art von Schulbildung geht für unsere europäische Civilisation auf die Zeit der Griechen zurück; sie nahm eine festere Gestalt in der römischen Zeit an, ging aus derselben unter der Pflege der Kirche in das Mittelalter über, und hängt auch in ihrer jetzigen Weise, wenn auch vielfach verändert und erweitert, dennoch, auf denselben Grundlagen beruhend, durch eine ununterbrochene Tradition mit jenen ersten Anfängen zusammen. In Griechenland, namentlich in Athen und in den nach dieser Weise lebenden Theilen des griechischen Volkes, waren von der Zeit an, als das Wesen und der Begriff der allgemeinen Bildung (*παιδεία, ἐγκύκλιος παιδεία, οἱ ἐλευθερίως πεπαιδευμένοι*) in der Wirklichkeit und im Bewußtsein der Menschen deutlicher hervorgetreten war, also von dem fünften Jahrh. von Christi Geburt an, Folgendes die Unterrichtsgegenstände des Schulunterrichtes der gebildeten Classe: Lesen und Schreiben (*γράμματα*) nebst Rechnen, woran sich das Lesen vaterländischer Dichter, ganz besonders Homers anschloß, dessen Lectüre sowohl in Beziehung auf das Lesenlernen wie auf den Inhalt zu den griechischen Schulen in einem analogen Verhältniß stand wie die biblische Geschichte in unsern christlichen Schulen; ferner Musik (Citherspiel und Gesang) und Gymnastik. Auf die Grammatik (Sprachunterricht und Lectüre der Dichter) folgte bei der im Alter etwas vorgerückten Jugend (die Epheben) in den Vorträgen der Sophisten Unterricht in Rhetorik und Philosophie zusammen; bald darauf aber, als in der Zeit nach dem peloponnesischen Krieg die Theorie der Rhetorik sich mehr ausbildete und als die verschiedenen philosophischen Schulen sich aufthaten, ein getrennter Unterricht in der Rhetorik bei den Rhetoren, in der Philosophie bei den Philosophen. Zur Philosophie wurde gerechnet, was man von Naturwissenschaften und Mathematik wußte und für die allgemeine Bildung zu lehren für passend hielt. Die natürlichen und von selbst sich ergebenden Studien des Unterrichtes waren also: Grammatik, Rhetorik, Philosophie. Oeffentliche vom Staate errichtete, unterhaltene und geleitete Schulen für diesen Unterricht gab es in der classischen griechischen Zeit nicht, sondern Alles war der Privatindustrie überlassen, wobei es in späterer Zeit auch vorkam, daß einzelne Stadtgemeinden berühmte Lehrer, besonders der Rhetorik und Philosophie auf eine gewisse Zeit für ihre Stadt kommen ließen und bezahlten. Ebensowenig gab es durch Verordnung oder Gesetz geregelte Lehrpläne, Studienvorschriften u. dgl. Der Mangel an solchen Veranstaltungen, ohne deren Dasein wir fürchten würden, in die Barbarei zu versinken, beweist bei der ungeachtet dessen so weit fortgeschrittenen Bildung in Griechenland die glückliche geistige Organisation der Griechen, welche solche äußere Antriebe und Nöthigungen nicht brauchten; zugleich gab diese ganz freie Bewegung dem Unterrichte einen wahrhaft liberalen Charakter. Zu Rom beschränkte man sich bei dem Jugendunterrichte vor der Bekanntschaft mit der griechischen Bildung auf das Nothwendigste: Lesen, Schreiben, Rechnen. Außerdem lernten die Knaben alte Nationallieder und die zwölf Tafelgesetze auswendig. Häufig schickten in dieser frühern Periode die vornehmen Familien ihre Söhne nach Etrurien, um ihnen dort eine bessere Bildung geben zu lassen. Im sechsten und siebenten Jahrh. der Stadt Rom kam griechische Bildung nach Rom und gegen Ende der Republik gestaltete sich der Jugendunterricht der gebildeten Classen der Bevölkerung und derjenigen, welche sich zu Aemtern in der Republik befähigen wollten, ganz analog dem griechischen Bildungsgange, nur wurde auf Musik und Gymnastik nicht so viele Zeit und Sorgfalt gewendet. Zur Zeit der Republik und im ersten Jahrh. der Kaiserzeit war wie in Griechenland der Jugendunterricht ganz der Privatindustrie und der freien Wahl, welche jedoch in der Regel der hergebrachten Uebung folgte, überlassen. Erst unter Vespasian wurde ein Professor vom Staate angestellt und besoldet, und zwar ein Professor der Rhetorik. Dieses Princip entwickelte sich später immer weiter, erstreckte sich jedoch nur auf die Lehrer der Grammatik (grammatici, Philologen, Humanitätsclassen) Rhetorik, Philosophie, später auch der Jurisprudenz und Medicin, nicht aber auf die Schulen für die Anfangsgründe bei den Schulmeistern (Gramma-

tisten), welche Sache der Privatindustrie blieben. Eine Leitung des Schulwesens durch die Regierung, vorgeschriebene Studienpläne für die Schüler gab es nicht, sondern Alles beruhte auf der Uebung und Gewohnheit, welche sich organisch im Laufe der Zeit gebildet hatte. Auch hier war der Stufengang: Grammatik, Rhetorik, Philosophie (mit Naturwissenschaften und Mathematik). (Roeder, De institutione scholastica Romanorum. Bonnae 1828. Cramer, Geschichte der Erziehung, I. Thl.) Seit dem vierten, fünften Jahrh. gliederten sich die eben genannten Unterrichtsfächer in die sieben freien Künste (artes liberales), wovon Grammatik, Rhetorik, Logik (Dialectik) das sogenannte trivium bildeten; die übrigen Theile der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften, nämlich: Musik, Arithmetik, Geometrie und Astronomie, bildeten das sog. quatrivium. (Eine Uebersicht derselben gibt Martianus Capella De nuptiis Philologiae et Mercurii, wobei die Geographie mit der Geometrie verbunden ist.) Diese Art der Schulbildung ging in die christliche Zeit über; sie überdauerte den Untergang des weströmischen Reiches und wurde durch das Mittelalter traditionell fortgesetzt unter vorwiegender oder fast ausschließlicher Pflege der Kirche, welche allein eine Reihe von Jahrhunderten hindurch die Gelehrsamkeit und die Wissenschaft erhielt. Zunächst zur Bildung des Clerus wurde von dem sechsten Jahrh. an im Abendlande durch Concilienbeschlüsse Unterricht der Cleriker in dem trivium und quatrivium durch die presbyteri namentlich an den Bischofssitzen angeordnet (Thomassin, Vetus et nova ecclesiae disciplina T. II. lib. 1. cap. 92). Von derselben Zeit wirkte der Benedictinerorden für den Jugendunterricht. Zur Zeit Carls d. Gr., welcher das Schulwesen sehr beförderte (Launoius, De scholis celebrioribus seu a Carolo Magno seu post eundem instauratis) und in der nächstfolgenden Zeit hatte man 1) bischöfliche Schulen, 2) Klosterschulen der Benedictiner (darunter in Teutschland sehr berühmte zu St. Galleu, Hirschau, Fulda, Corvey u. a., s. diese Art.), 3) Dom- und Stiftschulen (s. d. Art. Dom- und Klosterschulen), seit Chrodegang (s. d. A.) das canonische Leben der Geistlichen eingeführt hatten. In diesen Schulen wurde dasjenige, was jetzt den Lehrgegenstand der Gymnasien und philosophischen Facultät ausmacht, gelehrt und die alten römischen Classiker, an manchen auch die griechischen wurden fleißig gelesen. Eine Anschauung von der damaligen Schulbildung gibt Rhabanus Maurus de clericorum institutione. Mit dem Aufkommen der Universitäten seit dem zwölften Jahrh. traten die oben genannten Schulen zurück und hörten theilweise auf. Das trivium und quatrivium bildete nun den Lehrgegenstand der philosophischen Facultäten, oder wie sie damals hießen, der Artisten. Die allerersten Elemente des Lateinischen lehrten außerhalb dieser Facultäten einzelne Lehrer, Geistliche, lateinische Stadtschullehrer. Bald wurden mit Hintansetzung der übrigen Studien und der Lectüre der Classiker die Logik und die übrigen Theile der Philosophie nach den Werken des Aristoteles der Hauptgegenstand des Unterrichts an den Universitäten. Seit dem 14ten Jahrh. erhob sich in Italien ein neuer Eifer für die Lectüre der römischen Classiker und seit dem fünfzehnten auch für die griechischen. Diese Richtung wirkte nach und nach auch anderwärts, namentlich in Teutschland auf den Unterricht an Schulen und Universitäten ein. In den Niederlanden und in Nordteutschland wirkten in diesem Sinne der zum Zwecke des Jugendunterrichtes gegen Ende des 14ten Jahrh. gestiftete geistliche Orden der Hieronymianer (Gregorianer, Brüder des gemeinsamen Lebens), deren berühmteste Schule zu Deventer in Holland war (s. Clerici et fratres vitae communis). Nachdem die classischen Studien schon durch Verbreitung und lebhafte Liebhaberei sich festgesetzt hatten, trat die Kirchentrennung im 16ten Jahrh. ein, welche viele Klosterschulen zerstörte und dadurch im Allgemeinen den gelehrten Schulunterricht benachtheiligte, obgleich andererseits manche Schulen, aber nicht immer wie in Würtemberg und Sachsen mit Erhaltung der alten Kirchenmittel gut dotirt, sondern oft mit sehr ärmlicher Ausstattung gegründet wurden und einzelne Männer, wie Melanchthon, Neander, Sturm u. A. mit Gelehrsamkeit und Geschmack den

Schulunterricht hoben. Durch die Kirchentrennung kam als neues Princip in den gelehrten Schulunterricht: die Einwirkung der Fürsten und weltlichen Regierungen auf Schuleinrichtungen und allerhand pädagogische Versuche nach subjectiver Auffassung, da früher die Leitung der Kirche und Festhalten an der objectiven Tradition in Einrichtungen und Methoden wirksam waren. In der katholischen Kirche machen die Schulen des neu gegründeten Ordens der Jesuiten (s. d. A.) zur gleichen Zeit Epoche und wurden selbst von ihren Gegnern vielfach anerkannt und gelobt. Diese Schulen schlossen sich ganz an den seit der alten classischen Zeit eingeführten Studiengang: Grammatik, Rhetorik, Philosophie (Logik und Physik). Ihre Vorzüge bestanden in der glücklichen Verbindung einer festen Organisation und eines genau geordneten Lehrplanes mit der bisher bloß auf Herkommen beruhenden Tradition, in glücklicher pädagogischer Methode; vornehmlich aber darin, daß die geeignetsten Lehrer für jede Stelle aus einer großen Anzahl talentvoller, aus höhern Motiven sich ihrem Berufe ganz aufopfernder, durch Nahrungs- und Familiensorgen ungestörter Individuen ausgewählt werden konnten. (S. Ratio et institutio studiorum Soc. Jesu, in: Institutum societatis Jesu. Pragae 1795. Fol. und sonst oft gedruckt; Der Societät Jesu Lehr- und Erziehungsplan. Landshut 1813. 3 Bde. A. Theiner, Geschichte der geistlichen Erziehungsanstalten S. 85. ff.). Dem gelehrten Schulunterrichte widmeten sich von den neu gestifteten Orden des 16ten Jahrh. auch noch die Väter des Oratoriums, gestiftet von Philipp von Neri (s. d. A.), welche indessen keinen allgemeinen Schulplan unter ihren Statuten haben (s. Holstenii Codex regularum monasticarum T. VI. p. 529. sqq.) und die Piaristen (Clerici scholarum piarum), gestiftet von Joseph von Calasanza (s. d. A.), einem vornehmen Spanier voll wahrer Begeisterung für die Erziehung und Religion. Der ausschließliche Zweck dieses Ordens ist die Jugenderziehung, und in den Constitutionen desselben ist ein ausführlicher Schulplan des Gymnasialunterrichtes (Holsten. am angef. Ort T. VI. p. 494. ff.). In dem 16ten Jahrh., bis wohin dasjenige, was in den mittlern und obern Classen unserer Gelehrtenschulen jetzt gelehrt wird, zu dem Lehrkreis der Artistenfacultät gehörten, zweigten sich von denselben für die jungen Studenten, die in den Bursen zusammenlebten, eigene Vorbereitungscurse, Vorbereitungsschulen ab (so zu Heidelberg und Freiburg), welche den Namen Pädagogien erhielten und den Anfang der Gymnasien bildeten. Von dem siebenzehnten, theilweise schon im sechszehnten, machten sich Stimmen für das Nützlichkeitsprincip und für größere Berücksichtigung des practischen Lebens geltend, und gegen Ende des 17ten Jahrh. und im 18ten Jahrh. zeigte sich zuerst in protestantischen Schulen Nordteutschlands das Eindringen des sogenannten Realismus in den gelehrten Schulunterricht (Amos Comenius, Basedow), während die katholischen Schulen bei der alten Uebung blieben. Im 18ten und 19ten Jahrh. folgten allerlei Lehrpläne von Seiten der meisten teutschen Regierungen mit Erweiterung, oft Ueberfüllung des Lehrstoffes; während jedoch der Unterricht an den Schulen selbst fortwährend bei Katholiken und Protestanten, bis vor etwa 30—40 Jahren, fast ausschließlich in den Händen geistlicher Lehrer blieb. Von den alten Schuleinrichtungen hat sich am meisten noch in England erhalten. Ueber die bisher angedeutete Geschichte des Gelehrtenschulwesens im Allgemeinen vrgl. Aubkopf, Geschichte des Schulwesens in Teutschland. I. Th. Bremen 1794. Raumer, Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen der classischen Studien bis auf unsere Zeit. Stuttgart 1843. 2 Thle. Beide Werke sind jedoch größtentheils von einseitigem protestantischem Standpuncte aus verfaßt. Aus dem bisher Angeführten geht hervor, daß die wesentliche Grundlage des gelehrten Schulunterrichtes durch die Natur der wissenschaftlichen Bildung und durch die historische Entwicklung unserer modernen Cultur gegeben ist und daher auch bei allen Unterschieden der Länder, Zeiten, Confessionen doch in den wesentlichen Hauptstudien festgehalten worden ist und nicht willkürlich aufgegeben werden kann. Es gehören zu diesen wesentlichen Hauptstücken: Sprachen (die beiden alten classischen) und

Literatur (Grammatik und Rhetorik); (die Anerkennung der Nothwendigkeit der classischen Studien als unerläßliche Vorbedingung der Gelehrsamkeit und als bestes Mittel, die allgemeinen Erfordernisse einer gesunden, richtigen und schönen Darstellungsweise kennen zu lernen und sich anzueignen, sowie die Würdigung dieser Studien als einer gemeinsamen Grundlage und als eines gemeinsamen Verbindungsmittels der europäischen Civilisation, darf jedoch nicht, wie schon geschehen ist, in eine einseitige Ueberschätzung bis zur Verläugnung und Geringschätzung unserer christlichen Religion und Bildung ausarten); die Elemente der exacten Wissenschaften (Mathematik und Naturwissenschaften) und der Philosophie. Den für die allgemeine Bildung der Seelenkräfte und die sittlich-ästhetische Erziehung wichtigern Theil bilden die literarischen Studien vorzugsweise vor den exacten Wissenschaften. Der Hauptgesichtspunct muß bei dem gesammten gelehrten Schulunterricht sein die formale Bildung, Stärkung der Arbeitskraft, Gewandtheit des Denkens und der Sprache, nicht Anhäufung einer materiellen Masse von Notizen: daher der Unterricht, Realien (Geschichte, Geographie, Naturgeschichte) darnach verhältnißmäßig zu beschränken ist. Eine andere wichtige Frage ist, ob mehr das Princip des gleichzeitigen (simultanen) Unterrichts mehrerer Lehrfächer nebeneinander, namentlich der Sprachen und Realien, oder das Princip des Nacheinander (des successiven Unterrichtes) gelten soll. Gewiß ist das Letztere bei weitem das Bessere, nach der alten Weise der katholischen Schulen in drei Stadien: 1) Grammatik (und Rechnen); 2) Rhetorik (Stylbildung, Lectüre der Classiker, das Allernothwendigste aus Geographie und Geschichte); 3) Logik und Physik (Mathematik, Naturwissenschaften, Philosophie), wobei Lectüre der Classiker fortgesetzt wird. — Aller Unterricht und so auch der gelehrte Schulunterricht muß mit der Erziehung verbunden sein. Die Grundlage der Erziehung ist die sittlich-religiöse Bildung des Charakters; diese Bildung selbst kann und soll bei der Jugenderziehung aus anthropologischen, pädagogischen, politischen Gründen nur durch inniges Anschließen an die positive Religion der Gesammtheit, welcher die zu erziehenden Individuen angehören, angestellt werden, sie muß, wenn sie gesunder Natur sein soll, nach den richtigen pädagogischen Grundsätzen von confessionellem Charakter sein, sie muß also für uns Katholiken, wohin auch unsere religiösen Ueberzeugungen und Pflichten uns führen, durch Anschließen an die Kirche geleitet und gesichert werden. Nicht minder hat die Kirche von ihrem Standpuncte aus die Pflicht, für Lehre, Unterricht und Erziehung im rechten christlichen Geiste zu sorgen. Eine fernere Frage hinsichtlich der Einrichtung des gelehrten Schulwesens besteht in der Bestimmung der Abgrenzung zwischen dem Gymnasialunterricht und der Universität. Es gibt darüber im Allgemeinen zwei Systeme. Nach dem erstern, ältern, den katholischen Schuleinrichtungen zu Grund liegenden, werden die drei oben angegebenen Stadien festgehalten und müssen gänzlich und in der angegebenen Reihenfolge zurückgelegt sein, ehe dieß Studium der speciellen wissenschaftlichen Berufsfächer (Theologie, Jurisprudenz, Medicin) angefangen wird. Dabei wird entweder, was die Regel ist, das letzte Stadium (Logik und Physik) der Universität (philosophische Facultät) zugewiesen, oder auch an den Gelehrtenschulen selbst gegeben, welche letztere dann in manchen Ländern (wie in Bayern) nicht Gymnasien, sondern Lyceen (nach dem Namen eines Gymnasiums in Athen) genannt werden. Das andere System des protestantischen Schulwesens in Teutschland hält nicht auf einem solchen regelmäßigen Gang, führt den Unterricht bis zu dem dritten Stadium und überläßt es dann dem freien Willen und der eigenen Auswahl des Studirenden, die diesem dritten hohen Stadium angehörenden Fächer auf der Universität, in welcher Reihenfolge er will, neben dem Studium der speciellen Berufswissenschaft zu betreiben. — Von der größten Wichtigkeit für die Gelehrtenschulen ist die Bildungsweise und Stellung des Lehrstandes. Die ältere bis vor einem Menschenalter bei beiden Confessionen, Katholiken und Protestanten, in Teutschland bestehende Verbindung des

Lehrſtandes mit dem geiſtlichen Stande, hatte jedenfalls den Vorzug, daß ſie die Harmonie zwiſchen der wiſſenſchaftlichen und religiöſen Bildung ſicherte und beförderte; auch hatte man beſſere Bürgſchaft dafür, Lehrer mit pädagogiſchem, nicht bloß wiſſenſchaftlichem Geſchick zu erhalten, weil diejenigen, welche ſich in der Praxis weniger bewährten, ſo wie auch diejenigen, welche bei dem Lehrgeſchäft ermatteten, einen andern Wirkungskreis fanden. Die Leitung des gelehrten Schulweſens iſt nun in den meiſten Staaten nach dem Charakter der centraliſirenden Adminiſtration in den Händen von Regierungsbehörden, wogegen in England, in Nordamerica ſolche Schulanſtalten autonom oder nur unter einer allgemeinern kirchlichen Leitung ſtehen. Was ſich auch gegen eine in das Specielle eingreifende Leitung von Seiten der Behörden ſagen läßt, ſo wird ſie doch faſt unerläßlich da, wo eine feſte Uebung und traditionelle Auctorität fehlt und ohne eine ſolche Schranke die ſubjective Willkür überall ſich durchkreuzen würde. Bei den leitenden Staatsbehörden iſt darauf zu ſehen, daß der Mitwirkung der Männer vom Fach, ſo wie beſonders dem Einfluſſe und der Mitleitung der Kirche die gehörige Rechnung getragen wird. Aus einer großen Anzahl theoretiſcher Werke über Einrichtung und Methode des gelehrten Schulunterrichtes beſchränken wir uns der Raumerſparung wegen nur folgende zwei Werke anzuführen, von welchen das erſtere, ältere als Repräſentant des katholiſchen Schulweſens, das andere als Repräſentant des proteſtantiſchen gelten kann: Rollin, De la manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres par rapport à l'esprit et au coeur. Paris 1726 (Oft gedruckt). — Fried. Thierſch, über Gelehrtenſchulen. Stuttgart 1826—29. [Zell.]

Mittler, ſ. Chriſtus, Jeſus und Erlöſer.

Mittwoch als Abſtinenztag, ſ. Stationsfaſttage.

Mitylene (*Μιτυλήνη*, Vulg. Mitylene, Liv. Mytilenae) auf der zu Kleinaſien gehörigen Inſel Lesbos (heutzutage Metelin) im ägäiſchen Meere, eine griechiſche Colonie, gegründet durch Nachkommen des Areſtes von Böotien aus nach dem Verluſte der Herrſchaft des Peloponnes. Inſel und Stadt waren gleich berühmt, jene durch ihre Fruchtbarkeit und herrliche Lage voller Buchten, Wein-, Feigen- und Olivenpflanzungen, dieſe durch ihren Reichthum, ihre Pracht und Liebe zu den Wiſſenſchaften. Im peloponneſiſchen Kriege und im Kriege gegen Mithridates wurde die Stadt von Grund aus verwüſtet. Aber ſie erſtand immer bald wieder aus ihren Ruinen und erhielt von Pompejus viele Privilegien, welche von den ſpätern Cäſaren beſtätigt wurden. Auf ſeiner letzten Reiſe nach Jeruſalem kam der hl. Apoſtel Paulus von Macedonien her durch Mitylene (Apg. 20, 14).

Miznephet, ſ. Hoherprieſter.

Mizpa, מִצְפָּה, Vulg. Maspha, 1) Stadt in Gilead, zum Stamme Gad gehörig; es ſcheint nordöſtlich gelegen zu ſein, da Jephthe von hier ſich in das (nahe) Land Tob flüchtete. Mizpa war der Aufenthaltsort und ſpäter die Reſidenz des Richters Jephthe (ſ. d. A.). Die Veranlaſſung des Namens Mizpa iſt Gen. 31, 49. angegeben. Zum Unterſchiede von Mizpa dieſſeits des Jordan hieß es auch מִצְפֵּה גִּלְעָד. — 2) Stadt im Stamme Juda und im Stamme Benjamin, denn wir müſſen Joſ. 15, 38. und ebendaſelbſt 18, 26. wohl unterſcheiden; an jeder Stelle iſt eine andere Stadt gemeint. Ueber erſteres ſagt Hieron. Onom. s. v. Maspha, in finibus Eleutheropoleos contra septentrionem pergentibus Aeliam. Es muß ſomit zwiſchen Eleutheropolis und Lachis geſucht werden. Mizpa in Benjamin dagegen (1 Kön. 15, 22) lag unterhalb Gibeon, 2 St. nördlich von Jeruſalem. Hier wurden während der Richterperiode und unter Saul mehrere Volksverſammlungen gehalten (Richt. 20, 1. 1 Sam. 7, 5—16). Der König Aſa befeſtigte den Ort, ſo wie Geba mit Steinen und Holz aus Rama. Nach der Zerſtörung von Jeruſalem reſidirte hier der Statthalter Gedalia und wurde hier erſchlagen. Das alte Mizpa findet man am nordöſtlichen Gipfel des Bergrückens Nebi Samvil in einem elenden Dorfe,

das aber viele Spuren alter Bauten enthält. Der Hügel hat eine Höhe von 600 F. über der Ebene, und gewährt eine prachtvolle Aussicht bis an die Gebirge des todten Meeres und jenseits des Jordans, so daß durch die Lage seine Benennung Mizpa, d. i. Warte, Wartthurm, gerechtfertigt ist. Deßhalb bringt ihn Hoseas 5, 1. in eine Parallele mit dem Thabor. [Schegg.]

Mizraim, s. Aegypten.

Moab, Moabiter. Moab, der Stammvater der Moabiter, war der Sohn Loths von seiner ältesten Tochter (מוֹאָב, „vom Vater"), der Halbbruder Ammon's. Die Moabiter wohnten, als die Israeliten auf dem Zuge durch die Wüste zuerst mit ihnen zusammentrafen, in dem Lande, welches früher die Emim, ein der Enakim ähnliches riesiges Volk innegehabt hatten (Deut. 2, 10. 11), östlich vom todten Meere, nördlich von Edom. Nach Norden hin hatte sich ihr Gebiet früher über den Arnon hinaus erstreckt; Sehon, der König der Amorrhiter, hatte ihnen aber den nördlich vom Arnon gelegenen Theil ihres Gebiets entrissen (Num. 21, 26. ff.), und dieser Fluß bildete damals die Grenze zwischen beiden Völkern (Num. 21, 13. Richt. 11, 18). Der Name „Gefilde Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב, campestria Moab) am Jordan, Jericho gegenüber" (oder auch „Land der Moabiter", Deut. 34, 6), blieb aber dem ganzen frühern moabitischen Lande, auch dem von den Amorrhitern besetzten nördlichen Theile desselben (Num. 22, 1; 26, 3; 31, 12. u. s. w. Jos. 13, 32). Die Hauptstadt der Moabiter war schon damals Ar (עָר Deut. 2, 9. 18. 29. s. den Art.), später Areopolis genannt (Hier. in Js. 15). — Gott verbot den Israeliten, die Moabiter anzugreifen (Deut. 2, 9. 18. Richt. 11, 18. 2 Paral. 20, 10). [Nach Deut. 2, 29. gestatteten sie den Israeliten den Durchzug durch ihr Gebiet, nach Richt. 11, 17. dagegen schlugen sie ihnen die Bitte um freien Durchzug ab; es scheint also, daß sie sich anfangs friedlich, später, wohl nach der Besiegung Sehon's, wo sie ein gleiches Schicksal befürchten mochten, wie die Amorrhiter getroffen, feindlich benahmen.] Die Israeliten besiegten die Könige Sehon von Hesebon und Og von Basan und lagerten sich in den „Gefilden Moab", d. i. in dem von den Amorrhitern besetzten Theile des frühern Moab, nördlich von dem damaligen Wohnsitze der Moabiter. Die Moabiter und Madianiter (s. d. A.) befürchteten nun, es werde sie ein gleiches Schicksal treffen, wie die Amorrhiter, und der König von Moab, Balak, der Sohn Sephor's, ließ durch eine Gesandtschaft der Aeltesten von Moab und Madian den Wahrsager Balaam (s. d. A.) holen, um die Israeliten zu verfluchen. Statt des Fluches sprach er Segen; auf seinen Rath verführten aber die Moabiter und Madianiter die Israeliten zu dem mit fleischlichen Ausschweifungen verbundenen Dienste des Baal-Peor (Num. 25, 1. ff.; 31, 16). Aber auch jetzt wurden nicht die Moabiter, sondern nur die Madianiter angegriffen und besiegt, die Moabiter aber wurden bis in das zehnte Geschlecht von dem Eintritt in das israelitische Volk ausgeschlossen (Deut. 23, 3. Von den Frauen scheint dieses nicht zu gelten, denn Ruth war ja eine Moabitin, cf. Midrasch. Tillim fol. 2. a.: traditum ferunt Judaei, Ammonitam et Moabitam quidem semper fuisse interdictos, et feminas eorum statim permissas, bei Bertheau, Buch der Richter S. 240). — Ueber die spätere Geschichte des Volks und seine Beziehungen zu den Israeliten finden sich in der hl. Schrift noch folgende Angaben: Eglon, der König von Moab, besiegte vereint mit den Ammonitern und Amalekitern die Israeliten, eroberte Jericho und bedrückte Israel 18 Jahre lang. Der Richter Ehud (Aod) ermordete ihn, erschlug 10,000 Moabiter und „Moab ward gedemüthigt an jenem Tage unter der Hand Israels" (Richt. 3, 12—30). — Nach Jair's Tode dienten die Israeliten den Götzen, unter andern denen der Moabiter (Richt. 10, 6). Diese scheinen sich lange nicht von ihrer Niederlage erholt zu haben; denn unter Gedeon (Richt. 11) treten bloß die Ammoniter auf, zugleich als Sachwalter der Moabiter. — In die letzte Zeit der Richterperiode fällt die Geschichte der Moabitin Ruth. — Saul hatte

wieder mit ihnen zu kämpfen (1 Sam. 14, 47). David floh vor Saul nach Maspha in Moab und ließ seine Eltern bei dem Könige von Moab (1 Sam. 22, 3). Als er König geworden war, schlug er die Moabiter, tödtete die Hälfte (nach dem Hebräischen zwei Drittel) der Gefangenen, und die Moabiter wurden nun den israelitischen Königen dienstbar und zahlten Tribut (2 Sam. 8, 2; 1 Paral. 18, 2). Mesa, der König von Moab, zahlte den Königen von Israel von seinen großen Herden einen Tribut von 100,000 Lämmern und 100,000 Widdern (2 Kön. 3, 4). Nach dem Tode des Achab, unter Usia, verweigerte er den Tribut (2 Kön. 1, 1; 3, 5). Joram, der Nachfolger des Usia, zog, mit Josaphat, König von Juda, und dem Könige von Edom verbündet, durch die edomitische Wüste gegen Moab; Elisens sagte ihnen den Sieg vorher. Die Moabiter wurden geschlagen, das Land verwüstet und der König in Kir-Hareseth belagert; er bewirkte durch die grausame Opferung seines erstgebornen Sohnes den Rückzug seiner Feinde (2 Kön. 3, 7—27); vrgl. Amos 2, 1 (?). Etwas später zogen die Moabiter, mit den Ammonitern und den Edomitern vom Berge Seir verbündet, mit großer Macht gegen Josaphat, König von Juda; das Heer wurde auf wunderbare Weise vernichtet (2 Paral. 20, 1—29). Unter Joas, König von Israel, brachen Räuber aus Moab in's Land, bei der Beerdigung des Elisens (2 Kön. 13, 20). Unter Jojakim, König von Juda, sandte der Herr die Räuber (Kriegshaufen) der Chaldäer, Syrer, Moabiter und Ammoniter wider Juda (2 Kön. 24, 2). Nach Jer. 27. scheinen die Könige von Moab, Ammon, Tyrus und Sidon den jüdischen König Sedecias zum Abfall von Nabuchodonosor gereizt zu haben. — Nach der Abführung der ostjordanischen Stämme durch Tiglath Phileſar (2 Kön. 15, 29) scheinen die Moabiter deren Gebiet besetzt zu haben; darum nennen Jesaias (15. u. 16), Jeremias (48) und Ezechiel (25, 8—10) mehrere dort gelegene Städte als Städte Moab's. — Nach Jos. Ant. 10, 9. 7. wurden die Moabiter durch Nabuchodonosor fünf Jahre nach der Zerstörung Jerusalems unterworfen. Nach dem Exil widersetzten sie sich mit den Ammonitern dem Bau der Mauern unter Nehemias (Jos. Ant. 11, 5. 8). Viele Juden hatten nach dem Exil moabitische und andere fremde Weiber, welche entfernt wurden (Esr. 9, 10; Neh. 13, 1—3. 23. ff.). Alexander Jannäus besiegte um 90 v. Chr. die Moabiter; sie verlieren sich später unter den Arabern. Jos. Ant. 1, 11. 5; 13, 13. 5; 13, 14, 2. — Städte der Moabiter: Ar (s. d. A.), Kir Moab, wahrscheinlich = Kir Hareseth (s. d. A.), Choronaim (Oronaim Jes. 15, 5), Luchith (Luite. ib.), Zoar (Segor Gen. 19; Deut. 34, 3; Jes. 15, 5) u. and. — Der Götze der Moabiter war Chamos (Num. 21, 29), dessen Dienst Salomon in Israel einführte (1 Kön. 11, 7; 2 Kön. 23, 13); daher heißen die Moabiter auch „das Volk des Chamos“ (Num. 21, 29, Jer. 48, 46). — Weissagungen gegen Moab: Amos 2, 1—3; Jes. 15. u. 16, drei Jahre vor ihrer Erfüllung wiederholt (16, 13. 14): „die Herrlichkeit Moab's wird von dem ganzen zahlreichen Volke genommen werden, obgleich ihrer viele sind, und ihr Ueberrest wird klein und gar nicht groß sein; vgl. 11, 14; 25, 10, 11; Soph. 2, 8—10; Jer. 48 (V. 47: „aber in der Folgezeit will ich wenden die Gefangenschaft Moab's) vgl. 9, 26; 25, 21. Ezech. 2, 8—11; Ps. 60. (59), 10. [Reusch.]

Modena, s. Italien.

Modestus, Apostel der Karantanen, s. Kärnthen.

Modius, s. Maaße.

Modrus, Bisthum, s. Kolocza (S. 243).

Mohammed *). Ueber das Leben dieses merkwürdigen Mannes ist sehr viel

*) Wir schreiben im Teutschen fast mit gleichem Rechte Muhammed und Mohammed; auch Muhamed. محمد „der Belobte, Lobwürdige, Namhafte“. Mit Recht vermuthet v. Hammer, daß die spätere Berufung Mohammeds auf das Evangelium in dem Sinne,

geschrieben *), aber wenn man das offenbar Sagenhafte einerseits, und die chronikenhaften Mittheilungen über Kriegszüge, Verträge u. dgl. andererseits abrechnet, so bleibt fast nur der Koran übrig, um das Persönliche an Mohammed zu erkennen, so lange nicht die Traditionssammlungen von Bochari und Muslim u. A., welche bisher für diesen Zweck noch unbenützt geblieben sind, mehr Licht geben werden. Uebrigens sehen wir im Koran (s. d. A.) und Tradition (s. Sonna) schon den fertigen Reformator, keineswegs aber die Entwickelung, durch welche er das geworden ist. Die außer den beiden genannten Quellen liegende Geschichte ergänzt diese Lücke nur mit spärlichen Aufschlüssen. I. Jugend. Mohammed wurde im J. 569, oder nach Andern 571 zu Mecca geboren (s. Weil, Leben Mohammeds und Hammer, Gemäldesaal I. S.). Sein Vater Abdallah starb bald nach seiner Geburt. Er wurde von nun an mit seinen vier Oheimen, Abu Taleb, Abu Lahab, Abbas und Hamza als Sohn seines Großvaters Abdulmotaleb behandelt und wuchs unter diesem zum Knaben heran. Abdulmotaleb war der Stammhalter der haschemischen Linie des Stammes Koreisch und hatte als solcher unter Anderem das Recht und die ehrwürdige Pflicht, die Pilger an der Caaba (s. d. A.) zu speisen. Zu den ersten und größten Anregungen, die Mohammed empfing, muß die gehört haben, daß er als Nachkomme Ismaels und Abrahams, welche von der arabischen Sage als Erbauer der Caaba gerühmt wurden, eine ganz nahe Beziehung zum Heiligthum der Araber und durch dasselbe zu ihrer ganzen Religion fühlte. Die verschiedenen Reisen, welche er mit Kaufleuten aus seiner Familie in Arabien und den nördlichen Grenzländern machte, enthüllten ihm zunächst den Unterschied zwischen der einheimischen Religion Arabiens einerseits und der christlichen und jüdischen andererseits. Dunkel ist es, wie viel die Unterredungen mit — nestorianischen (?) — Mönchen eines Klosters zu Boßra **) an der Straße von Damascus zur Entwicklung seiner reformatorischen Ideen beigetragen haben; selbst das läßt sich nicht feststellen, ob diese Bekanntschaft vor seiner Vermählung mit Chadidscha, in seinem 25. Lebensjahre begonnen habe, oder erst von da an. II. Großen Einfluß übte sicher der Umgang mit einem Anverwandten Chadidscha's, Namens Waraka, oder Werka. Werka B. Naufil, der Vetter Chadidscha's, war nicht nur Christ, sondern auch Priester und hatte das alte und neue Testament aus dem Hebräischen in's Arabische übersetzt (?) (Hammer a. a. O. S. 57). Doch sind diese Einflüsse nicht zu überschätzen und Waraka war auf keinen Fall ein orthodoxer christlicher Priester, sondern vermuthlich ein Anhänger der Nazarener. — Mohammed entwickelte sich aus der innern Sammlung, in welcher er öfter Beruhigung suchte ***) und vielleicht aus einem Nervenleiden †) zum Visionär. Die Geistererscheinungen, welche er sah, waren ihm äußere Thatsachen und erklären sein späteres Verhalten. Er zeigte zu viel Selbstverläugnung, Begeisterung und Geduld bei großen Hindernissen, als daß man in ihm einen absichtlichen Betrüger sehen dürfte. III. Im vierzigsten Jahre seines Lebens, dem sechszehnten seiner Vermählung mit Chadidscha, war er wieder in der Einsamkeit des Berges Hora, als er von einer Erscheinung, die sich für den Engel Gabriel ausgab, aufgefordert wurde, eine dargebotene Schrift zu lesen; während sich der Erschrockene

---

daß dort Mohammeds Auftreten prophezeit sei, auf einer Verwechselung des Paraclet παράκλητος mit περίκλυτος beruhe, welches letztere so ziemlich die Uebersetzung von: „Mohammed" ist.

*) S. das Ende dieses Artikels.

**) Einer dieser Mönche wird Boheira genannt. Maraccio, vita Mah. S. 13. Andererseits wirkte ein Jude Said ben Katin bedeutend auf Mohammed ein. Das. S. 13.

***) Er zog sich als Gemahl Chadidscha's öfters mit seiner Familie aus Mecca in die Einsamkeit des nahen Berges Hora zurück. Abulfeda I. S. 26.

†) Zonaras macht ihn zum Epileptiker. Bei Hottinger, hist. or. S. 14. Vgl. Sura 7. und 73. Hammer a. a. O. S. 40.

sträubte, schritt die Erscheinung zur Mitte des Berges vor und rief: „O Mohammed! du bist der Gesandte Gottes, ich bin Gabriel.“ S. Sura 96. Der Eindruck dieser visionären Ereignisse war ein düsterer; Waraka, der bereits genannte zweideutige Bekenner einer halbchristlichen Religion, mußte ihn durch Chadidscha aufmuntern (s. Abulfeda I. S. 28). Jetzt fanden die ersten Bekehrungen Statt; diese waren aber noch mehrere Jahre hindurch sparsam. Es war um so weniger einladend, dem Propheten zu folgen, da mehrere seiner Jünger das Loos des Exiles traf *) und andererseits Mohammed selbst noch nicht mit voller Kraft freudiger Begeisterung lehrte. Daß sich Männer von großem Einflusse, wie Omar und Hamza, anschlossen, hemmte zwar die Verfolgung, welche von allen Seiten auf den Reformator einbrach, etwas, aber im Ganzen war seine Lage eine sehr gedrückte. Schon hatte er 50 Jahre zurückgelegt (619 n. Chr.) und noch immer war sein Werk ein schwaches Beginnen; da entriß ihm noch überdieß der Tod schnell nacheinander seine treue Gattin Chadidscha, die unläugbar einen großen sittlichen Einfluß auf ihn geübt hatte, und den Oheim Abu Taleb, der ihn mit seinem Ansehen und seinem guten Willen zugleich schützte und tröstete. Zwar predigte er sehr eifrig, besonders auf großen Märkten und bei andern Volksversammlungen, aber im Ganzen ohne Erfolg. Ueberdieß scheint er noch immer mit nicht geringer Muthlosigkeit gekämpft zu haben. Da trat ein visionäres Ereigniß ein, welches ihn innerlich vollkommen stählte, nämlich eine, wie er glaubte, ganz buchstäblich wahre Entzückung in den Himmel, oder die sogenannte Himmelsreise (معراج). S. Sura 13, 1. f. 17, 1. ff. 72, 1—15. 53, 1. ff. Wie immer die Psychologen über diese Sache urtheilen mögen, so viel steht fest, daß Mohammed von da an innerlich kein Zagen und Schwanken mehr kund gab. Die gesteigerte Entschiedenheit, mit welcher er nun auftrat, führte ihm auch neben allerdings nicht geringer Verspottung von einer Seite wirklich von einer andern eifrige Bekenner zu, namentlich aus Medina (s. d. Art. Ansar und Mohadscherun, und Gefährten Mohammeds). IV. Diese Stadt wählte er auch seit 622 zu seinem bleibenden Aufenthalte, da seine Feinde in Mecca ihn mit stets giftigerem Hasse verfolgten und mit dem Tode bedrohten. Jenes Jahr heißt darum das Jahr der Flucht oder Hedschra (s. d. A.). In den zehn Jahren, welche Mohammed hier zubrachte, gewann seine Lehre eine solche Ausbildung, daß er als Gesetzgeber auftreten konnte. (Im siebenten Jahre der H. das Weinverbot. S. Hammer S. 157). Namentlich wurde die Liturgie geordnet und die in Medina erbauten Moscheen dienten allen andern zum Vorbilde. Daran schlossen sich mehrere kriegerische Unternehmungen, vorzüglich gegen die mächtigen Juden des nördlichen Theiles von Mittelarabien (Chaibar). „Der heilige Krieg“ **) unterschied sich freilich wenig von Raub- und Plünderungszügen, die Schlachten von Beda, Ohod, Chandok, Fedek, welche in diese Periode fallen, konnten nur durch die rückwirkende Größe der spätern Waffenthaten des Islam Bedeutung erhalten. All' diese kriegerischen Versuche würden mit tausend andern Fehden arabischer Stämme vergessen worden sein, wenn nicht die bewaffnete Wallfahrt nach Mecca, welche Mohammed im achten Jahre der Flucht, 629 n. Chr. (Od. 630, Hammer S. 172) unter-

*) Sie wanderten nach Abyssinien und fanden dort bei Christen Schutz. Abulfeda I. 42.

**) S. darüber Hammer, Gemäldesaal S. 101. Bemerkenswerth ist die XVII. Fehde, welche die des Grabens „Chandok“ heißt. Das. S. 139. „Bei der Arbeit des Schanzens stießen die Araber auf einen allen Hieben widerstehenden Stein. Mohammed nahm selbst die Haue und hieb denselben auf drei Hiebe in Stücke. Jedesmal entstoben Funken dem Steine; für den Propheten waren es Blitze; der erste hatte ihm den Palast Ghamdon der Könige von Jemen in voller Herrlichkeit gezeigt, der zweite den rothen Palast von Damascus beleuchtet, der dritte war durch die Zinnen des Palastes des Gosroe's zu Medain gefahren. Der Prophet verhieß aus diesen Erleuchtungen den Gläubigen die Eroberung der Paläste von Sanaa, Damascus und Medain.“

nahm, eine Entscheidung herbeigeführt hätte. Jetzt war er Herr des Centralheiligthums der Araber, in welchem er die Götzenbilder zertrümmerte, um in der gereinigten Caaba (s. d. A.) zum ersten Mal öffentlich sein moslimisches Gebet zu verrichten. Nach einigen Kämpfen konnte er im nächsten Jahre, dem neunten der Flucht 630 n. Chr., von allen Seiten Huldigungen annehmen. Diese machten ihn so sicher, daß er schon an Kriegszüge gegen die auswärtigen Fürsten dachte, welche seine Gesandtschaften (Hammer S. 165) vom vorigen Jahre nicht gut aufgenommen hatten. Zuerst sollte der byzantinische Kaiser an die Reihe kommen, gegen welchen der heilige Feldzug von Tabuk *) unternommen wurde. Dieser Plan mußte jedoch bald aufgegeben werden, da in Arabien selbst der neue Zustand der Dinge noch nicht genug befestigt war. Eine großartige friedliche Wallfahrt nach Mecca im 10. Jahre der Flucht 631 diente hiezu. Da lehrte und ordnete Mohammed sehr viel. Nach Medina zurückgekehrt, wollte er eben einen dritten Feldzug gegen den griechischen Kaiser rüsten, als er erkrankte. Er verschlimmerte sein Uebel dadurch, daß er zur Nachtzeit fieberkrank auf den Gottesacker zu Medina ging, für die Todten betete, ihnen Glück zu ihrer Ruhe wünschte und sich selbst des nahen Todes freute. Trotz seiner Erschöpfung nahm er noch an dem öffentlichen Gebete Theil und redete zum Volke. Als der Tod nahe war, sagte er: „Die Hölle flammt, die Empörung naht heran, wie der letzte Theil einer dunklen Nacht; aber bei Gott, ihr dürft mir keine Schuld geben, ich habe nur erlaubt, was der Koran erlaubt und nur verboten, was der Koran verboten“ (Weil, Einleit. S. 31). Unter so düstern Gedanken starb er den 8. Juni 632 zu Medina, wo noch gegenwärtig sein Grab ist (s. den Art. Abubeker). Ueber Mohammeds Natur und Charakter ist verschieden geurtheilt worden; jeder Unbefangene wird indeß gestehen müssen, daß in der Geschichte kein Mensch von melancholischer Stimmung je solche Thatkraft gezeigt habe wie er. Von seiner Sendung scheint er selbst überzeugt gewesen zu sein, obwohl er hie und da Offenbarungen vorbrachte, welche Abenteuer mit seinen Frauen beschönigen mußten (Hammer S. 195. ff. Sura 66, 1—6. Sura 24, 4—5. Weil, Einleit. S. 36). Im Verhalten gegen diese zeigte er sich seit dem Tode der Chadidscha sehr sinnlich **). Seit der Flucht von Mecca zeigte er sich den Gegnern seines Islams (s. d. A.) gegenüber immer strenger und schien sich ganz dem Grundsatze hinzugeben, daß der Zweck, welchen er verfolge, jedes Mittel heilige. Von Hammer weist nach, daß er sich durch mehrere Meuchelmorde befleckt habe (s. Gemäldesaal S. 111. 121. 130. 135). In seinen Bedürfnissen war er, die Frauen ausgenommen, einfach. Im Ganzen ist er, wenn auch ein großartiger, doch furchtbarer Charakter, ein ewiges Muster von vollständig ausgeprägtem religiösem Fanatismus. Das Nähere geben die Biographien. Von den einheimischen, arabischen Biographien sind in Europa zwei unter den Gelehrten verbreitet, die von Abulfeda in den von Reiske bearbeiteten und übersetzten Annalen und die in Navavi's durch Wüstenfeld edirten Lebensbeschreibungen. Aus mehreren andern hat Moraccio sein reichhaltiges Leben Mohammeds zusammengestellt, welches der Ausgabe des Koran voransteht. In Gagniers: La vie de Mahomet, Amst. 1732. 2 T., teutsch von Wetterlein 1802. 2 Bde. ist Abulfeda's Text zu Grunde gelegt. In Hammer-Purgstalls: „Gemäldesaal der Lebensbeschreibungen großer moslimischer Herrscher I. Bd. Leipzig u. Darmstadt“ 1837. S. 1—238. nimmt das Leben Mohammeds die erste Stelle ein. Dieser Bearbeitung folgte das Werk von Weil: „Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre. Aus handschriftlichen Quellen und dem Koran geschöpft und

*) غزوة تبوك Abulf. I. 170. Hammer S. 186. Im vorigen Jahre war der unglückliche Zug nach Muta im alten Moabiterlande fast gleichzeitig mit dem Zuge nach Mecca unternommen worden. Abulf. I. 142.

**) „Außer Chadidscha hatte Mohammed noch zehn Gattinnen und mehrere als solche geltende Sclavinnen.“ Weil, das. S. 33.

dargeſtellt von Dr. G. Weil. Stuttgart, Metzler. 1843. 8.“ In kürzerer Faſſung gibt derſelbe Mohammeds Leben in der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in den Koran. Bielefeld 1844. 12. [Haneberg.]

Mohammedanismus, ſ. Islam.

Möhler, Johann Adam, wurde geboren den 6. Mai 1796 zu Igersheim unweit Mergentheim in Würtemberg. Sein Vater, ein wohlbemittelter Mann, Gaſtwirth und Gemeinderath im genannten Orte, beſchloß, um den frühe ſich entwickelnden glänzenden Geiſtesanlagen des Sohnes eine entſprechende Ausbildung zu geben, ihn den Studien zu widmen. Den Curſus ſeiner Gymnaſialbildung legte er zu Mergentheim mit den ausgezeichnetſten Fortſchritten zurück, und trat mit Anfang des Studienjahres 1813—14 zur höhern Ausbildung an das Lyceum zu Ellwangen über. Seine eigene Neigung hatte um dieſe Zeit ſich den Lebensberuf bereits gewählt. Im Herbſte 1815 ergriff er, mit claſſiſcher Vorbildung herrlich ausgeſtattet, das Studium der Theologie, welches er, nachdem die katholiſche Lehranſtalt in Ellwangen inzwiſchen (1817) mit der Univerſität Tübingen war verſchmolzen worden, daſelbſt unter den Profeſſoren Drey, Hirſcher, Herbſt, Feilmoſer fortſetzte und 1818 als Zögling des Wilhelmsſtiftes beendigte. Am 18. September des folgenden Jahres empfing er die Prieſterweihe und mit ihr die Sendung zu einer nachher ſo ſegensreichen Wirkſamkeit in dem Dienſte der Kirche. Nur kurze Zeit, kaum über ein Jahr, ſtand Möhler in der Seelſorge; es zog ihn zu mächtig zurück zu den Studien. Mit dem Herbſte 1820 ward er in das mit dem Wilhelmsſtifte verbundene Seminar oder Präparanden-Inſtitut für das Gymnaſial-Lehramt aufgenommen, und ſchon ein paar Monate ſpäter zum Repetenten der Anſtalt ernannt. Zwei Jahre lebte er nun faſt ausſchließlich dem Studium der alten claſſiſchen Literatur. Es war beſonders das Gebiet der älteren griechiſchen Philoſophie und Geſchichte, welches ſeinen raſtloſen Eifer feſſelte und beſchäftigte. Hier war es vornehmlich, wo er, ſelbſt noch unbewußt, wozu das Alles ihm dereinſt dienen ſollte, jene Schärfe und Klarheit des Urtheils, jene Feinheit des Ausdruckes und Gewandtheit der Darſtellung ſich aneignete, mit einem Worte, jene formelle Bildung ſchöpfte, welche ſpäter den Lehrer und theologiſchen Schriftſteller ſo ausnehmend wohl gekleidet haben. Der Geſchmack für die claſſiſchen Studien und die darin gemachten Fortſchritte hatten ihn auch ſchon ſo tief in das Intereſſe dieſer Wiſſenſchaft hineingezogen, daß er bereits auf dem Puncte ſtand, um eine eben erledigte Gymnaſiallehrſtelle nachzuſuchen, als im entſcheidenden Momente die höhere Fügung ſeine Lebensthätigkeit in ein anderes Geleiſe überlenkte. An dem nämlichen Tage, wo das über ſeinen künftigen Beruf beſtimmende Geſuch abgehen ſollte, erhielt er von der theologiſchen Facultät in Tübingen den Antrag, als Privatdocent die erledigte Lehrſtelle der Kirchengeſchichte mit den verwandten Fächern zu übernehmen. Möhler ging, den ſelbſtgemachten Lebensplan mit einem, wie es ſchien, ihm von Obenher nahe gelegten vertauſchend darauf ein, und ſo ward er unterm 8. September 1822 für dieſes theologiſche Lehrfach deſignirt, mit der Weiſung, durch eine literariſche Reiſe ſich darauf näher vorzubreiten. Er beſuchte der Reihe nach die bedeutendſten Univerſitäten des nördlichen und ſüdlichen Teutſchlands: Göttingen, Berlin, Prag, Wien, Landshut ꝛc. nicht ohne den vielſeitigſten Gewinn. Die Eindrücke, die er von dieſer wiſſenſchaftlichen Wanderung mit nach Hauſe und zu ſeinem Amte mitbrachte, verwiſchten ſich nie mehr aus ſeiner Denkweiſe und ſeinem Weſen. Wie zur Einleitung in ſeine öffentliche Lehrthätigkeit, und um die in ſeiner Perſon getroffene Wahl zu rechtfertigen, lieferte er, bald nach ſeinem Auftreten (1823), die erſte Probe ſeiner kirchlichen Geſinnung und literariſchen Tüchtigkeit mit ſeinem Buche: „Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus“, Tübingen 1825. Die Würdigung blieb ihm nicht lange aus. „In Anerkennung ſeiner bisherigen Leiſtungen“ ward er durch Decret vom 16. März 1826 zum außerordentlichen Profeſſor ernannt, und als er zwei Jahre ſpäter einen ihm gewordenen ehrenvollen Ruf an die Univerſität Breslau

auf den ausdrücklichen Wunsch des Ministeriums hin ablehnte, wurde er unterm 31. Dezember 1828 zum ordentlichen Professor der Theologie befördert. Gleichzeitig wollte auch die theologische Facultät ihm ein Zeichen der Anerkennung damit geben, daß sie ihn durch Diplom d. d. 28. December als Scriptis, eruditionis eximiae testibus et munere docendi egregie gesto probatissimum" mit der theologischen Doctorwürde zierte. — Seiner ersten Schrift war inzwischen zum Theil nicht ohne äußeren bestimmenden Einfluß eine zweite gefolgt: „Athanasius der Große und die Kirche seiner Zeit im Kampfe mit dem Arianismus", Mainz 1827, welche bereits einen ungleich tieferen Reichthum seines dogmatischen und patristischen Wissens zu Tage förderte, und denen, welche an seinem ersten Erzeugnisse über Gebühr Anstoß genommen, ihr Urtheil zu berichtigen Stoff und Gelegenheit darbot. Für die theologische Wissenschaft aber ward dadurch eine andere weit wichtigere Erscheinung vorbereitet. Möhler hatte nicht bloß die Schriften des kirchlichen Alterthums, sondern auch den Geist der Zeiten, welcher sie hervorgebracht, mit ihren Erscheinungen kennen gelernt. Er sah die Kirche der Gegenwart von ähnlichen Gegensätzen, wie sie dort die christliche Welt erschütterten, gespalten und gelähmt, und diese Wahrnehmung drängte ihn, wie ehedem die besten Geister der Kirche, der Sache auf den Grund nachzugehen. Er begann um die genannte Zeit her mit Vorlesungen über die Unterscheidungslehren zwischen Katholiken und Protestanten, welche die Aufmerksamkeit auf sich zogen, und nach Kurzem seinen Namen über alle Länder Europas trugen. Es erschien seine „Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften", Mainz 1832. Es ist noch in frischer Erinnerung, wie dieses Werk gleich mit seinem ersten Erscheinen electrisch auf die Geister wirkte, und der religiösen und kirchlichen Controverse weithin eine überraschend neue Anregung und Richtung gab. Während aber die Symbolik von 1832—38 in Teutschland in fünf Auflagen sich verjüngte, und gleichzeitig in Frankreich, England und selbst in Italien, in fremde Sprachen umgesetzt, bewundert wurde, trug sie in der nächsten Heimath dem Verfasser schlimme Früchte. Daß die Protestanten den Schlag nicht ruhig hinnehmen würden, war wohl zu erwarten. Die literarische Fehde entzündete sich. Es stellte sich dem Möhler'schen Werke eine Reihe größerer und kleinerer Streitschriften entgegen, welche auf die Widerlegung des Ganzen oder die Kritik einzelner Puncte sich einließen, darunter die bedeutendste die Gegenschrift von Professor Dr. Christian Baur: „Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe mit besonderer Rücksicht auf Möhler's Symbolik." Tüb. 1833; darum die interessanteste, weil sie einmal in den Augen der Protestanten selbst die scharfsinnigste und befriedigendste Entgegnung sein sollte, und weil sie zunächst Seitens Möhlers eine Rechtfertigung seiner Darstellung des symbolischen Lehrbegriffes beider Confessionen zu Folge hatte. Der Baur'schen Kritik traten nämlich entgegen seine „Neuen Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten", Mainz 1834. II. Aufl. 1835, in denen er nicht bloß die Antithesen des Gegners beleuchtete, sondern auch die Symbolik mit neuen und speciellern Forschungen bereicherte. Allein bei der wissenschaftlichen Polemik blieb es nicht. Die Wendung, welche die erweckte gelehrte Controverse nahm, hatte den Beifall des protestantischen Theiles der Universität nicht. Seine Lehrthätigkeit ward ihm darum zunehmend vergällt, wo möglich selbst beschränkt, die Aussicht für immer getrübt. Natürlich ward dadurch der Wunsch in ihm angeregt, auswärts sich einen Wirkungskreis zu suchen. Die preußische Regierung kam ihm entgegen. Man suchte ihn, wie früher für Breslau, so jetzt für Bonn oder noch lieber für Münster zu gewinnen. Die Verhandlungen boten viele Aussicht, als durch die Gegenvorstellungen der Hermesianer, in deren Händen der damalige Erzbischof von Cöln, Graf von Spiegel-Desenberg, lag, der Plan zum

zweiten Male vereitelt wurde. Jetzt ſuchte ihn die bayeriſche Regierung nach München zu ziehen. Es gelang. Durch Decret vom 30. April 1835 ward die Zierde der Tübinger Facultät an die Ludwig-Maximilians-Univerſität verpflanzt. Sein Nominalfach war hier zwar eigentlich neuteſtamentliche Exegeſe, und damit begann er auch daſelbſt. Nach einem früher vereinbarten Plane aber übernahm er ſtatt Döllinger hauptſächlich die Vorträge über Kirchengeſchichte, in welchen er ſeine volle Meiſterſchaft entwickelte. Die Ruhe, welche er von da an in einer Umgebung fand, wo das kirchliche Leben ungeſtört ſich entfalten durfte, that ſeinem zarten Gemüthe ſehr wohl. Selbſt auch ſeiner geiſtigen Richtung ſagte die Veränderung in Vielem zu; es übrigte nichts als der Wunſch, ihn lange ſeinem Lehrſtuhle erhalten zu ſehen. Dieß ward aber leider nicht erfüllt. Er war mit ſehr angegriffener Bruſt bereits nach München gekommen. Die 1836 hereinbrechende Seuche hatte außerdem ſeiner Geſundheit noch weiter zugeſetzt, und ſo ſah er ſich genöthiget, im Sommer 1837 ſeine Vorleſungen auszuſetzen, um im milden Meran Erholung zu ſuchen. Es fruchtete aber wenig. Die Kränklichkeit kehrte mit dem Spätherbſte wieder zurück, und nur um ſo empfindlicher, als gleichzeitig die bekannten folgenſchweren Ereigniſſe in Cöln ſein Gemüth in gewaltige Spannung verſetzten. Eben der Schlag, welcher am Rheine gegen die Freiheit der katholiſchen Kirche geführt, unerwartet große Aufregung und Verwirrung anrichtete, gab indeß zum dritten Verſuche den Anſtoß, Möhlern nach Preußen zu führen. In der Zeit großer Verlegenheit, als es galt, die Gemüther durch einen verſöhnenden Act zu beſchwichtigen, ward ihm am 8. December 1837 neuerdings und unter ſehr glänzenden Bedingniſſen der Antrag gemacht, eine Profeſſur in Bonn mit oder ohne ein Canonicat in Cöln anzunehmen. Möhler ſah zu klar in die preußiſchen Wirrſale und kannte zu gut deren Grund, Ziel und Bedeutung, um unter ſolchen Umſtänden auf das Anerbieten einzugehen. Ein paar Aufſätze, die er damals noch veröffentlichte, bezeugen, wie er die preußiſche Politik in Sachen der Kirche auffaßte, und was er ſelbſt über den Ausgang des Streites urtheilte. Allein auch abgeſehen hievon, ließ ihn ſchon ſeine leidende Geſundheit nicht daran denken, vermittelnd und verſöhnend dort aufzutreten, ſelbſt im Falle, daß man, wie man bei dieſer Unterhandlung durchblicken ließ, die bis dahin geſchützten Hermeſianer bereitwillig aufopfern wollte; — er lehnte ab. Allein auch München ſollte ſich ſeiner nicht lange mehr erfreuen. Das eingehende Jahr (1838) konnten ihn ſeine Zuhörer nur einige Male noch auf dem Catheder begrüßen. Eine Bruſtentzündung warf ihn neuerdings auf das Krankenlager. Man ließ die Hoffnung allmählig ſinken. Nach dem Ausſpruch der Aerzte hatte man faſt die Gewißheit erlangt, daß er den Anſtrengungen ſeines Amtes nicht mehr gewachſen ſei, und Falls ſein Leben gefriſtet werden ſollte, die Wohlthat eines milderen Klima ihm unentbehrlich ſei. Dieſe Rückſicht beſtimmte den König, ihn ohne ſein Anſuchen auf die eben erledigte Dignität des Domdecans von Würzburg unterm 22. März zu befördern. Man glaubte ihm damit Freude zu machen. Allein ſein Leben ſchien mit ſeinem Berufe weſentlich verwachſen. Die Trennung von dieſem hatte für ſein Gemüth etwas höchſt Schmerzliches. Aus der Reconvaleſcenz, in die er nach überſtandener Entzündung eben eingetreten, ſank er an demſelben Tage auf ſein Leidensbett zurück, von welchem ihn nach drei Wochen ein raſch ſchreitendes Zehrfieber nach dem wiederholten Empfange der hl. Sacramente ein ſanftes Hinüberſchlummern aus dieſem Leben am 12. April 1838 erlöste. Es war am Charſamſtage, als er betrauert und beweint in die Gruft geſenkt wurde. Sein Andenken zu erhalten, hatte der Magiſtrat von München, damit die Hülle des ausgezeichneten Mannes unberührt bliebe, der theologiſchen Facultät ſeine Grabſtätte zum Geſchenke gemacht. Ein herrliches Grabmal, aus Beiträgen faſt aller teutſchen Länder errichtet, prangt auf der Oſtſeite des Münchner Kirchhofes über ſeinem Sarge. Ein Hochrelief — die Himmelskönigin mit dem göttlichen Kinde, das von Möhlers Engel deſſen Schriften als Weihgeſchenke aufnimmt und den vor ihm knieenden Verfaſſer dafür ſegnet, — in

weißem Marmor mit granitner Einfassung ausgeführt, und neben dem Namen die Inschrift hat: Defensor Fidei. Literarum Decus. Ecclesiae Solamen, bezeichnet die Stätte, wo der große Theologe ruht, der, wie Wenige seines Jahrhunderts, durch Geist und Gemüth, durch Gelehrsamkeit und sittliche Würde „die Liebe und Lust“ seines Zeitalters geworden. — Möhler war groß, dabei aber schmächtig von Körperbau, seine Gesichtsbildung fein und einnehmend, seine Haltung voll Würde, sein Benehmen im Umgang ein Gemisch von zartfühlender Zuvorkommenheit und besonnener Mäßigung. Von Natur aus sehr lebhaft und erregbar, hatte er zunehmend die Bewegungen seines Gemüthes unter die Gewalt und Herrschaft des Geistes gebracht, in der Art, daß sein äußerst gemäßigter und sanfter Charakter ihm allgemein Zutrauen und zuletzt fast einen Beinamen erwarben. Verabscheute er auch alle Unentschiedenheit des Sinnes, wo Recht und Wahrheit auf dem Spiele standen, so war ihm dennoch nach dieser der Frieden das Theuerste. Diese Eigenheit mit einem edlen Billigkeitssinne möchte den Schlüssel zur Erklärung einer Thatsache bieten, welche Möhler'n merkwürdig charakterisirt, — die nämlich, daß bei seiner so entschieden ausgesprochenen kirchlichen und theologischen Gesinnung, dennoch Männer von allen Confessionen und Parteifarben sich an ihn wendeten, in persönlichen und religiösen, in politischen und literarischen Dingen und Angelegenheiten um Rath angingen. Und daher erklärt sich auch, daß er auch außer seiner amtlichen Stellung eine magische Kraft über seine Umgebung ausübte, und Alles, was in seine Berührung kam, in seine eigene Richtung hineinzuziehen pflegte. — Das Gesagte wird zum Theil noch mehr einleuchtend, wenn man einen Blick auf seine Bildungsgeschichte wirft. Was zuletzt in den reiferen Jahren an ihm bewundert wurde, stand — das darf nicht übersehen werden — nicht von Anfang oder mit einem Male fertig in ihm da, sondern war das Product von Uebergängen und Erfahrungen, die sein Leben mannigfach durchzogen. War sein Herz jederzeit fleckenlos und der Wahrheit treu ergeben, so war doch seine theologische Erkenntniß nicht in allen Stufen seines Alters gleich geläutert. Wer den Zustand der teutschen Universitäten in jenem Zeitraume kennt, in welchen Möhler's Bildungsjahre fallen; wer da weiß, wie sehr den Schlag, welcher die Kirche getroffen, ihre Institute und ihre Wissenschaft mitempfinden mußten, und wieviel Zeit und Anstrengung es kostete, diese von der eingedrungenen Beimischung wieder zu säubern, wird die Möglichkeit begreifen, wie dieses ungestalte Wesen im Vorübergehen Schatten auch auf Möhler's bildsame Seele streuen konnte. Auch er fand in der nächsten Umgebung, in seiner Schule die Grenzen des Kirchlichen keineswegs überall so scharf abgesteckt, daß seine Jugend sich daran hätte sicher orientiren dürfen. Wundern darf man sich daher auch nicht, wenn anfänglich, auch nach dem Eintritte in den geistlichen Stand, seine Urtheile über kirchliche Einrichtungen und Erscheinungen nicht ganz abgeklärt waren; wohl aber darüber, daß sein Streben durch die göttliche Vorsehung rascher, als nach den umgebenden Verhältnissen zu ahnen war, ihn einem Ziele entgegenführte, das anfänglich außer seiner Bahn und selbst seinem kirchlichen Gesichtskreise zu liegen schien. Hier nur einen Beleg, wie ihn sein Genius öfter führte. Als zu Anfang dieses Jahrhunderts mit der Glaubenskraft auch die kirchliche Zucht unter dem Clerus vielfach erschlaffte, stießen sich die Stimmführer des Zeitgeistes bekanntlich vorzüglich an einer Einrichtung, welche den Dienern der Kirche die Heiligkeit ihres Amtes nicht bloß, sondern auch ihre Sonderung von der Welt und die anzustrebende Heiligung des Lebens mehr als irgend etwas anderes vor Augen hält, — an dem priesterlichen Cölibate. In vielen auch sonst nicht unedlen Gemüthern erregte der Anblick der Tagserscheinungen einen Kleinmuth, der an die Wiederkehr einer heiligen Gesinnung kaum mehr zu denken wagte, und daher in die Meinung einstimmte, es sei besser ein Institut nach den behaupteten Forderungen der Zeit fallen zu lassen, das nur noch zu bestehen schien, um von den Einen übertreten, von den Andern gelästert zu werden. Möhler theilte für sich die Ansichten dieser Cölibats-Feinde nicht, im Gegentheil, er trat ihnen

von Anfang an in seinem Umkreise mit edlem Sinne entgegen; allein andererseits genügte ihm doch auch nicht, was man zur Vertheidigung gewöhnlich vorzubringen pflegte, und war eher geneigt, den Ursprung dieses Disciplinarstatutes anderswo, außer dem Kreise des Christenthums suchen zu müssen. Bei seinen classischen Studien hatte er nebenbei hierauf Rücksicht genommen. Wie es nun aber manchen geistvollen Männern erging, daß sie bei dem redlichen Forschen nach Wahrheit von entgegengesetzten Resultaten überrascht wurden, so langte auch Möhler bei einem nicht erwarteten Ziele an. Wir verdanken seinem Forschen und Sammeln über diesen Gegenstand eines seiner frühesten und blühendsten Erzeugnisse. Die Früchte davon sind verarbeitet in seiner Abhandlung „über den Cölibat der Geistlichen," zuerst im „Katholiken," dann auch besonders und zuletzt in seinen gesammelten Schriften Bd. I. S. 177—268 abgedruckt. Wie er sich aber hier durch eine vielfach getrübte Zeit hindurcharbeitete, so brach er sich auch Bahn in verwandten Zweigen der Wissenschaft. Die Erschütterungen der Disciplin hatten sich auch dem Kirchenrechte und zwar nicht erst seit seinen Tagen mitgetheilt. Die Verwirrung schien hier durch die Lockerung der kirchlichen Verhältnisse eher im Steigen als im Fallen begriffen. Auch Möhler, als er als Privatdocent in diesem Fache debütirte, trug die Merkmale seiner Zeit und Schule an sich. Aber sein nach Klarheit ringender Geist ließ ihn nicht ruhen, und trieb ihn, eine treue Anschauung von dem Organismus der katholischen Kirche zu gewinnen. Aus seinen darüber angestellten patristischen Forschungen erwuchs seine obengenannte Erstlingsfrucht, welche die Aufmerksamkeit auf ihn lenkte: „Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katholicismus." Daß es ihm von der einen Seite gelungen sei, das Bild, das seine Seele erfüllte, auch treu zu zeichnen, kann Niemand leugnen. Auch ist bekannt, wie eben dieser erste Versuch trotz aller Mängel Anstoß gab zur gründlicheren Behandlung der Sache. An welchen Fehlern die Schrift leide, wußte nachher Niemand besser als er selber auseinanderzusetzen. Viele Jahre nachher äußerte er noch oft dem Schreiber dieses, mit welcher Begeisterung und aufrichtiger Hingebung er sich dieser Arbeit gewidmet habe; verhehlte aber auch nicht, wie er zuletzt über dem Bestreben zu systematisiren und organisiren, zum Dichter geworden sei, und die einseitige Bewunderung des innern Princips der katholischen Einheit ihn unvermerkt zu einer verkehrten Construktionsweise fortgezogen habe. Wenn er, wie man ihm zu einer gewissen Zeit von Seite der Hermesianer als Bedingniß seiner Berufung an eine preußische Academie auferlegen wollte, die Mißgriffe nicht formell und öffentlich widerrufen hat, so lag der Grund theils darin, daß ihm von einer zuständigen Behörde ein solches Ansinnen nicht war gemacht worden, theils auch darin, daß er, wie er an den damaligen Erzbischof von Cöln erklärte, die Unrichtigkeiten in darauf folgenden Schriften bereits zurückgenommen hatte. Erlebnisse der Art verfehlten indeß ihren bessernden Eindruck nicht. Die Erfahrung lehrte ihn Behutsamkeit im Urtheil und ein heilsames Mißtrauen in seine bis dahin gewonnenen Einsichten. Daher vertiefte er sich nach allen solchen Wahrnehmungen wieder auf's Neue in seine Quellen, um zu berichtigen, was mangelhaft, um allseitiger zu ergründen, was mehr Ahnung oder Anschauung des Geistes als wohlbegriffene Wahrheit ihm vorgeschwebt war. Er war zunehmend zur Ueberzeugung gelangt, daß die Kirche immer im Rechte und sie auch für den wissenschaftlichen Forscher die untrügliche Führerin sei; und sein Geist ließ sich von da an in dem Maaße lieber von ihrer Authorität überherrschen, als er mit gereiftem Blick sich die Materien der Wissenschaft unterwarf. Erstarkte auf diesem Wege in ihm sein Sinn für die Einheit des kirchlichen Lebens und Strebens nach Innen und Außen, so suchte er auch mit aller Kraft seines Genies soweit möglich auch Andere vor Einseitigkeiten zu bewahren, und die Beimischung auflösender Elemente im Bereiche der Wissenschaft abzuhalten. Es ist noch in frischer Erinnerung der Streit, in den der sonst talentvolle Abbé Bautin durch seine philosophischen Schriften mit seinem nächsten Obern, dem Bischof von Straß-

burg verwickelt wurde. Die Tübinger Quartalschrift vom Jahr 1835 theilt das Schreiben mit, welches bei Gelegenheit die theologische Facultät an Bautin gerichtet hat. Möhler der Verfasser desselben schenkt dem wissenschaftlichen Streben des Mannes alle Anerkennung, bringt dann aber auch die Controverse unter den dogmatischen und kirchlichen Gesichtspunct, und legt ihn mit eben so überzeugender Klarheit der Gründe, als Eindringlichkeit der Vorstellungen nahe, wie viel ihn auffordere, im Interesse der Kirche und der Wissenschaft selber zur Verständigung mit dem Bischofe zurückzukehren. Um so trostloser war er darum andererseits, wenn er gerade von denen, welchen die Erhaltung der Einheit, der Disciplin, wie der Gerechtsame der Kirche anvertraut ist, durch schiefe Auffassung oder Handhabung ihrer Amtsgewalt, durch charakterlose Nachgiebigkeit in den wichtigsten Fragen der Kirche, durch falsche Politik in den Anforderungen der weltlichen Gewalten den fruchtbaren Keim zu Aergernissen, zu Zwiespalt, zur Verwirrung und Beirrung der Gläubigen, mittelbar auch zur Beschädigung des Staates legen sah. Er hat kein Bedenken getragen, wo die Wahrheit das Zeugniß forderte, auch in seinen Schriften seinen Abscheu über solche Unwürdigkeiten auszudrücken. Andererseits konnte man seine Gefühle darüber bemessen an der freudigen Begeisterung, welcher er in letzter Zeit über den eines Bischofs aus eer besten Periode der Kirche würdigen Widerstand begrüßte, womit der Erzbischof Clemens August von Cöln die Mißgriffe seines Vorgängers und man darf beisetzen, auch gar vieler anderer deutscher Bischöfe seiner Zeit gutmachte, — „ein Stoß, der zwar den greisen ehrwürdigen Hirten in Ketten, die Heerde aber aus denselben herauswarf," wie das Fragment seines letzten Aufsatzes prophezeite, welches die Münchener polit. Zeitung vom 29. Januar 1838 darüber geliefert hat. — Bei seiner Gesinnung und Stellung hat man es oft auffallend befunden, daß Möhler sich einer theologischen Streitsache ferne gehalten hat, die in seinen Tagen so viel Aufsehen gemacht und auch in sein Leben mehr als einmal thätig eingegriffen hat, — der Sache der Hermesianer. So lange diese Partei des äußeren Schutzes sich erfreute, hielten sie ein arges Auge auf Möhler geheftet. Ihre Critik wußte des Splitterlesens in dem Büchlein von „der Einheit der Kirche" nicht satt und müde zu werden; und was man gefunden, trug man geheim und offen ihm noch lange nach, als sein Auge längst geheilt und ungleich gesunder war als das seiner Richter am Rheine, die über seine Orthodoxie sich durch keinerlei Probe beruhigen ließen, auch nachdem sie bereits durch die competenteste Authorität und mit aller Form wegen ihrer Verirrungen waren zurecht gewiesen worden. Sie trugen die Schuld, daß Möhler den preußischen Lehranstalten vorenthalten wurde. Gerade diese Gegenbestrebungen der Hermesianer aber waren es, wie Schreiber dieses verbürgen kann, was ihn bestimmte, sich der Theilnahme an jenen beklagenswerthen Streitigkeiten zu entschlagen. Wer sich erinnert, wie die Angeklagten die Controverse von der Sache ab auf das Gebiet von Persönlichkeiten nicht immer ohne Geschick und Glück hinüberspielten und dadurch den wissenschaftlichen Handel heillos verwirrten, der begreift, wie ein Auftreten Möhlers, auch zur Zeit, als seine Schrift von „der Einheit" den Gegnern keine Waffen mehr bieten konnte, als sein Name das Gewicht einer Authorität hatte, diese doch nur reizen, ihm aber um so leichter der Schein einer persönlichen Animosität aufgehängt werden konnte, als wirklich Ursache dazu auf seiner Seite vorhanden war. Seine Einmischung konnte daher dem Streite Bedeutung, aber keine Entscheidung geben, zudem die Hermesianer ja bekanntlich weder in den Streitpuneten, noch in den Principien, noch in dem Verhältnisse zur beregten Sache festen Stand hielten. Auch entging ihm nicht, wie die letzten Fäden jener kirchlichen und theologischen Bewegung von den Hörsälen aus sich in das Bereich der kirchlichen und weltlichen Verwaltungsstuben fortspannen und zuletzt im politischen Gebiete sich verliefen. So sehr er daher die ganze Richtung dieser Schule im Allgemeinen und Besonderen mißbilligte, und über das Flache und Dünkelhafte ihrer Anhänger oft mit beißendem Witze sich äußerte, so ließ er sich

dennoch, obschon öfters angegangen, nicht bestimmen, die literarische und theologische Fehde mit denselben anzuknüpfen, und dieß nach ihrer Verurtheilung um so weniger, als nach dem Richterspruche es ihm schien, daß der fortgesetzte Streit nur Oel in's Feuer gießen, und durch die möglichen Wendungen und Winkelzüge der erhitzten Gegner dem Ansehen des apostolischen Stuhles eher Gefahr bringen als der Sache ersprießlich werden könnte. Dies die reine Sachlage. Die Hermesianer hätten aus jenem Stillschweigen eben so wenig Schlüsse zu ihren Gunsten ziehen sollen, als Andere Ursache hatten, sein Stillschweigen ihm zu verargen. — Bemerkenswerth ist übrigens noch in der Geschichte dieses Mannes, daß nicht selten auch die, deren Lehrsätze er mit so glänzendem Erfolge bekämpft hat, die Protestanten, theilweise Anspruch auf ihn machten. In ihren Schulen sagten sie, habe sich der Symboliker gebildet, auf den die katholische Kirche so stolz sei. Andererseits hat auch Katholiken bisweilen die Anerkennung befremdet, die er den literarischen Erzeugnissen der Protestanten oft unverhehlbar zollte. Es ist unleugbar etwas an diesen Beobachtungen; aber auch der Grund liegt nicht so tief, daß man sich darüber nicht klar werden könnte. Möhler war zu wenig selbst genügsam und erstarrt im Eigendünkel, und viel zu unbefangen, um das Nützliche und Treffliche, wo er es immer antraf, zu verkennen, oder ausgezeichnete Leistungen Anderer vornehm zu ignoriren. Das was die Väter wie Basilius, Gregor v. Naz. u. A. bestimmte, den schönen Hervorbringungen der classischen Zeit nicht fremd zu bleiben, das leitete auch Möhler zuerst in seinen classischen Studien darauf, die Leistungen protestantischer Gelehrter auf diesem Gebiete zu schätzen. Daß er sie überschätzt habe, kann ihm nicht aufgebürdet werden. Er war wie Wenige vertraut mit der teutschen Literatur, welche man die classische zu nennen pflegt, und zum größeren Theil unter den Protestanten aufgegangen ist. Die Schönheit der Formen, von daher erlernt, hat sein ästhetischer Geist in seinen eigenen Schriften gelungen nachgemünzt. Allein sein Urtheil war durch den Reiz der Formen nicht irre geleitet. „Die protestantische Literatur, sagt er irgendwo, ist eine große Erscheinung in der Geschichte der Menschen, aber ein höchst dunkler Fleck in der Geschichte des Christenthums.“ (Beleuchtung d. Denkschrift für Aufheb. des Cölibats d. Geistlichen, Gesamm. Schr. I. Bd. S. 261.) Gerade diese Unbefangenheit befähigte ihn so ausnehmend zu seinem schriftstellerischen Wirken. Und man kann ohne Bedenken sagen, daß eben durch jene Allseitigkeit, vermöge deren Möhler so wohl vertraut war mit den Erzeugnissen der Protestanten, ihn gerecht und fähig machte, um mit Gründlichkeit und Umsicht seine Beurtheilung des Protestantismus vorlegen zu können; und machte jene Unbefangenheit den Symboliker gerecht und mäßig in seiner Critik des gegnerischen Lehrsystems, so haben die Katholiken noch einen Grund mehr, sich damit zufrieden zu geben, indem die Kenntniß und Würdigung der protestantischen Literatur und Wissenschaft ihm alle diejenigen Vortheile gewährte, welche die eigene Kirche aus seiner Schrift gezogen. — Ueber die Leistungen Möhler's, seine Bedeutung und Stellung zur katholischen Literatur muß es erlaubt sein, sich kürzer zu fassen, da es nach dieser Seite wenig aufzuhellen gibt. Als Gelehrter mehr noch als geistreicher Theologe glänzt er mit unter den ersten kirchlichen Schriftstellern unserer Zeit. Seine Erudition war tief und weitgreifend, und dieß wie in der profanen so auch in der kirchlichen Literatur. Den Grundton seiner wissenschaftlichen Bildung und Richtung anlangend, so war dieser vorwiegend historisch. Die speculative und dogmatische Seite durch die Ergebnisse seiner aus den Vätern gezogenen Kenntnisse und Anschauungen wesentlich bedingt und geleitet. Eine vorweg speculirende und systematisirende Richtung ohne diese Grundlage, wie sie in einer gleichzeitigen Schule zu Tage getreten, war in seinen Augen eine einseitige und relativ unberechtigte Erscheinung auf katholischem Gebiete. Diese Positivität seiner theologischen Vorstellungen prägte sich überall, am meisten in seiner Symbolik aus. Ein Werk wie dieses konnte, sollte es im letzten Grunde befriedigen,

viele Fragen, welche die Zeit, die Gegenwart namentlich, hinlegt, nicht ignoriren, und wollte der Verfasser seinen Zweck erreichen, so mußte er auch über eine tief dogmatische Darstellung hinaufgehen und die Wahrheit der christ-katholischen Lehrsätze in ihrer höhern Einheit hervorstellen und beleuchten. Die Speculation konnte in soferne ihm nicht fremd bleiben; aber man kann leicht beobachten, wie er auch in dieser Operation überall die geschichtlichen Haltpunete aufsucht und sichtbar macht, um den Leser sicher daran fortzuleiten. Diese Eigenheit und dieses eigenthümliche Geschick, welches sich auch in seinen Vorlesungen offenbarte, wußte er außer der Gründlichkeit seinen Expositionen ein Gepräge der Objectivität, und damit eine ansprechende Ueberzeugungskraft zu verleihen, welche das Vertrauen der Leser fesselte, ihm Authorität und seinen Schriften den nachhaltigsten Eindruck sicherte. Darin liegt das Geheimniß von dem Einflusse, den er auf seinem dem theologisch-literärischen Gebiete über sein Zeitalter ausübte. Es ist schwer zu sagen, ob er mit seiner Symbolik und deren Apologie, als den Werken, worin er seine dogmatische und historische, philosophische und dialectische Durchbildung im Bunde mit classischer Schreibweise am vollkommensten entfaltet hat, die Katholiken mehr in ihrem Bekenntnisse befestiget, oder den Protestantismus im Bewußtsein seiner Bekenner mehr erschüttert; und ob der von seinen Werken ausgegangene Impuls bestimmender auf Entfaltung und Haltung der katholischen Schriftsteller, oder aber auf die Richtung der protestantischen Literatur eingewirkt habe. Gewiß ist, daß die Protestanten selbst gerne einräumten, daß keine der von ihren Koryphäen gelieferten Gegenschriften die Möhler'sche Symbolik erreicht, viel weniger übertroffen habe. — Von dem, was Möhler außerdem für die Bereicherung der Kirchengeschichte geleistet, läßt sich wenig sagen, da fragmentarische Proben hievon zur öffentlichen Kunde gelangt sind. Was in seinen Monographien über Athanasius der Große, über Anselmus von Canterbury vorliegt, muß den Maßstab hiefür geben. Sein Plan war, dereinst die Ergebnisse seiner Forschungen zusammenzustellen, wozu er von vielen Seiten gedrängt wurde. Da aber eben das Döllinger'sche Geschichtswerk an's Licht zu treten anfing, so wendete er inzwischen seine Aufmerksamkeit einem besonderen Zweige zu, der ihm nicht genügend in der Literatur berücksichtiget zu sein schien, — der Erscheinung, Ausbildung und Stellung des Mönchthums in der Kirche. Merkwürdig: je reifer sein Denken wurde, je tiefer und geläuterter seine Forschung und Erfahrungen, desto mächtiger ward der Reiz, womit die Erscheinung des Mönchlebens ihn anzog. „Wäre ich noch jünger, oder doch nicht so kränklich, äußerte er oft dem Schreiber dieses, wie gerne würde ich die Abgeschiedenheit eines Klosters aufsuchen!“ Die letzten Zeiten nahm das Studium der Geschichte der ältesten Quellen über das Mönchthum ihn fast noch einzig in Anspruch; und noch in den letzten Wochen seines Krankenlagers unterhielt er sich mit Freunden am liebsten über diesen Gegenstand. Eine Geschichte des Mönchthums im Abendlande hatte er sich vorgenommen, als Prodromus seiner allgemeinen Kirchengeschichte vorangehen zu lassen. Er hatte bereits Hand angelegt, und was die kirchliche Wissenschaft sich davon erwarten durfte, zeigt als Probe der Anfang derselben, welcher im II. Bande der gesammelten Schriften nach dem vorhandenen Manuscripte abgedruckt ist. Sie läßt ahnen, was mit ihm zu Grabe gegangen ist. — Auch in der Schrifterklärung sollte ihm das Verdienst nicht entgehen. Er hatte ein paar Mal in München über den Römerbrief gelesen und bedeutende Studien über diesen Brief mit der Absicht gemacht, einen Commentar zu liefern. Allein die Ausführung auch dieser Arbeit wurde durch sein frühes Hinscheiden vereitelt. Der Unterzeichnete versuchte es zwar, die mehr scholienartigen Annotationen, zunächst für den mündlichen Vortrag berechnet, zu vollenden, mußte aber bald die Ueberzeugung schöpfen, daß die Beschaffenheit der Papiere es nicht möglich mache, sie zu vervollständigen, ohne ein anderes Werk daraus zu machen, und darum vom Plane abstehen, die vorliegenden Scripten zu ediren. Aehnlich verhielt es sich auch mit seinen auf die Patrologie

bezüglichen Studien und Skizzen. Der Eingang zu einer von ihm beabsichtigten Geschichte der christlichen Literatur, zunächst der patristischen, war zu anlockend, als daß man, was vorhanden war, dem Publicum vorenthalten wollte. Auf mehrseitigen Wunsch habe ich es bald nach seinem Tode unternommen, diese Aufsätze zu sammeln und zu ordnen. Allein bei näherer Durchsicht stellte sich heraus, daß in dem handschriftlichen Nachlasse die Ungleichheit der Elaborate nach Zeit und Umfang und Studium es nicht gestattete, das, was vorlag, zu ediren; und sollte, nachdem der Druck einmal begonnen war, das Buch nicht ganz unbefriedigt lassen, so mußte von dem Herausgeber das Mangelnde fast bis zu zwei Drittheilen ergänzt werden. Ich habe mich darüber in der Vorrede gegenüber den Lesern nach Pflicht auseinandergesetzt. Endlich traf etwas Aehnliches auch sein Hauptwerk, die Symbolik. Während das Buch von allen Seiten zunehmend gepriesen wurde, und mit jedem Jahre eine neue Auflage nothwendig wurde, genügte er sich selber darin nie recht. Immer wieder von Neuem nahm er die Quellenforschungen auf, um Mängel, die er daran entdeckt hatte, zu verbessern. Die fünfte Auflage sollte namhafte Zusätze und Verbesserungen erfahren. Er war damit auch bis zum sechszehnten Bogen gekommen, als ihn die Krankheit um den Jahresanfang 1838 unterbrach; er ließ daher den Druck aussetzen, mit dem festen Vorhaben, wo möglich in der Exposition der Lehre von den Sacramenten eine theils noch tiefere und erschöpfendere, theils auch dem kirchlichen Lehrtypus noch enger angemessene Fassung zu geben. Dieser Gedanke beschäftigte ihn sehr in der letzten Zeit. Er vermochte seinen Wunsch nicht mehr in's Werk zu setzen: und daß ein Anderer nach seinem Verlangen und seiner Angabe die Hand dazu leihen sollte, konnte aus nahe liegenden Gründen nicht gewährt werden. Es wurde daher diese fünfte Auflage, die letzte von seiner Hand, ohne irgend eine Aenderung vom sechszehnten Bogen an nach der vierten abgedruckt und ich habe nichts weiter als eine kurze Vorrede, die den nöthigen Aufschluß ertheilt, sammt einer kurzen Lebensskizze meines verewigten Freundes beigefügt. Seine übrigen Aufsätze, größere und kleinere, wurden von Döllinger gesammelt, in 2 Bänden, Regensburg 1839—40, herausgegeben. [Reithmayer.]

Molanus, Abt von Loccum, im Friedensvernehmen mit Spinola und Bossuet. — Der Bischof von Neustadt bei Wien, Spinola, nährte in sich ein inniges Verlangen nach Vereinigung der Protestanten mit den Katholiken. Im J. 1691 erhielt er von Kaiser Leopold I. schriftliche Vollmacht zu Unterhandlungen. Spinola begab sich zunächst an den Hof zu Hannover, von dem er am meisten Entgegenkommen hoffte. Seit 1679 regierte hier der Herzog Ernst August, der der katholischen Kirche nicht abgeneigt schien, und der nach dem Range eines Churfürsten strebte. — Die Schwester der berühmten Herzogin Sophia von Hannover, Elisabeth, war im J. 1659 in Frankreich zu der Kirche zurückgekehrt, und seit 1664 Aebtissin von Maubuisson. Ihr Herzenswunsch war die Bekehrung ihrer Schwester, der Herzogin Sophia von Hannover. Darum übersandte sie der Herzogin neben andern besonders mehrere Schriften Bossuets. So traf Spinola in Hannover schon einen etwas zubereiteten Boden für sein Unternehmen — er fand eine freundliche Aufnahme. Der Hof von Hannover wollte das Seinige thun, um eine Union der Getrennten anzubahnen. Der Herzog wählte den Abt Molanus von Loccum, den angesehensten Theologen des Landes, vordem Professor zu Helmstädt, um mit Spinola zu unterhandeln. Mehrere protestantische Theologen wurden ihm beigegeben, damit sein Gutachten den Katholiken gegenüber mehr in das Gewicht falle. Spinola und Molan hatten sieben Monate lang mündliche Verhandlungen, die zu keinem bestimmten Ergebnisse führten. Die Commission der Protestanten entwarf ein Unionsproject, das den Titel trägt: „Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam reunionem — Regeln in Betreff der kirchlichen Wiedervereinigung aller Christen, zum Theil aus der hl. Schrift, theils aus der allgemeinen Kirche und dem Augsburgischen Bekenntnisse entnommen, und von einigen Lehrern aus Liebe zum Frieden

gesammelt, und der Beurtheilung, sowie dem frommen Sinne aller Christen vorgelegt —" 1691. Diese Schrift war zunächst für Spinola und den Kaiser bestimmt; aber sie wurde auch dem Bischofe von Meaux, Bossuet, mitgetheilt, und Spinola erhielt von diesem ein aufmunterndes Schreiben. Der Hof von Hannover aber wünschte auch den Bossuet (s. d. A.) zu den Verhandlungen herbeizuziehen, und durch Leibnitz (s. d. A.) wurde ein Briefwechsel mit ihm eingeleitet. Doch genügten die „Regulae" dem Bossuet nicht. Molan ging nun daran, einen neuen Entwurf zu bearbeiten. Dieser erhielt den bescheidenen Titel „Cogitationes privatae — Privatgedanken über den Weg der Vereinigung der protestantischen mit der römisch-katholischen Kirche, von einem aufrichtigen Anhänger des augsburgischen Bekenntnisses, ohne Kränkung gegen irgend Jemand entworfen, und mit Genehmigung seiner Obern auf vertrauliche Weise mitgetheilt dem ehrwürdigen und erlauchten Bischofe Benignus von Meaux u. s. w. zu dem Zwecke ihm mitgetheilt, daß sie von ihm geprüft, aber noch nicht veröffentlicht werden." Im Nov. und Dec. 1691 wurden die Privatgedanken beendigt, und in Abtheilungen durch Leibnitz nach Meaux geschickt. Nach Empfang des ersten Theiles schreibt Bossuet (10. Januar 1692), Molans Sätze könnten mit Gottes Gnade ein mächtiger Antrieb des schönen Werks der Wiedervereinigung werden. Bossuet freute sich besonders über mehrere Erläuterungen der Trennungspuncte, nahm aber besonders Anstoß an dem von Molan vorgeschlagenen Wege der Vereinigung. Molan hatte die Trennungspuncte in drei Classen getheilt: erstlich in solche, bei denen nur Mißverständnisse zwischen den Getrennten obwalten, wie die Lehren vom Opfer im Abendmahle, von der Zahl der Sacramente, zweitens in solche, die auf beiden Seiten nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung angenommen, die von einigen Theologen bejaht, von andern verneint würden, wobei also eine Vereinigung leicht sei, wie die Lehre von dem Verdienste der guten Werke, der Fürbitte für die Todten; drittens in solche, bei denen sich beide Theile widersprechen, wie über die Anrufung der Heiligen, Transsubstantiation, richterliche Gewalt in Glaubenssachen. — Der Weg der Vereinigung aber wäre der, daß durch gelehrte Männer oder ein freies Concil über diese Puncte entschieden würde. Die Protestanten sollten die ganze hierarchische Ordnung wieder annehmen; den Primat des Papstes sollten sie als einen auf menschliches Recht gegründeten und durch historische Ueberlieferung übertragenen Vorrang anerkennen. — Vom April bis Juli 1692 arbeitete Bossuet an einer Beantwortung der Privatgedanken. Er lieferte seine Antwort in doppelter Form, in lateinischer und französischer Sprache, mehr gelehrt und mehr populär; jene für die Theologen, diese für den Hof in Hannover. Er schrieb „De scripto, cuius titulus etc. — ejusdem episcopi Meldensis sententia." Die andere Schrift hatte den Titel: Réflexions de M. l'évêque de Meaux sur l'écrit de M. l'Abbé Molanus. Bossuet zeigt darin, wie die Controverspuncte zu erklären, und wie die Wiedervereinigung zu erzielen sei. Den 4. Oct. 1692 schreibt Leibnitz über den Empfang dieses Werks an Bossuet. Im Anfange des J. 1693 ging Molan an eine weitere Antwort. Er arbeitete sie in der Fasten in der Stille seines Klosters aus, vermehrte und verbesserte den Aufsatz in Hannover, welcher im Juli 1693 abgeschrieben und am 1. August vollendet war. Dieß ist die Schrift: „Explicatio ulterior. — Weitere Auseinandersetzung des Wegs der kirchlichen Wiedervereinigung, aus Veranlassung desjenigen verfaßt, was der erlauchte und verehrteste Bischof von Meaux mit gleicher Mäßigung als Gelehrsamkeit darüber bemerkt hat." Den 25. Juni 1693 verspricht Leibnitz dem Bossuet die Uebersendung dieser weitläufigen und reichhaltigen Antwort." Am 12. Juli 1694 schreibt derselbe, daß der Abt von Loccum auf Weisung des Kaisers rastlos an der Einigung arbeite; er habe fast schon 50 Ausgleichungen zu Stande gebracht, und er wolle im Namen des Molanus einige davon senden. Doch von der „Weitern Auseinandersetzung" schickte Leibnitz nach Meaux nur die Vorrede und einige unerhebliche Stellen über das Concil. Damit endigten die Verhandlungen zwischen Bossuet und Molan, welche

indeß nie unmittelbar geführt wurden, der Hof von Hannover brach die Verhandlungen ab. Vielleicht ſchien es in Hannover, daß Molan zu viel nachgegeben; oder wahrſcheinlicher nöthigten politiſche Rückſichten zu einem andern Verhalten, weil ſich dem Hauſe Hannover, das in den Beſitz des achten Churhuts gekommen war, lockende Ausſichten auf den Thron des proteſtantiſchen Englands geöffnet hatten. Die Correſpondenz zwiſchen Leibnitz und Boſſuet, welche zum zweiten Mal in den J. 1699—1701 geführt wurde, bot nicht die mindeſte Ausſicht auf Einigung. — Molanus aber kam wegen der vorausgegangenen Unterhandlungen bei ſeinen Glaubensgenoſſen in papiſtiſchen Geruch. Dieſen üblen Ruf ſuchte er, der Vorſtand proteſtantiſcher Conſiſtorien, abzulehnen durch die Schrift: „Nugae venales — Wohlfeile Späſſe, oder Widerlegung der Verleumdung, oder vielmehr der Späſſe eines Poſſenreißers über den Abfall des Gerardus, Abts von Loccum, zu der römiſchen Kirche.“ Der Wunſch nach Vereinigung der Kirchen blieb indeß dem edeln Manne. Noch in ſeinem Teſtamente ſchaut er mit Befriedigung auf ſeine Bemühungen zurück; er ſagt, er habe ſchon 20 Controverſen, darin ein Theil den andern bisher verketzert, durch göttliche Hilfe conciliirt, und Ihrer Kaiſerlichen Majeſtät auf zweimal zugeſandt, getraue ſich auch, wenigſtens noch 20 andere auf die Art auszugleichen. Sein Tod erfolgte im J. 1722. Vgl. Friedens-Benehmen zwiſchen Boſſuet, Leibnitz und Molan von Abt Prechtl. Sulzbach 1815. — Guhrauer, Biographie von Leibnitz. Breslau 1846. — Super reunione etc. tractatus inter Bossuetum et Molanum. Viennae 1782. — Bossuet, Oeuvr. nouv. Par. 1836. T. VII. [Gams.]

Molay, ſ. Templer.

Molina, Molinismus. Molin, Ludwig, ein ſpaniſcher Jeſuit und berühmter Theologe, wurde 1535 zu Cuença in Neukaſtilien geboren. Er trat in ſeinem 18ten Jahre (1553) in den Jeſuitenorden ein und machte ſeine Studien zu Coimbra. Unter ſeinen Lehrern iſt Petrus Fonſeca zu nennen, der ihn in die Lehre von der scientia media einführte und der ſpäter, als ſein Schüler dieſe Lehre veröffentlicht und vielfach zu Anſehen gebracht hatte, in der Vorrede zu einer lateiniſchen Ueberſetzung der Metaphyſik des Ariſtoteles ſich als den Urheber derſelben bekannte, während er früher ob der Neuheit dieſer Lehre an ihrer Veröffentlichung Anſtand genommen hatte. Später wirkte Molina 20 Jahre hindurch als Profeſſor der Theologie zu Evora in Portugal. Er ſtarb 1601 zu Madrid, als er nicht lange zuvor aus Portugal zurückgekommen war. (Sotwel, bibliothec. scriptor. Soc. Jes. Le Blanc, histor. congreg. de auxil.). Unter ſeinen Werken ſind zu nennen ſeine Schrift de justitia et jure 6 Bände, Mainz 1659, in welcher Molina eine große Kenntniß des Rechtes an den Tag legt; ſodann ſeine Commentarii in pr. part. D. Thomae 1593. In dem erſten Theil ſeiner Summa handelt der heilige Thomas quaest. 14. von dem Wiſſen, quaest. 19. vom Willen Gottes, quaest. 22. von der Providenz und quaest. 23. von der Prädeſtination und Reprobation. Um den Beſtand der menſchlichen Freiheit neben dem göttlichen Wiſſen und Willen, neben der Providenz, Prädeſtination und Reprobation gründlich nachzuweiſen, hielt es Molina für das Zweckmäßigſte, dieſe bei Thomas an verſchiedenen Orten vorkommenden, zerſplitterten Puncte außerhalb ſeiner ſchon ausgearbeiteten Commentarien in einem beſonderen Werke zuſammenzuſtellen und mit Beiziehung der Lehre von der Freiheit und Gnade der Reihe nach zu zeigen, wie ſich die Freiheit des menſchlichen Willens mit der Gnade, Präſcienz, Providenz, Prädeſtination und Reprobation vereinen laſſe. So entſtand das Hauptwerk Molina's: Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione concordia, das er noch vor ſeinen Commentarien 1588 zu Liſſabon veröffentlichte und zu dem er 1589 einen Appendix als Vertheidigung ſeiner Lehre nachfolgen ließ. Spätere zum Theil veränderte Ausgaben dieſes Werkes erſchienen zu Lyon 1593, zu Venedig 1594 und beſonders zu Antwerpen 1595. Ueber die durch dieſes Buch veranlaßten Strei-

tigkeiten, sowie die Angabe der in demselben enthaltenen Lehre vergl. d. Art. Congregatio de auxiliis. — Unterzieht man den Molinismus einer Beurtheilung, so liegt die erste Abweichung Molina's von der strengen Gnadenlehre in seiner, auch von Lessius vertheidigten Auffassung des Satzes: facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. Wenn Molina dem Willen des gefallenen Menschen die Kraft zuschreibt, unter dem allgemeinen göttlichen Beistande im Unterschied von den heilsamen und übernatürlich guten Werken etwas natürlich Gutes zu verrichten, so ist ihm diese Lehre nicht eigenthümlich — sie findet sich auch bei Thomas — und sie verstößt an sich noch nicht ohne Weiteres gegen die schlechthinige Gratuität der Gnade oder gegen jenen Fundamentalsatz, den der hl. Augstin gegen die Pelagianer und Semipelagianer vertheidigte: gratia non secundum merita datur. Ein solcher Verstoß gegen die Gratuität der Gnade tritt erst da ein, wo die natürlich guten Werke des gefallenen Menschen irgendwie als ein Anlaß oder Grund der Ertheilung der Gnade gefaßt werden. Eine solche Auffassung findet sich bei einzelnen Scholastikern besonders Duns Scotus, Gabriel Biel, Durandus, welche behaupten, der Satz: gratia non secundum merita datur, bedeute nach den Vätern nur soviel, daß die rechtfertigende Gnade weder de condigno noch de congruo verdient werden könne, dagegen sei durch ihn nicht ausgeschlossen, daß der Gefallene durch das, was er aus sich selbst thue, die auf die Rechtfertigung disponirende Gnade de congruo verdiene. Zwischen dieser und der alten semipelagianischen Lehre ist nach dieser Seite kein Unterschied zu entdecken, da auch diese letztere den selbstgemachten Anfängen des Menschen im Guten nur eine ganz unzulängliche Verdienstlichkeit zuschrieb und die Gratuität der Gnade und die Barmherzigkeit Gottes eben darin erblicken wollte, daß er von so unbedeutenden Anfängen Anlaß nehme, seine Gnade mitzutheilen. Wie diese Unterscheidung zwischen Meritum de condigno und de congruo (s. d. A.) zur Rettung der Gratuität der Gnade nicht ausreicht, so ist auch die noch mehr einlenkende Ansicht derer ungenügend, welche lehren: durch das, was der Mensch aus sich selbst thue, bereite er sich auf die Gnade nicht positiv, sondern nur negativ vor, indem er durch seine Anstrengung nur jene Verblendung und Versunkenheit in Sünden und Laster ferne halte, die zur Aufnahme der Gnade unempfänglich machen; Gott aber habe sich aus freier Barmherzigkeit verpflichtet, dem, der thue, was er aus sich vermöge, regelmäßig seine Gnade zu ertheilen, nicht als ob jene Werke des Menschen aus sich selbst einen verdienstlichen Charakter hätten, sondern weil sie für Gott ein Motiv, eine Bedingung oder ein Anlaß seien, wodurch er zu einer barmherzigen Mittheilung der Gnade bewegt werde. Abgesehen davon, daß diese Ansicht der Erfahrung widerspricht, nach der Gott oft jene bekehrt, die ihn nicht suchen und in Sünden verstrickt sind (August. lib. I. de peccat. mer. et rem. c. 22), so bemerkt Tournely (de grat. Chr. qu. 4. art. 6) gegen sie mit Recht: frustra reponitur in eo explicandi modo nullum admitti ex parte hominis meritum, sed tantum hominem illa a se removere, quae gratiae recipiendae obicem afferre possint. Nam juxta hunc modum explicandi Deus fidem obstrinxit suam, ut homini, facienti quod in se est per solas vires naturae atque omnem gratiae obicem removenti, gratiam conferret, quod certe significat, esse ex parte hominis aliquid, quod Deum ex certa lege moveat ad conferendam gratiam, quo posito gratia mere gratuita non est nec stat amplius, quod dixit Apostolus 1 Cor. 4, 7.: „quis te discernit? Repugnant inter se haec duo: deum ideo dare gratiam homini, quia facit quod in se est, et gratiam dare ei ex pura misericordia. An dieser semipelagianischen Verkennung der Gratuität der Gnade participirt auch Molina, der zwar auf der einen Seite die natürlich guten Werke nicht einmal als eine dispositio remota gefaßt wissen will, auf der anderen Seite aber den Satz aufstellt: quotiescunque liberum arbitrium ex naturalibus viribus conatur quod in se est, circa ea, quae fides habet, addiscenda et amplectenda, a Deo gratia praeveniens confertur; non quidem quasi eo conatu digna efficiatur gratia, ullaque

eam promereatur, sed quoniam id Christus nobis obtinuit ob sua merita, et inter leges, quas tam ipse quam pater aeternus statuerunt de auxiliis gratiae mere gratis conferendis, una eaque rationi maxime consentanea fuit, ut, quoties conaremur quod in nobis est, praesto nobis essent auxilia gratiae, quibus id ut ad salutem oportet efficeremus, ut ea ratione, dum essemus in via, semper in manu liberi arbitrii posita esset salus nostra, per nosque staret quod ad Deum non converteremur. Auch die Annahme eines ſolchen Vertrages zwiſchen Chriſtus und dem Vater ſchließt eine Schmälerung der Gratuität der Gnade in ſich, weil, einen ſolchen Vertrag als eine von Gott aus für Alle geltende Regel einmal vorausgeſetzt, die Gnade als eine freie aufgehoben und die wirkliche Zuwendung oder Nichtzuwendung von dem Verhalten des Menſchen abhängig gemacht iſt. Deßhalb hat der galliſche Clerus auf einer Verſammlung 1700 mit Recht die zwei Propoſitionen verworfen: daß das Axiom facienti quod etc. Wahrheit habe und die Verpflichtung Gottes ausdrücke, dem ſeine Gnade zu ertheilen, der aus den Kräften der Natur thue, was an ihm ſei, ſodann: daß dieſe Verpflichtung Gottes entſpringe non ex bonitate talium operum aut ex ullo merito sive condigno sive congruo, quod insit illis operibus in ordine ad gratiam, sed ex pacto inter Christum fidejussorem nostrum et Patrem inito ad gratiam hominibus conferendam propter Christi merita, respiciendo ea naturalia opera ut purum terminum non ut meritum ullum aut rigorosam conditionem. Hae propositiones fügt die Verſammlung bei, qua parte causam discernendi inter justos et non justos in opera mera naturalia referunt, Semipelagianismum instaurant, mutatis tantum vocibus. Pactum autem illud commentum est temerarium et erroneum, nec solum tacente sed etiam adversante scriptura et patrum traditione prolatum. Da die Freiheit durch den Fall nicht vernichtet, ſondern nur geſchwächt worden iſt, ſo findet zwiſchen den Unerlöſten nothwendig ein ſittlicher Unterſchied Statt. Allein da dieſer Unterſchied wegen der angeerbten durch keine menſchliche Anſtrengung zu überſteigenden Sündhaftigkeit bloß darin beſteht, daß der eine in Folge ſeiner freien Selbſtbeſtimmung weniger ſündhaft iſt als der andere, oder was daſſelbe iſt, daß er relativ, d. h. im Vergleich mit Andern beſſer iſt, während Gott gegenüber alle zumal ſündhaft und verdammlich ſind, und da die ſog. natürlich guten Werke nur zur Erreichung natürlicher Endzwecke ausreichen, in Bezug auf das übernatürliche Heil aber vor Gott ſo gut wie nicht ſind, ſo iſt es allerdings billig, daß Gott die Unerlöſten nicht gleichmäßig, ſondern jeden nach Maßgabe der ihm zukommenden perſönlichen Verſchuldung beſtrafe, dagegen kann die Zuwendung des übernatürlichen Heils oder der Gnade mit der bloß natürlichen Anſtrengung des Unerlöſten in keinem urſächlichen, ſondern nur in dem Zuſammenhange ſtehend gedacht werden, daß die Gnade bei jenem, der thut, was in ſeiner natürlichen Kraft iſt, und deßhalb weniger in das Böſe verſtrickt iſt, für die Aufnahme einen empfänglicheren Boden vorfindet. — Der zweite Punct in der Lehre Molina's betrifft die Einigung der menſchlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade, und was hieran ſich anknüpft, die Unterſcheidung zwiſchen hinreichender und wirkſamer Gnade oder die Frage: wo liegt der Grund, daß die Gnade bei dem einen wirkſam iſt, bei dem andern nicht, oder bei ein und demſelben jetzt erfolglos iſt, ein anderes Mal aber Erfolg hat? Bei der Beantwortung dieſer Frage geht Molina auf das Verhältniß, das zwiſchen der erſten und zweiten, zwiſchen der göttlichen und endlichen Urſache überhaupt ſtattfindet, oder auf den concursus Dei generalis cum causis secundis zurück. Er verwirft in dieſer Beziehung als gleich einſeitig die zwei ſich gegenüber ſtehenden Anſichten, einerſeits die des Durandus als unvereinbarlich mit der Allwirkſamkeit Gottes (causas secundas ita operari ut Deus non alio influxu cum iis concurrat quam conservando earum veres et naturas, quas contulit, esseque illos effectus causarum secundarum a Deo mediate tantum, quatenus tanquam causa prima contulit esse ac vires ad operandum easque conservat), andererſeits die des Gabriel Biel und Anderer, Thom. S. I. qu. 105. art. 5. als

unverträglich mit der Selbstständigkeit der endlichen Ursachen (Deum immediate et proprie omnia operari, ut causae secundae nihil omnino efficiant sed ad earum praesentiam solus Deus omnia faciat ac si non adsint). Wenn nun aber Thomas das Verhältniß zwischen der ersten und zweiten Ursache dahin bestimmt: Deum ita cum causis etiam liberis conourrere ut non solum iis dederit et conservet virtutes operatrices sed etiam eas moveat et applicet ad agendum, so tritt ihm Molina entgegen, indem er zwar außer dem mittelbaren Einfluß Gottes auf die Werke der endlichen Ursachen durch seine erhaltende Thätigkeit noch eine unmittelbare Einwirkung der ersten Ursache zugibt, dieselbe aber nicht auf die endlichen Ursachen selbst gehen, sondern nur mit ihnen in der Wirkung zusammentreffen läßt: quo fit, ut concursus generalis non sit influxus Dei in causam secundam, quasi illa, prius eo mota, agat et producat suum effectum, sed sit influxus immediate cum causa in illius actionem et effectum. Weiterhin ist dieser Concurs von Gott aus noch ganz unbestimmt, indifferent, dieser oder jener Erfolg oder auch Nichterfolg hängt von dem Verhalten der endlichen Ursache ab, und Gott hat von sich aus nur verordnet, daß, so oft eine endliche Ursache, sei es mit Nothwendigkeit oder Freiheit, wirke, ihr der allgemeine Concursus nicht entgehe. — Hieran schließt sich Molina's Lehre über den speciellen Concurs Gottes oder über die Wirksamkeit der Gnade auf das Engste an. Wahrhaft oder übernatürlich gute Werke sind nur auf dem Grunde der zuvorkommenden Gnade möglich. Von Gott aus aber oder in actu primo ist die Gnade noch indefferent, bloß hinreichend, d. h. sie verhält sich bloß als adjutorium sine quo non, das den Willen des Menschen so erregt und bewegt, daß er das Gute thun kann, wenn er will. Daß diese Gnade nur die Einen zum Ziele führt, nur bei ihnen Erfolg hat, während dieses bei Anderen, an denen sie sich auch als innere Gnade erweist, nicht der Fall ist, hat seinen Grund nicht in der Gnade selbst, sondern kommt von Außen — ab extrinseco — von dem ungleichen Verhalten des menschlichen Willens. Hinc . . . asserimus, auxilia praevenientis et adjuvantis gratiae, quod efficacia aut inefficacia ad justificationem sint, pendere a libero consensu et cooperatione arbitrii liberi cum illis, atque adeo in libera potestate nostra esse, vel illa efficacia reddere consentiendo . . . vel illa inefficacia reddere retinendo consensum aut eliciendo contrarium consensum. Hoc est sane, quod concil. Trid. definit sess. 6. cap. 5. can. 4, quod ratio viae postulat et sine quo libertas arbitrii nostri non potest salva consistere. Quo fit ut divisio sufficientis auxilii in gratiam efficacem et inefficacem nostra sententia ab effectu, qui simul ab arbitrii libertate pendet, sumatur, illudque auxilium sufficiens, sive majus sive minus in se sit, efficax dicatur cum quo arbitrium pro sua libertate convertitur, cum tamen non potuerit converti, illud vero inefficax, cum quo arbitrium pro eadem libertate non convertitur, cum tamen potuerit converti qu. 14. art. 13. disp. 40. — Molina trat mit dieser seiner Lehre den Thomisten entgegen, durch deren Gnadenlehre er die Freiheit des menschlichen Willens gefährdet glaubte. Nach den Thomisten, besonders nach Bannez (s. d. Art. Congregat. de auxiliis) hat der erfahrungsmäßige Unterschied, wornach die Gnade bald wirksam ist bald erfolglos bleibt, seinen Grund in der Gnade selbst, die schon an sich und unabhängig von dem Verhalten des menschlichen Willens in zwei Arten der Gnade sich trennt, in eine bloß zureichende, die nur das Können des Guten verleiht, außer der zum wirklichen Wollen des Guten noch eine andere Gnade nothwendig ist und mit der noch Niemand gerettet worden ist, noch auch je Jemand gerettet werden wird, was aber nicht der Gnade, sondern nur dem Menschen zur Last falle, und in eine aus und durch sich selbst wirksame Gnade, die das Wollen des Guten unfehlbar hervorbringt, und der der Mensch, weil sie das wirkliche velle et agere gibt, immer mitwirkt, obwohl er abgesehen von dieser Gnade und mit der bloßen gratia sufficiens d. h. in sensu diviso widerstehen könnte. Es war nicht ohne Grund wenn Molina und Lessius (s. d. A.) an dieser Trennung der Gnade in eine bloß zureichende und

wirksame Anstoß nahmen. Eine bloß zureichende Gnade in dem Sinn, daß sie nur das Können des Guten gibt und daß zum wirklichen Wollen und Thun desselben noch eine andere Gnade nothwendig ist, verdient weder den Namen einer zureichenden Gnade noch kommt ihr der Charakter einer actualen oder auch nur einer inneren Gnade zu, welche letztere im Unterschied zu der bloß äußeren Gnade nicht bloß die Möglichkeit des Guten verleiht, sondern wesentlich immer auf den guten Actus selbst abzielt. Auch ist nicht einzusehen, wie bei der Verleihung einer solchen Gnade, die bloß das Können des Guten verleiht und außer der zum wirklichen Wollen desselben noch eine andere Gnade nothwendig ist, das Nichtwollen dem Menschen allein zur Last fallen soll. Soll die Gnade wahrhaft zureichend sein und soll den Menschen ob des Nichtwollens Schuld treffen, so muß die Gnade als eine solche gefaßt werden, die nicht bloß das Können des Guten verleiht, sondern zugleich auch als wirksame Gnade auf das wirkliche Wollen als ihr Ziel ausgeht, und in der Erreichung desselben nur durch das Widerstreben des freien Willens verhindert wird. Was die zweite Art der Gnade, die aus und durch sich wirksame, betrifft, so war es zum Mindesten eine unpassende Ausdrucksweise, wenn sie von den Thomisten bezeichnet wurde als eine motio praevia, qua Deus voluntatem physice praedeterminet et ad consensum ita applicet, ut in sensu composito i. e. illa motione praesente, hominem non consentire repugnet. Ebenso war die Vorstellungsweise der Thomisten auch darin ungenügend, wenn sie, um den unfehlbaren Erfolg der wirksamen Gnade neben der Selbstständigkeit des mitwirkenden menschlichen Willens erklärlich zu machen, auf die Allmacht Gottes und auf sein dominium supremum d. h. darauf sich beriefen, daß Gott, vermöge seiner Allmacht und seiner obersten Herrschaft alle Geschöpfe, also auch den Willen des Menschen in seiner Gewalt habe und so über ihn verfügen und ihn bewegen könne, wie er wolle. Soll der menschlichen Freiheit durch die Gnadenwirksamkeit Gottes kein Eintrag geschehen, so muß diese letztere von der göttlichen Allmacht als dem Princip der Wirksamkeit Gottes in der Natur wohl unterschieden, und im Gegensatze zu dem mit physischer Nothwendigkeit wirkenden Schöpferwillen als eine, wenn auch unfehlbar, so doch frei oder auf moralische Weise zum Ziel führende Ursächlichkeit gefaßt werden. Ebenso ist die Ausübung des dominium supremum, das Gott über alle Geschöpfe zusteht, in Bezug auf die vernünftige Creatur als eine solche zu denken, die ihrer Natur angemessen ist und ihr deßhalb das Böse nicht unmöglich macht, weil sonst Gott mit sich selbst in Widerspruch kommen und durch die gnädige Wirksamkeit jene Freiheit, die er dem Menschen als Schöpfer verliehen, wieder zerstören würde. Durch diesen Gedanken suchte auch Thomas die menschliche Freiheit neben der unfehlbar und aus sich wirksamen Gnade aufrecht zu erhalten und die Berufung auf die Allmacht Gottes gleichsam zu corrigiren, indem er z. B. sagt: Deus movet voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis quae deficere non potest et tamen propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas sed manet libertas; divina enim voluntas non solum se extendit ut aliquid fiat per rem motam sed etiam ut eo modo fiat, quo congruit naturae ejus. Der Begriff einer absolut wirksamen und doch die Freiheit des menschlichen Willens nicht aufhebenden Gnade hat nun allerdings für den Verstand etwas Räthselhaftes und Geheimnißvolles, und die zwei Positionen: die Gnade bestimmt den Willen unfehlbar, und der Wille bestimmt sich selbst frei und selbstständig, gehen nicht in einen reinen und durchsichtigen Begriff zusammen. Aber wenn Molina und Lessius gegen diesen Begriff der Gnade so argumentiren: ist die Gnade aus sich und unfehlbar wirksam, so ist der Wille nicht frei, und deßhalb zwar im Anfang bei der Verleihung der Möglichkeit des Guten die Gnade von sich aus beginnen und dem Willen zuvorkommen lassen, bei dem wirklichen Wollen aber im Interesse der menschlichen Freiheit das Verhältniß umkehren und den Erfolg der Gnade als einer von sich aus bloß hinreichenden von der Einstimmung

des Willens abhängig machen, so verstoßen sie gegen jenes Merkmal in dem christlichen Gnadenbegriff, das Augustin in den Streitigkeiten der alten Kirche so angelegentlich hervorhob, nämlich gegen die unfehlbare Wirksamkeit der Gnade. Deus non solum operatur, sagt Augustin, ut possimus si velimus, sed etiam ut velimus et faciamus. Et alio loco: Deus in nobis agit ut quod vult velimus, nec nostram voluntatem exspectat sed facit. Illud nescio, quamodo dicatur, Deum frustra misereri nisi velimus; si enim miseretur, etiam volumus, ad eandem quippe misericordiam pertinet, ut velimus. Subventum est infirmitati voluntatis humanae ut indeclinabiliter et insuperabiliter divina gratia ageretur et quamvis infirma non tamen deficeret. Ist es eine Verkehrtheit, wenn im Interesse eines durchsichtigen Wissens im Heilswerke entweder mit den Pelegianern die göttliche Gnade oder mit den Prädestinatianern die menschliche Freiheit ganz fallen gelassen wird, so nähert man sich solcher Verkehrtheit auch schon dadurch, wenn man, was die Molinisten thun, um den Bestand der Freiheit neben der Gnade begreiflich zu machen, die Wirksamkeit und Nothwendigkeit der letztern abschwächt, ihr so zu sagen die Spitze abbricht. Bellarmin bemerkt gegen die Unterscheidung zwischen gratia efficax et sufficiens im Molinistischen Sinne de gr. et lib. arb. l. c. 12: haec opinio aliena est omnino a sententia Augustini, et quantum ego existimo, a sententia etiam scripturarum divinarum. Deßhalb erfuhr auch die Molinistische Lehre in diesem Puncte bald eine Umänderung und Weiterbildung, durch die das Schroffe an derselben beseitigt werden sollte. Es ist dieses das System des Congruismus, das von Suarez, Vasquez und Bellarmin ausgebildet wurde (s. Congreg. de auxil.). Liegt der Grund, daß die Gnade wirksam oder erfolglos ist, nach Molina lediglich in dem Verhalten des menschlichen Willens, so ist die Wirksamkeit oder Erfolglosigkeit der Gnade nach den Congruisten auch daraus zu erklären, daß die Gnade entweder den individuellen Verhältnissen, theils den äußern Umständen (congruitas externa) theils der inneren Stimmung und Gemüthsbeschaffenheit (congruitas interna) angemessen ist und so den Menschen in dem Moment trifft, wo er zur Einstimmung aufgelegt ist oder aber daraus, daß dieses nicht der Fall ist (gratia congrua et incongrua). Ist diese Aufgelegtheit des Willens vorhanden, so erreicht die Gnade unfehlbar ihr Ziel, während dieselbe Gnade da, wo die rechte Stimmung fehlt, unwirksam bleibt. Deßhalb ist die Gnade, die zwei empfangen, von denen nur der eine sich bekehrt, nicht gleich groß, sondern jene Gnade, die sich als angemessene erweist und die Bekehrung zur Folge hat, ist eben wegen dieser Angemessenheit größer als die andere, die ob des Mangels solcher Angemessenheit erfolglos bleibt, während beide Gnaden im Uebrigen einander ganz gleich sein können, ja die letztere noch größer sein kann, als die erstere. Protest quidem fieri, sagt Bellarmin de gr. et lib. arb. l. I. c. 13, ut duo homines eadem interna motione accepta eundem concionatorem audiant et eadem signa videant et unus credat alter non credat; tamen non potest fieri, ut si eandem omnino gratiam excitantem duo homines accipiant, unus credat, alter non credat. Siquidem ad gratiam non solum pertinet motio sive excitatio interna sed circumstantia loci, personae, temporis etc. Si enim eadem motione accepta unus credit, alter non credit, sine dubio unus accipit motionem eo modo loco ac tempore quo Deus praevidit ejus ingenio congruere, alter non ita accipit, ac per hoc longe majorem habuit gratiam is, qui credit, quam qui non credit. Qui enim non credidit, habuit gratiam, per quam potest credere, qui autem credidit, habuit gratiam, qua posset et vellet credere. Diese Auffassung der Wirksamkeit der Gnade hat vor der Molinistischen, die sie auf die von Aquaviva (s. d. A.) hierüber erlassene Vorschrift bald auch in dem Jesuitenorden verdrängte, das voraus, daß sie die unnatürliche Abhängigkeit, in der Gott nach der Molinistischen Lehre vom menschlichen Willen steht, in Bezug auf den Erfolg seiner Gnade und den Verlauf des Heilsrathschlusses im Einzelnen und Ganzen mildert, da Gott unter den vielen Momenten des menschlichen Lebens immer einen finden wird und auswählen kann, wo der Wille aufgelegt

iſt und in die Abſicht Gottes mit ihm eingehen wird. Sodann läßt die Lehre der Congruiſten dem Menſchen in Bezug auf das Gute weniger Grund zum Rühmen zurück als dieſes bei Molina der Fall iſt, da das Wirkſamwerden der Gnade jetzt nicht bloß in dem Verhalten des Menſchen, ſondern auch darin ſeinen Grund hat, daß Gott dem, der ſich wirklich bekehrt, eine größere, weil angemeſſene Gnade ertheilt hat. Wenn endlich die dem Molinismus gegenüber ſtehende Thomiſtiſche Lehre zur Erklärung der unfehlbaren Wirkſamkeit der Gnade auf die Allmacht und auf die oberſte Herrſchaft Gottes über alle Geſchöpfe ſich beruft und die Wirkſamkeit der Gnade als eine phyſiſche faßt, die den menſchlichen Willen, wie er auch geſtimmt ſei, ſo zu ſagen nolens volens mit ſich fortreißt und zu einem wollenden macht, ſo halten die Congruiſten die Gnade mehr als eine moraliſch wirkende feſt d. h. als eine ſolche, die dem Willen keine Gewalt anthut, ſondern ihn nur in ſo weit zu einem wollenden macht, als er aufgelegt iſt und ſelbſt will und ſo einem Pädagogen ähnlich verfährt, der, ſo er den rechten Zeitpunct abzuwarten und der Stimmung ſeines Zöglings angemeſſen einzuwirken verſteht, ſeinen Zweck unfehlbar erreichen kann, ohne dieſem Gewalt anzuthun. Deßungeachtet erſchöpft auch dieſer Erklärungsverſuch die Sache nicht. Abgeſehen davon, daß von einer gratia incongrua eben ſo wenig die Rede ſein kann, als von einer bloß hinreichenden Gnade, da jede wahrhafte Gnade auch eine angemeſſene und zweckmäßige iſt, ſo bringt die Gnade das Gute nicht bloß ſo hervor, daß ſie dem Menſchen nur das Können des Guten ſo nahe als möglich legt, im Moment des Wollens ſelbſt aber zurücktritt, ähnlich dem Erzieher, der, nachdem er durch Beachtung der günſtigen Stimmung dem Willen ſeines Zöglings das Gute und den Entſchluß zu demſelben nahegelegt hat, in dem Momente des Entſchluſſes auf den Willen deſſelben nicht unmittelbar einwirkt, ſondern ihn ſich ſelbſt überläßt und ihm äußerlich gegenüber ſteht. Die Wirkſamkeit der Gnade fällt mit keiner der zwei uns bekannten Wirkungsweiſen, weder mit der phyſiſchen in der natürlichen Welt, noch mit der bloß pſychologiſchen moraliſchen, wie ſie ein Menſch auf den andern ausübt, zuſammen, und es ſind zwei gleich ſehr zu vermeidende Abwege, einerſeits die Wirkſamkeit der Gnade als phyſiſche zu faſſen, was bei den Thomiſten der Fall zu ſein ſcheint, da doch die Gnade im Unterſchied zu einer naturnothwendigen Wirkſamkeit weſentlich eine ſolche iſt, die den Menſchen ſo zum Guten bewegt, daß ihm die Möglichkeit des Böſen nicht genommen iſt, andererſeits ſie mit Molina und den Congruiſten einer bloß moraliſchen Einwirkung gleich zu ſtellen, die, ohne den Willen auch in dem Hauptmomente, in dem der Handlung, zu bewegen, ſich zu wirklichem Entſchluß äußerlich verhält. Die Gnade iſt vielmehr eine dritte Wirkſamkeit, bei der es leichter iſt, negativ zu beſtimmen, worin ſie nicht beſtehe, als ihr Weſen und ihre Wirkungsweiſe auf den freien Willen poſitiv auszudrücken. Soll nicht entweder die Gnade oder die Freiheit beeinträchtigt werden, ſo kann die Wirkſamkeit der Gnade nur ſo verſtellig gemacht werden, daß an ihr, die an ſich eine und ungetheilt iſt, zwei Seiten unterſchieden werden, eine Seite, wornach die Gnade als wirkſame oder als adjutorium quo den Willen nicht bloß zur Selbſtthätigkeit anregt, ſondern auch — und dadurch geht ſie über eine bloß moraliſche Einwirkung hinaus — im Momente der Selbſtentſcheidung den guten Willen directe verurſacht, ſodann die andere Seite, wornach die Gnade zugleich auch als hinreichende ſich verhält und als adjutorium sine quo non den Willen ſo beſtimmt, daß dieſer auch ſelbſt ſich für das Gute beſtimmt und das Gegentheil, das Böſe, in ſeiner Gewalt hat. Da aber dieſe zwei Seiten oder Beſtimmungen, die an jeder Gnade ſowohl an jener, die einen Erfolg hat, als auch an jener, die keinen Erfolg hat, unterſchieden werden müſſen, im Begriffe nicht unmittelbar und rein in Eins zuſammengehen, ſondern nur ſo mit einander verbunden werden können, daß man, die eine Beſtimmung durch die andere beſchränkend und ergänzend, ſagt: die Gnade iſt das wirkſame, den Willen durchgängig bewegende Princip, jedoch ſo, daß ſie zugleich

der Freiheit derſelben Raum läßt, und umgekehrt, der Wille wirkt frei, aber ſo daß er dabei von der Gnade durchweg bewegt und bedingt wird, ſo iſt damit das Problem nicht adäquat gelöſt, um das es ſich hier handelt und das darin beſteht, zu begreifen, wie das Heil das Werk zweier Urſachen der Freiheit und Gnade iſt, die nicht bloß neben einander auf daſſelbe Ziel zuſammenwirken, ſondern von denen die eine von der andern als der primären und bedingenden durch alle Momente hindurch bewegt und beſtimmt wird. Vielmehr iſt die Wirkſamkeit der Gnade damit als das ſtehen gelaſſen, was ſie iſt, als ein Myſterium, das wohl von dem religiöſen Gemüth erfahren wird, das dagegen ſeine Incommenſurabilität für den Begriff nur dann verliert, wenn ſein Inhalt aufgehoben oder modificirt wird. — Der dritte Punct, in dem Molina einen abweichenden Weg eingeſchlagen hat und bei dem die scientia media, die in ſeiner Lehre den Mittelpunct bildet, in Betracht kommt, betrifft die göttliche Gnadenwirkſamkeit unter dem Geſichtspuncte der Ewigkeit, oder das Problem, wie die menſchliche Freiheit einerſeits und die göttliche Präſcienz, Providenz, Prädeſtination und Reprobation anderſeits neben einander beſtehen können. Iſt die Freiheit und Selbſtſtändigkeit des menſchlichen Willens neben der göttlichen Gnade ſchon überhaupt ſchwer zu faſſen, ſo vergrößert ſich die Schwierigkeit noch, wenn das Heilswerk unter dem Geſichtspunct der Ewigkeit aufgefaßt wird. Die hieraus entſtehende Schwierigkeit pflegt man ſo auszudrücken: entweder weiß Gott Alles vorher und ſein Wiſſen als das des abſoluten Weſens iſt untrüglich, dann muß Alles ſo geſchehen, wie es Gott vorherweiß und es gibt in der Welt nichts contingenter Geſchehendes, insbeſondere keine Freiheit; oder es gibt in der Welt wirklich Zufälliges und der Wille des Menſchen iſt in ſeinem Thun frei, dann beſitzt Gott darüber kein abſolutes untrügliches Vorherwiſſen. Auf die Prädeſtination übergetragen aber lautet es ſo: entweder hat Gott über das Heil des Menſchen von Ewigkeit her entſchieden, dann iſt er nicht frei, ſondern muß ſo handeln, wie es vorherverordnet iſt; oder aber der Menſch handelt in der Zeit wirklich frei, dann gibt es keinen ewigen Heilsrathſchluß, keine Prädeſtination, durch die Gott unfehlbar über das Loos des Menſchen entſchieden hätte. Molina geht in ſeiner Unterſuchung qu. 14. art. 13. disp. 1 von der richtigen Anſicht aus, nur jene Löſung dieſes ſchwierigen Problems ſei zuläſſig, die weder der Freiheit auf der einen, noch der göttlichen Präſcienz, Providenz und Prädiſtination auf der andern Seite Eintrag thue, ſondern beide Momente zu ihrer Geltung kommen laſſe, da ja nach der Schrift und dem Glauben der Kirche die Freiheit des Menſchen ebenſo feſtſtehe, wie, daß es ein göttliches Vorherwiſſen, eine Providenz und einen ewigen Heilsrathſchluß Gottes gebe; man dürfe daher, um für die Freiheit des menſchlichen Thuns Raum zu gewinnen, nicht mit jenem Philoſophen bei Cicero Gott das Vorherwiſſen und Vorherverordnen des Zukünftigen abſprechen, dadurch mache man den Menſchen zwar frei, aber gegen Gott ſacrilegiſch, indem ihm auf dieſe Weiſe die Eigenſchaft der Allwiſſenheit und die Leitung der Welt entzogen werde, noch gehe es an, mit den alten Stoikern oder mit den Prädiſtinatianern, die von dem ſittlichen Bewußtſein des Menſchen unabtrennbare Freiheit ſeines Willens zu leugnen, und das göttliche Vorherwiſſen, ſowie den unwandelbaren Rathſchluß Gottes, nach dem Alles geſchehen muß, allein anzuerkennen. Um die zwei genannten Momente ſo zu vereinbaren, daß keiner verkürzt werde, ſchlug Molina einen Weg ein, den er ſelbſt wiederholt als einen neuen bezeichnet und der auf der Einführung der scientia media beruht. Während man bisher nach dem Vorgange des heiligen Thomas zwei Arten des göttlichen Wiſſens, die scientia simplicis intelligentiae und die scientia visionis unterſchieden hatte, ging Molina von dem Satze aus: triplicem scientiam oportet distinguamus in Deo, nisi periculose in conciliánda libertate arbitrii liberi et contingentia rerum cum divina praescientia hallucinari velimus; unam mere naturalem (scientiam simplicis intelligentiae sive scientiam possibilium) quae nulla ratione aliter in Deo esse potuit, per quam omnia ea cognovit, ad quae divina potentia sive

immediate sive interventu causarum secundarum se extendit tum quoad naturas singulorum et complexiones eorum necessarias tum quoad contingentes, non quidem quod futurae essent vel non essent determinate, sed quod indifferenter esse vel non esse possent, quod eis necessario competit atque adeo sub scientiam Dei naturalem cadit; aliam mere liberam (scientiam visionis sive scientiam absolute futurorum) qua Deus post liberum actum suae voluntatis absque conditione aliqua cognovit absolute ex complexionibus omnibus contingentibus, quaenam re ipsa essent futurae, quae non item. Da die scientia visionis wie ſchon ihr Name ſagt, auf das geht, was von Gott nicht einfach bloß als möglich gedacht wird, ſondern in der Zeit nach einer ihrer drei Seiten ſei es der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft Wirklichkeit hat und deßhalb von Gott als ſeiend geſchaut wird, ſo ſetzt dieſe Erkenntniß in Gott den freien Entſchluß voraus, das, was ihren Gegenſtand bildet, zu verwirklichen, während die Erkenntniß des bloß Möglichen von einem ſolchen Entſchluſſe unabhängig und Gott ſo natürlich iſt, als die Erkenntniß ſeiner ſelbſt. Tertiam denique mediam scientiam (scientiam conditionate futurorum) qua Deus ex altissima et inscrutabili comprehensione cujusque liberi arbitrii id sua essentia intuitus est quid pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere re ipsa oppositum. Qu. 14. art. 13. desp. 52. Dieſes letztere Wiſſen Gottes, das auf das bedingt Mögliche oder was daſſelbe iſt, auf das bedingt Wirkliche gehe und in den Stellen 1 Kg. 23, 7—14. 3 Kg. 11, 2. Weish. 4, 11 und beſonders Matth. 11, 21 ſeine bibliſche Begründung finde, unterſcheide ſich auf der einen Seite von dem genannten natürlichen und freien Wiſſen Gottes, von dem natürlichen dadurch, daß es Gott ſo wenig natürlich ſei, gerade dieſes als bedingt wirklich vorherzuwiſſen, daß, falls die Creatur nach ihrer Freiheit das Gegentheil wählen würde, er ebenſo dieſes vorherwiſſen würde; von dem freien aber dadurch, daß es ſeinem Entſchluß, etwas in Wirklichkeit treten zu laſſen, vorangehe und es nicht in ſeiner Macht ſtehe, in dem Fall, daß die Creatur unter irgend einer Bedingung nach ihrer Freiheit ſich für etwas entſcheiden würde, das Gegentheil davon vorherzuwiſſen; andererſeits aber participire dieſes Wiſſen als ein mittleres an dem Weſen der beiden anderen und ſei ein natürliches und freies zugleich; ein natürliches, ſofern es eine beſtimmte Entſcheidung der Creatur unter irgend einer Bedingung einmal vorausgeſetzt, nicht bei Gott ſtehe, das Gegentheil davon vorher zu wiſſen; ein freies aber inſofern, als es von der freien Entſcheidung der Creatur abhänge, daß Gott dieſes und nicht das Gegentheil vorherſehe. — Was nun den Beſtand der menſchlichen Freiheit neben dieſen drei Arten des göttlichen Wiſſens betrifft, ſo kann die scientia simplicis intelligentiae, die nur auf das Mögliche geht und die wirklichen Handlungen der Creaturen nicht berührt, nicht weiter in Betracht kommen. Die scientia media aber thut nach Molina der Freiheit inſofern keinen Eintrag, als der endliche Wille unter dieſer oder jener Bedingung mit dieſer oder jener Gnadenunterſtützung nicht deßhalb ſo handeln würde, weil es Gott ſo vorherweiß, ſondern umgekehrt Gott es deßhalb vorherweiß, weil der endliche Wille nach der ihm inwohnenden Freiheit ſich ſo entſcheiden würde, während er ebenſo das Gegentheil vorauswiſſen würde, wenn der Wille dieſes wählen würde; quo fit plane, ut praescientia Dei, qua ob infinitam perfectionem et acumen intellectus sui penetrat, quid causae liberae, positae in quocunque ordine rerum, sint facturae, cum re ipsa, si velint, possint contrarium efficere, nullum omnino praejudicium libertati arbitrii et contingentiae rerum afferat, sed perinde existente etiam eadem scientia libertas arbitrii rerumque contingentia salva maneant ac si talis praescientia non esset. Es könne zwar, fügt Molina bei, Beides nicht zuſammenbeſtehen, daß Gott vorauswiſſe, daß z. B. Petrus in dieſer Lage ſündigen würde, und er in Wirklichkeit nicht ſündige, denn das Wiſſen Gottes ſei untrüglich, aber dieſes Vorauswiſſen lege dem Willen ſo wenig einen Zwang auf, als daraus, daß ein anderer in einer beſtimmten Lage

ſündigen würde, für dieſen ein Zwang entſtehen würde. Beſchließt Gott dieſe oder jene Ordnung der Dinge und in ihr für den einzelnen Menſchen dieſe oder jene Bedingungen und Gnaden eintreten zu laſſen, ſo geht die scientia media in die scientia visionis über, durch die Gott das Thun der Creatur nicht als ein bedingt, ſondern als ein abſolut Wirkliches oder Zukünftiges vorherweiß. Auch dieſes Wiſſen Gottes kann der Freiheit keinen Eintrag thun, da es auch von ihm gilt, daß der Menſch nicht deßhalb wirklich ſo handeln wird, weil es Gott ſo voraus weiß, ſondern daß umgekehrt Gott es ſo vorausweiß, weil der Wille frei ſo ſich entſcheidet, da er auch zu dem Gegentheil die Freiheit hätte. — Zu der göttlichen Providenz, Prädeſtination und Reprobation übergehend bemerkt Molina, daß ſich die menſchliche Freiheit unter Beziehung der scientia media mit dieſen ebenſo leicht vereinen laſſe, als mit der Präſcienz Gottes. Vermöge ſeiner Providenz ordnet Gott für die vernünftige Creatur, die hier vorzugsweiſe in Betracht kommt, ſolche Mittel, die zur Erreichung ihres Zieles, der Seligkeit, zunächſt nothwendig, angemeſſen und hinreichend ſind, deren Erfolg oder Nichterfolg aber von ihrem Verhalten abhängt, und deßhalb ungewiß und zweifelhaft iſt. Deßhalb ſagt Molina: si per impossibile in Deo esset solum scientia, qua recte nosset adaptare et ordinare media, quibus arbitrium creatum ad fines et effectus sibi proprios dirigeret, sine praescientia, qua certo cognosceret, quam partem arbitrium esset electurum, sane praeconceptio ordinis mediorum ad talem finem cum proposito quantum est ex parte Dei eundem exequendi, haberet rationem providentiae divinae comparatione talium finium, non tamen esset praescientia in Deo effectuum qui per arbitrium creatum essent futuri, ac proinde neque ulla esset certitudo in providentia divina comparatione talium effectuum neque ulla immutabilitas ac indissolubilitas in causis et mediis comparatione eorundem. Allein während es uns verborgen bleibt, welchen Erfolg unſere freie Einwirkung auf den Willen Anderer haben wird, oder während wir dieſen Erfolg nur als wahrſcheinlich berechnen und deßhalb uns täuſchen können, macht das die höchſte Vollkommenheit der göttlichen Providenz, daß Gott vorherweiß, quid ex mediis quae ex sua parte ad finem per providentiam suam adhibere statuit, eventurum sit ac proinde quae media profutura aut nocitura sint propter unum aut alterum usum arbitrii futurum. Ratione vero hujus certissimae praeintellectionis, quae in Deo est ipsa Dei providentia dicitur numquam falli, quia sicut certissime praevidet, quid ex suis mediis sit eventurum, ita id omnino eveniet. Beſchließt nun Gott, für einen Menſchen ſolche Mittel und Gnaden in dieſem Leben eintreten zu laſſen, von denen er mittelſt der scientia media vorausweiß, daß er ſie zu ſeinem Heil benützen und durch ſie zur Seligkeit gelangen würde, wenn ſie ihm verliehen würden, ſo erlangt die Providenz für ihn den Charakter der Prädeſtination, die ſich von der einfachen Providenz dadurch unterſcheidet, daß ſie die Gewißheit der Erreichung des Zieles in ſich ſchließt und deßhalb nur auf jene ſich bezieht, die das ewige Leben wirklich erreichen, während die Providenz auf alle ſieht und auch jenen die hinreichenden Mittel zur Erlangung der Seligkeit bereitet, die dieſes Ziel durch ihre Schuld verfehlen. Sine illa praescientia, qua Deus praevidet, has vel illas creaturas rationales ad beatitudinem perventuras esse, ratio eorundem mediorum cum proposito mandandi eam executioni, ex parte Dei, non est praedestinatio sed solum providentia, praedestinatio autem dat illam praescientiam. Cum autem, licet praedestinatus certo absque ulla Dei deceptione vitam aeternam consequetur, certitudo non sit ex parte mediorum effectusve praedestinationis sed ex parte praescientiae neque in aeterna praedestinatione alia sit certitudo, quam quae est in divina praescientia; cumque non quia Deus praescivit nos cooperaturos hoc vel illo modo, perventuros aut non perventuros in vitam aeternam, id taliter futurum sit, sed e contrario, quia futurum erat pro libertate arbitrii nostri, id Deus altitudine sui intellectus praesciverit, praescivissetque contrarium si ut potest contrarium esset futurum: fit, ut praescientia, quam praedesti-

natio supra divinam providentiam addit, nihil omnino libertati a nobis adimat sed perinde liberos nos relinquat ac si in Deo non esset praedestinatio sed sola providentia, et in conciliand a libertate arbitrii cum praedestinatione non est alia difficultas quam in eadem libertate cum praescientia futurorum concilianda. Dieſer Verſuch Molina's, die menſchliche Freiheit mit der göttlichen Prädeſtination und Präſcienz zu vereinbaren, leidet an demſelben Mangel und an derſelben Einſeitigkeit wie ſeine Unterſcheidung zwiſchen wirkſamer und zureichender Gnade, welche er, wie vorausſetzt, ſo zur Folge hat. Gleichwie es verkehrt iſt, die Gnade als eine von Gott aus indifferente zu faſſen, die erſt durch den menſchlichen Willen zu einer wirkſamen oder bloß zureichenden gemacht wird, da doch umgekehrt die Gnade von ſich aus den Willen zu einem wollenden macht und die Einſtimmung des Willens nicht die Urſache, ſondern die Folge der Wirkſamkeit der Gnade iſt: ſo iſt es nicht weniger einſeitig, die Sache sub specie aeternitatis angeſehen, zu ſagen, deßhalb ſieht Gott vorher, daß die Gnade wirkſam ſein wird, weil ſich der Menſch für ſie entſcheiden wird, während umgekehrt Gott vor Allem deßhalb voraus weiß, daß der Wille gut ſein wird, weil er ihn durch ſeine Gnade zu einem guten zu machen beſchloſſen hat, ſo daß die Unfehlbarkeit ſeiner Vorherverordnung zum ewigen Leben und die Gewißheit der Wirkſamkeit der Gnade vor Allem auf das göttliche Vorherwiſſen deſſen ſich gründen, was nicht der Menſch, ſondern Gott ſelbſt thun wird, wie Auguſtin ſagt: Deus nos praedestinavit, non quia futuros tales praescivit sed ut tales essemus per ipsam electionem gratiae suae . . . . Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praescivit, (non nostrum) quo nos sanctos et immaculatos fecit. Wenn Molina das göttliche Vorherwiſſen durch das menſchliche Verhalten bedingt ſein läßt, ſo gilt dieſes nur in Bezug auf das Nichteinſtimmen des Willens, das Gott allerdings deßhalb vorher weiß, weil der Menſch nicht einſtimmen wird, obgleich er konnte. Trägt man dieſes in gleicher Weiſe auch auf das Einſtimmen des Willens in die Gnade über, ſo iſt damit der Beſtand der menſchlichen Kraft neben der göttlichen Präſcienz und Prädeſtination wohl erklärt, aber auf Koſten des Inhaltes, auf Koſten nämlich der Abſolutheit der göttlichen Gnadenthätigkeit. Es wendet nun zwar Molina ein: si ante praedestinationem praecessit electio quorundam ad beatitudinem voluntate absoluta et efficaci ante ullam praevisionem mediorum ususque liberi arbitrii etiam ex hypothesi futuri, si praedestinatio adultorum posita fuit in praefinitione conferendi eis auxilia efficacia quibus ita arbitria eorum determinarentur, ut certo certitudine proveniente ex qualitate auxiliorum exequarentur opera, in eisque perseverarent, quibus ad vitam aeternam devenirent: inprimis sequeretur in facultate arbitrii adulti praedestinati non esse relictum a beatitudine deflectere; allein gleichwie die Gnade, die den Willen als wirkſam zu einem wollenden macht, zugleich als eine ſolche zu faſſen iſt, die ihn ſo zum Guten beſtimmt, daß er ſich auch ſelbſt für daſſelbe beſtimmt, ähnlich iſt die Prädeſtination ungeachtet ihrer Abſolutheit als eine ſolche zu betrachten, in die die Mitwirkung des Menſchen als ein zwar durchgängig bedingtes, aber doch zugleich freies und reelles Moment aufgenommen iſt. Wie dieſe zwei Beſtimmungen: eine abſolute und doch die Freiheit der Creatur nicht aufhebende Prädeſtination, in Eins zuſammengehen, iſt freilich ein Geheimniß, das nur dann gehoben würde, wenn wir das andere zuerſt begriffen, wie die Gnade als wirkſame Urſache den Willen ſo zu einem wollenden mache, daß er doch zugleich auch frei ſich ſelbſt beſtimmt. — Der letzte Punct, der in der Moliniſtiſchen Lehre in Betracht kommt, iſt die Gnadenwahl oder die Frage, warum Gott von Zweien den einen erwählt, den andern nicht und was damit zuſammenhängt, ob die Prädeſtination bedingt und verdient oder unbedingt und unverdient ſei. Wenn die Gewißheit und Unfehlbarkeit der Prädeſtination nach Molina auf die scientia media d. h. darauf ſich ſtützt, daß Gott vorher weiß, daß der Menſch in einer Gnade mitwirken würde, wenn ſie ihm verliehen würde, ſo entſteht die Frage, iſt dieſes mittlere Wiſſen vielleicht der Grund oder das Motiv für Gott,

warum er den Einen erwählt, den Andern nicht. Hier unterſcheidet Molina zwiſchen den zwei Sätzen: Deus nos praedestinat non sine praescientia boni usus liberi arbitrii futuri vel non sine praevisis meritis und Deus nos praedestinat propter praescientiam boni usus liberi arbitrii futuri vel propter praevisa merita, und ſagt nun: Gott prädeſtinirt nicht, ohne daß er das Vorherwiſſen hat, daß der Einzelne durch dieſe oder jene Mittel und Gnaden zum Heil gelangen würde, wenn ihm dieſelben verliehen würden, und dieſes Vorherwiſſen Gottes hat ſeinen Grund in dem Menſchen, da er nicht deßhalb dieſe Mittel und Gnaden gut gebrauchen würde, weil es Gott ſo voraus weiß, ſondern da umgekehrt das göttliche Vorherwiſſen durch das menſchliche Verhalten bedingt iſt und Gott das Gegentheil vorherwiſſen würde, wenn der Menſch dieſes wählen würde. Daß nun aber Gott beſchließt, für den Einen gerade die Mittel und Gnaden eintreten zu laſſen, von denen er vorher weiß, daß dieſer in ſie einſtimmen werde, während er ebenſo voraus weiß, daß dieſer in andern Mitteln und Gnaden, die er für ihn in Wirklichkeit treten laſſen könnte, nicht einſtimmen würde; ebenſo daß Gott dem Andern ſolche Mittel und Gnaden zu Theil werden läßt, von denen er vorher weiß, daß dieſer ihnen ſeine Beiſtimmung verſagen werde, während er unendlich viele andere Gnaden ihm verleihen könnte, die dieſer, wenn ſie ihm zu Theil würden, zu ſeinem Heile benützen würde: das geſchieht nicht wegen des göttlichen Vorherwiſſens, ſondern nach dem freien göttlichen Wohlgefallen. In potestate nullius praedestinati est efficere, ut fuerit praedestinatus, quoniam in potestate ipsius non est efficere, ut Deus ex infinitis rerum ordinibus, quos eligere poterat, eum potius eligeret, in quo praevidebat, illum pro sua libertate perventurum in vitam aeternam quam alium. Punctum praedestinationis abyssusque inscrutabilis divini consilii in eo posita sunt, quod, cum Deus infinitas alias providendi non praedestinatis rationes noverit, quibus pro eadem ipsorum libertate in vitam devenissent aeternam, fuissentque proinde praedestinati, itemque infinitas alias noverit rationes providendi praedestinatis, quibus sua libertate beatitudinem amitterent, fuissentque reprobi, pro sua tantum libera voluntate et non pro qualitate usus liberi arbitrii praevisi ne ut conditione quidem sine qua non, eum providendi modum utrisque elegerit, per quem praevidit, illos in vitam aeternam non perventuros, hos vero deventuros esse atque adeo illos futuros reprobos, hos vero praedestinatos existere, neutris ullam interim injuriam irrogando, cum utrisque de iis providerit mediis, per quae, si per ipsos non staret, ad vitam devenirent. Qu. 23. art. 4 und 5 disp. 1 membr. 11. Wenn Auguſtin und nach ihm Thomas davon ausgehen, daß durch die Sünde Adams vor Gott alle gleich ſündhaft und verdammlich ſind und wenn ſie darin, daß Gott aus der ſündhaften Maſſe die einen ausſondert, während er die anderen zurückläßt, keine Ungerechtigkeit, ſondern nur eine ungleiche Behandlung der an ſich Gleichen erblicken, und für dieſe Ungleichheit auf das freie Wohlgefallen Gottes ſich berufen, ſo führt die Anwendung, die Molina von der scientia media in dem vorliegenden Puncte macht, in der Erklärung des Geheimniſſes, warum Gott von Zweien den Einen erwählt, den Andern nicht, nicht nur nicht weiter, ſondern läßt die Ungleichheit der Behandlung und die Willkür Gottes hierin noch ſchroffer und greller hervortreten, indem man fragen kann, warum läßt Gott nicht gleichmäßig für Alle nur jene Mittel und Gnaden in Wirkſamkeit treten, von denen er vorher weiß, daß ſie ihnen durch wirkliches Einſtimmen zum Heil ausſchlagen würden, und warum ſetzt Gott für die Reprobirten eine Heilsordnung und Gnadenunterſtützungen, deren Erfolgloſigkeit ihm von vornherein feſtſteht? Indeß iſt Molina dieſer Anſicht, in der die Congruiſten, wie Suarez, im Weſen mit ihm übereinſtimmen, und in der die Unbedingtheit der Prädeſtination und ein ſpecielles Wohlwollen Gottes gegen die Auserwählten aufrecht erhalten wird, ſelbſt ſchon nicht treu geblieben, indem er, um das Schroffe in ſeiner Vorſtellung zu mildern, die Einräumung macht: quamvis Deus alligatus non fuerit usui liberi arbitrii praeviso aliisve circumstan-

tiis ex parte praedestinandi, ut hoc vel illo modo illi providere constitueret, potuit tamen ad circumstantias et ad usum respicere, decensque ac rationi valde consentaneum fuit, ut id ita faceret, in multisque re ipsa ad multa respexit constituendo aliqua propter circumstantias et usum praevisum, quae alioquin non constituisset. Während aber diese Rücksichtnahme auf den Gebrauch, den die Creatur von der Gnade machen wird, bei Molina noch als Ausnahme erscheint, so stellen Andere, insbesondere Lessius (s. d. A.) die praedestinatio propter praevisa merita gratia comperata als Regel auf und verwerfen die Vorstellung einer unbedingten Prädestination in der obigen Weise als ungenügend. Alii, sagt Lessius, confugiunt ad praesidium praescientiae conditionatae, sed etiam ex hoc parum vel nihil solatii; haec enim ad nihil aliud servit quam ut Deus summa facilitate sua decreta possit exequi, illaesa intrinseca dispositione liberi arbitrii, non ut nos debeamus esse solliciti, aut possimus excidere ab eo quod ille nobis decrevit, aut, consequi quod nobis non decrevit. Wenn nun Lessius und Andere, zwischen praedestinatio ad gratiam und ad gloriam unterscheidend, die Prädestination zur ersten Gnade als eine unverdiente, die Prädestination dagegen zu den weiteren Gnaden und endlich zur Seligkeit als eine durch das Vorherwissen der menschlichen Verdienste bedingte fassen, so ist dieses allerdings eine Betrachtungsweise, die sich von dem endlichen Standpunct und von dem Bewußtsein der menschlichen Freiheit aus mit Nothwendigkeit ergibt. So gewiß der menschliche Wille frei und nach christlicher Lehre im Heilswerke mitthätig ist, und so gewiß das zeitliche Verhalten des Menschen für die Ewigkeit, für Himmel oder Hölle, entscheidenden Einfluß hat, so gewiß kann durch den vorzeitlichen ewigen Rathschluß Gottes über das Loos des Menschen nicht so entschieden sein, daß sein Thun und Verhalten ganz gleichgiltig und bedeutungslos wäre. Allein wenn diese endliche Betrachtungsweise, wie dieses bei Lessius und Anderen der Fall ist, allein und mit Ausschluß der absoluten Augustinischen festgehalten wird, so wird sie unwahr und thut der Absolutheit Gottes und dem religiösen Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von der göttlichen Gnade gleich sehr Eintrag. Ist durch den ewigen Rathschluß Gottes nur so viel verordnet, daß Jeder die hinreichende, d. h. jene Gnade empfängt, mit der er selig werden kann, wenn er will, und hängt Gott in der zeitlichen Ertheilung und in der ewigen Zubereitung der weiteren Gnaden und zuletzt des seligen Lebens von dem Verhalten des Menschen, von dessen Mitwirkung zu der ihr vorhergehenden Gnade ab, so sind von Gott aus Alle, damit aber kein Einziger zur Seligkeit prädestinirt, in letzter Instanz sind es die Seligen selbst, die sich von den Anderen ausscheiden, und es ist so auch kein Geheimniß, warum Gott von zweien den einen erwählt, den andern nicht, der Grund liegt in dem verschiedenen Gebrauch der Beiden ertheilten an sich noch indifferenten Gnade. Damit hängt das Andere zusammen, die Alterirung des Bewußtseins der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott im Guten. Zwar wird sich der Begnadigte auch so noch von Gott abhängig bekennen müssen, sofern er die erste Gnade unverdient empfangen hat und ohne den Beistand der Gnade auch nicht weiter schreiten und bis an's Ende ausdauern konnte, aber er wird sich im Widerspruch mit 1 Cor. 4, 7 rühmen können, daß der Grund seiner Ausscheidung von den Uebrigen zuletzt doch in ihm liege; dadurch wird das religiöse Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott im Guten getrübt, und das Bewußtsein der Freiheit und des eigenen Thuns von dem nothwendigen Gegengewichte, das es in ersterem hat, entbunden. Die Absolutheit Gottes und das religiöse Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott kommen nur dadurch zur vollen Anerkennung, daß man über den endlichen Standpunct, auf dem das menschliche Thun auch da, wo es in die Ewigkeit zurückgetragen wird, Gott als etwas Selbstständiges und von ihm nur Vorhergewußtes gegenübergestellt wird, hinausgeht und zu der absoluten Betrachtung sich erhebt, nach welcher Gott als das allwirksame, Alles bedingende, selbst aber durch Nichts bedingte Wesen, zunächst das Ziel, die Seligkeit des Geschöpfes will, mit

dem Ziel aber und um des Zieles willen zugleich jene Mittel oder Gnaden zubereitet, durch die er seinen Beschluß *selbst* ausführt und jene, die er selig haben will, unfehlbar beruft, rechtfertigt und endlich verherrlicht. Statt daß die praedestinatio ad gloriam nach dieser Betrachtungsweise durch die vorhergesehenen Verdienste des Menschen bedingt wäre, ist sein wahres Leben, überhaupt alles, was ihn zum Ziel führt, vielmehr erst eine Folge derselben, und wie im Anfange so in dem Fortgange und in der Vollendung ein unverdientes Geschenk der Gnade. Zwar mag das durch die Gnade erweckte Leben in den Augen Gottes von solchem Werthe sein, daß er es nicht unvollendet lassen will; allein da dieses Leben vor Allem sein Werk ist, so ist die Weiterförderung und Vollendung desselben nicht die verdiente Belohnung des menschlichen Verdienstes, sondern ein Fortbau der Gnade auf ihrem eigenen Boden und die Krönung des von ihr selbst Gewirkten. Concret zu reden, wenn der Mensch durch die Gnade Gottes glaubt, so verdient dieser Glaube weiter gefördert zu werden; aber wenn Gott in der That wegen dieses Glaubens ihn rechtfertigt, so krönt er nur sein Werk und nicht das Verdienst des Menschen; und wenn der Gerechtfertigte um der empfangenen Gerechtigkeit willen die Gabe der Ausdauer in ihr erlangt, so ist es hier dasselbe, wie es sich auch nicht anders verhält hinsichtlich der Verleihung des ewigen Lebens an den, der bis an das Ende in der Gerechtigkeit ausgeharrt hat. Durch diese Fassung der Prädestination würde nur dann dem zeitlichen Thun des Menschen sein Werth und die Verdienstlichkeit für die Ewigkeit genommen, wenn das neue Leben *ausschließlich* als ein Werk der Gnade gefaßt werden wollte. Nimmt man hingegen die andere Seite hinzu, wornach es auch ein menschliches Werk ist, sofern der Wille die Gnade frei ergreift, so hat auch der Mensch sein Verdienst, aber nur ein Verdienst secundärer Art, ein bedingtes, nicht ein bedingendes, gleichwie auch seine freithätige Mitwirkung nur eine secundäre, von der Gnade schlechthin bedingte ist. Den Ausgangspunct bildete wie bei seinen Gegnern so bei Molina die Lehre der Kirche, die im Gegensatz zu dem Pelagianismus und Prädestinatianismus, von denen jeder je nur ein Moment festhält, das Heil des Menschen als ein göttliches und menschliches Werk, als ein Werk der Gnade und Freiheit zugleich auffaßt. In dem Streben aber, theils das Zusammenwirken der Freiheit und Gnade in dem Heilsproceß begreiflich zu machen, theils eine Lehre aufzustellen, durch die die freiheitsläugnerische absolutistische Ansicht der Reformatoren ihres Irrthums recht deutlich überwiesen würde, hob Molina vor Allem jene Bestimmungen hervor, die aus dem Antheil des menschlichen Willens als einer eigenen und freien Mitursache des Heiles sich ergeben, während er sich aus Furcht, der Freiheit des Willens zu nahe zu treten, scheute, auch zu den Consequenzen, die aus der göttlichen Seite an dem Heilswerke, aus der Prävenienz und Gratuität der Gnade resultiren, zu dem Begriffe einer absolut wirksamen Gnade und einer unbedingten Prädestination fortzugehen und so den sittlichen Standpunct der Freiheit durch den religiösen der schlechthinigen Abhängigkeit zu ergänzen. Seine Entwicklungen sind nichts Anderes als Bestimmungen und Erweiterungen des Begriffes der Freiheit auf dem endlichen Standpuncte, über den er nicht hinauskommt, da selbst die Bestimmungen, die er von dem Göttlichen, von dem Wissen und den Rathschlüssen Gottes gibt, nicht das an sich Absolute, sondern das Absolute innerhalb des Endlichen ausdrücken. Daß die durch Molina's Lehre erregten Streitigkeiten, so angelegentlich und von vielen theologischen Kräften sie auch geführt wurden, zu keiner wissenschaftlichen Verständigung führten, hat seinen Grund in dem Wege, den man bei denselben einschlug: „Man wollte an der Hand des hl. Augustin und Thomas die zwischen der alten pelagianischen und semipelagianischen Lehre und dem neuern Prädestinatianismus der Reformatoren in der Mitte liegende *theologische* Ansicht — denn in den einfachen Glaubenssätzen erklärte man sich einverstanden — ermitteln, ohne über die allen drei zu Grund liegenden allgemeinen Principien sich verständigt zu haben. Die allgemeine Weltansicht, auf der der Pelagianismus ruht,

und die dem reformatorischen Prädestinatianismus eigenthümliche absolutistische Auffassung des Verhältnisses Gottes zum Menschen bilden einen schroffen Gegensatz, einen Widerspruch gegen einander, der durch Trennung des zur Einheit Verbundenen und durch einseitige ausschließliche Geltendmachung des einen von den beiden Momenten, dort des relativen, hier des absoluten, entsteht. In dieser Einsicht liegt der Schlüssel zum Verständniß der Streitfrage und zur Schlichtung des Streites, überhaupt das speculative Richtmaß, ohne dessen Gebrauch ein sicherer Schritt in diesem Theil der Wissenschaft nicht möglich ist. Statt daß man sich nach einem solchen Richtmaß umgesehen, ist man vielmehr ganz empirisch verfahren und hat sich in ein unendliches Detail, in ein Labyrinth hineingearbeitet, aus dem ein Ausgang ohne jenen ariadnischen Faden nicht zu finden war". S. Kuhn, kath. Dogmatik I. S. 291. [Klotz.]

Molinos, Michael von, wurde am 21. Dec. 1640 zu Patacina im Königreich Aragonien von angesehenen adeligen Eltern geboren. Seine theologischen Studien machte er zu Pampeluna und Coimbra, erlangte am erstern Orte die Priesterweihe, am letztern die Würde eines Doctors der Theologie. So lange er sich in Spanien aufhielt, behauptete er den Ruf eines vortrefflichen Mannes und wußte, als er nach Rom übersiedelte, dieselbe Anerkennung, welche ihm in seinem Vaterlande geworden, bald auch dort zu finden. So groß und allgemein wurde sein Ansehen, daß Cardinäle, Bischöfe, Ordensgenerale, Fürsten, Grafen und Barone um seine Freundschaft buhlten. Er galt besonders für einen erfahrenen Gewissensrath; seine Weise schien geistiger, freier und herzlicher als die der meisten andern, seine Gespräche athmeten nur Frömmigkeit. Hiezu kam noch die Uneigennützigkeit, mit welcher er alle angebotenen Pfründen ausschlug, eine Bescheidenheit, die sich Niemanden aufdrängte, sondern nur diejenigen, welche von freien Stücken zu ihm kamen, zuvorkommend und freundlich berieth, und alle diese Eigenschaften erhöhte und krönte noch der Ruf eines reinen fleckenlosen Wandels. Noch ungleich höher aber stieg das Ansehen des Molinos, als er im Jahr 1675 seinen mit dem ungemessensten Beifall aufgenommenen geistlichen Wegweiser herausgab. Dieses Buch fand bald seine Verbreitung durch ganz Italien und Spanien, ward in mehrere Sprachen übersetzt und mit der größten Begierde gelesen. Molinos gerieth durch dasselbe in die weitläufigste Correspondenz, denn von allen Enden und Orten, von allen Ständen, von Geistlichen und Laien, gingen ihm Briefe zu, in welchen man seinen Rath einholte. Ein Buch, in einem so absonderlichen Geiste geschrieben und mit so besinnungslosem Eifer gelesen, konnte natürlich nicht ohne bedeutende Rückwirkung auf das Leben bleiben. Bald entstanden, durch den geistlichen Wegweiser des Michael Molinos hervorgerufen, in verschiedenen Gegenden Italiens mystisch-pietistische Conventikel, von den Anhängern des neuen Quietismus geistliche Conferenzen oder Unterredungen genannt. Was dieselben bedeuten sollten, zeigte sich in Kurzem durch die Arroganz, mit welcher die Anhänger von Molinos alle Formen und Einrichtungen des kirchlichen Lebens als eitel und nichtig verwarfen und durch einen leeren und gefährlichen Spiritualismus zu ersetzen suchten. Die ersten Spuren davon gaben sich im Königreich Neapel kund. In einem Briefe vom 23. Januar 1682 berichtete der Cardinal Caraccioli an Papst Innocenz XI., daß seit einiger Zeit zu Neapel und an andern Orten des Königreichs ein häufiger Gebrauch des passiven Gebetes aufgekommen sei. Er schildert die neuen Quietisten als Leute, welche alle Meditation, ja selbst den Gedanken der Meditation sich aus dem Sinne zu schlagen bemüht waren. Einige verwarfen das wörtliche Gebet gänzlich, Andere konnten sich nicht entschließen, den heiligen Rosenkranz zu sprechen oder sich auch nur mit dem Zeichen des Kreuzes zu bezeichnen. Wenn den Gedanken Anderer im Gebete der Ruhe Bilder von Heiligen oder Jesus Christus selbst vorschwebten, so suchten sie sich derselben durch Kopfschütteln zu entschlagen, weil sie nach ihrem Vorgeben durch dieselben von Gott entfernt würden. Diese lächerliche und scandalöse Geberde erlaubten sie sich selbst bei der öffentlichen

Communion, um der Perſon Jeſu Chriſti vergeſſen und an Gott allein denken zu können. Alle Gedanken, die ihnen in der Ruhe und Stille des Gebetes in den Sinn kamen, hielten ſie für eben ſo viele göttliche Inſpirationen und glaubten eben darum keinem Geſetz mehr unterworfen zu ſein. Vgl. Bossuet, Actes de la condemnation des Quietistes, Oeuvres, Tom. 27. p. 594 ff. Waren ſolche Erſcheinungen ſehr geeignet, die Aufmerkſamkeit der kirchlichen Behörden dem in der Stille umſichgreifenden Quietismus zuzuwenden, ſo fehlte es andererſeits auch nicht an hellſehenden Theologen, welche das ſchleichende und ſüße Gift in dem geiſtlichen Wegweiſer des M. Molinos zeitig genug entdeckten. Ein ſolcher Mann war der berühmte Jeſuite Paul Segneri, welcher zuerſt mit ſeiner urſprünglich in italieniſcher Sprache abgefaßten Schrift concordantia laboris cum quiete in oratione gegen Molinos in die Schranken trat. Allein das Anſehen des letztern war ſo allgemein und ſchrankenlos, daß die Oppoſition des Paters Segneri demſelben beinahe das Leben koſtete. Man hielt ihn für einen Ehrſüchtigen, von gemeinem Neide Verblendeten, welcher einen Heiligen verläumden wolle. Sein Buch wurde cenſurirt, und erſt nachdem die öffentliche Meinung hinſichtlich des Molinos enttäuſcht war, ließ man ſeinen Gründen wie ſeiner Geſinnung Gerechtigkeit wiederfahren. d'Avrigny, Mémoires chronologiques et ecclesiastiques, Bd. II. S. 155. War ſo dieſer erſte Verſuch, die Verblendung oder die Heuchelei des Molinos und ſeiner Anhänger zu entlarven, gänzlich mißglückt, ſo führte dagegen ein zweiter, im Jahre 1685 unternommener zum erwünſchten Ziele. Da von allen Seiten her Klagen gegen den neuen Quietismus ſich erhoben, ſo ward Molinos gefänglich eingezogen und der Inquiſition übergeben. Dieſe begann ſofort ſeinen Proceß zu inſtruiren und ſich ſowohl über ſeine Sitten als ſeine Lehre in's Klare zu ſetzen. In letzterer Beziehung begnügte ſie ſich nicht, bloß ſeine gedruckten Schriften zu unterſuchen, ſondern durchlas auch eine große Menge von Briefen, deren man ſich bei der Gefangennehmung des Molinos bemächtigt hatte. Natürlich wurden aus ſeinem zahlreichen Anhange ſehr viele Perſonen in den Proceß verwickelt, ſo daß in Rom allein mehr denn ſiebzig ſeiner Jünger und unter ihnen Leute vom höchſten Rang in die Gefängniſſe der Inquiſition abgeführt wurden und die Zahl derjenigen, welche man in ganz Italien zur Haft brachte, einige Hunderte ausmachte. Eine tiefer gehende Unterſuchung hatte nämlich zu dem Reſultate geführt, daß das Uebel des Quietismus tiefere und weiter reichende Wurzeln geſchlagen hatte, als man anfänglich geglaubt haben mochte, beſonders fand die Inquiſition faſt alle Nonnenklöſter von jenem Gifte angeſteckt. Deßhalb erließ der Cardinal Cibo im Namen der Inquiſition am 15. Februar 1687 an alle Fürſten, Biſchöfe und Obern der katholiſchen Chriſtenheit ein encycliſches Schreiben, in welchem er ſie auf die Irrlehren und die verderblichen ſittlichen Conſequenzen des neuen Quietismus hinwies und daran die Aufforderung anſchloß, alle etwa bereits vorhandenen ſeparatiſtiſchen Conventikel aufzulöſen, die Gründung neuer zu verhindern und beſonders darüber zu wachen, daß kein dieſer Neuerungen verdächtiges Individuum als Gewiſſensrath ſich in Nonnenklöſter einſchleichen möge. Zugleich waren dieſem Schreiben neunzehn Sätze beigefügt, durch welche die Behörden, an die das Encyclicum gerichtet war, das Vorhandenſein des Quietismus conſtatiren könnten. Bossuet, Oeuvres, Tom. 27. p. 497—502. Endlich wurde im Auguſt 1687 durch ein Decret der römiſchen Inquiſition das Anathem über die Lehre des Molinos wie im Allgemeinen ſo im Beſondern über 68 namentlich aufgeführte Sätze derſelben ausgeſprochen und von Papſt Innocenz XI. durch eine vom 19. November 1687 datirte, am 15. Februar 1688 bekannt gemachte Bulle beſtätigt. Es iſt daher an der Zeit, daß wir die Lehre von Molinos nach ihrem weſentlichen Inhalte aus ſeinem geiſtlichen Wegweiſer entwickeln. Die Seele, ſagt Molinos, iſt der Mittelpunct, die Wohnung und das Reich Gottes. Wer es daher zu höherer Vollkommenheit bringen will, muß ſich durch die innere Sammlung in ſich ſelbſt zurückziehen, und zwar in der Weiſe, daß er in heiligem Stillſchweigen in ſich ſelbſt erſtirbt zugleich mit allen

Kräften ſeiner natürlichen Thätigkeit. Will ſich aber die Seele betrüben, daß ſie nicht mehr meditiren könne, ſo möge ſie wiſſen, daß dieß ihr größtes Glück ſei, daß die Meditation nach der Lehre aller Heiligen nicht zur Vollkommenheit und zur Vereinigung mit Gott führt, daß ſie ſäet, die Contemplation erntet, daß jene die Speiſe kaut, dieſe ſie koſtet und genießt. Kann man daher im Gebete nicht mehr meditiren, ſo darf man ſich nicht betrüben und umkehren, ſondern man muß dulden, ſchweigen und gleichſam mit verbundenen Augen ohne Gedanken und Nachſinnen wandeln. Freilich iſt es ein großes Martyrerthum, wenn ſich die Seele von all' den ſanften und tröſtlichen Empfindungen des Herzens losreißen und im bloßen Glauben die finſtern und einſamen Pfade der Vollkommenheit wandeln ſoll. Aber die weſentliche Andacht iſt nicht mit Luſt, Süßigkeit und Thränen, ſondern gewöhnlich mit Verſuchung, Finſterniß und Dürre verbunden, damit die Reflexion und Anſchauung deſſen, was die Seele thut, vernichtet, das alleinige Hinderniß des weitern Fortſchrittes und der Vereinigung mit Gott beſeitigt werde. Daher können ſelbſtgewählte Bußübungen und Kaſteiungen, ſowie alles, was der Menſch aus eigenen Kräften vermag, dazu nichts beitragen. Denn gleichwie der Landmann die von ihm ſelbſt geſäete und gehegte Pflanze werther hält als diejenige, welche die Natur von ſelbſt hervorgebracht, ſo iſt auch vor Gott die Tugend, welche er ſelbſt gepflanzt, wohlgefälliger als alle Tugenden, welche die Seele mit eigenen Kräften anſtrebt. Dürre, Finſterniß und Verſuchung, von denen bereits die Rede war, ſind für die nach höherer Vollkommenheit ſtrebende Seele darum nothwendig, weil ſie ſo entartet, ſtolz und ſelbſtſüchtig iſt, daß ſie vom Verderben beinahe nicht gerettet werden könnte, wenn Gott ſie nicht durch die Verſuchungen im Zaume hielte. Daher muß dieſelbe in ein bitteres Meer von Schmerzen, von innern und äußern Drangſalen verſenkt werden. Die Ströme der geiſtigen Vermögen müſſen vertrocknen, ſo daß man weder eine Betrachtung anſtellen, noch zu einem guten Gedanken an Gott gelangen kann. Unſichtbare Feinde werden ſie mit Zweifeln, ſündlichen Anmuthungen, unreinen Gedanken und Begierden erfüllen und ſie zum Stolz, zur Ungeduld, zur Entheiligung des göttlichen Namens und der heiligen Sacramente anreizen. Sie wird einen Ekel und Abſcheu vor allen göttlichen Dingen haben und im Kleinmuthe, der Schwäche und Verdroſſenheit des Willens zu jeglichem Widerſtande ſo ſehr in's Gedränge kommen, daß das von Bitterkeit überſtrömende Herz nicht einmal mehr den geringſten Act des Glaubens, der Hoffnung und Liebe erwecken kann, daß man vielmehr glaubt, es gebe für uns keinen Gott mehr, unſere Qualen ſeien wie jene der Verdammten in der Hölle, ja daß die Seele glaubt, der Teufel habe und beſitze ſie. Dieſe Leiden ſind alſo ärger als die der Blutzeugen der alten Kirche, denn dieſe wurden außerdem, daß ihr Leiden kurz war und kaum einen Tag dauerte, durch ein helles Licht, einen beſondern göttlichen Beiſtand und durch den Hinblick auf die nahe und gewiſſe Vergeltung geſtärkt. Aber die Seele, welche in ſich ſelbſt ſterben will, ſchmeckt in ihrem fürchterlichen Leiden jeden Augenblick den Tod ohne die mindeſte tröſtliche Empfindung, ſo daß ihre Pein nur ein verlängerter Tod und ein beſtändiges Martyrerthum zu ſein ſcheint. Denn in der alten Kirche wurde man von Menſchen zur Folter geſchleppt, während Gott den Leidenden tröſtete, jetzt aber ſchlägt Gott ſelbſt und verbirgt ſich und die Teufel quälen wie grauſame Henker Leib und Seele in tauſendfacher Weiſe. Aber, ſagt Molinos, laß dich nicht aus der Faſſung bringen, denn es ſteht um dich nicht ſo wie du dir einbildeſt. Niemals haſt du Gott feuriger geliebt, nie biſt du ihm näher geweſen, als in den Zeiten einer ſolchen Verlaſſenheit; denn wenn die Sonne auch von Wolken verhüllt wird, ſo verliert ſie dadurch weder ihr Licht noch verändert ſie ihre Laufbahn. Wenn du daher auch ſeufzeſt, weineſt und wehklagſt, ſo iſt Gott froh und freut ſich im Innerſten deiner Seele. Damit du aber allen dieſen Verſuchungen widerſtehen mögeſt, ſo mußt du dich während derſelben im innerſten Mittelpuncte deiner Seele aufſtellen, jene Verſuchungen mit ruhiger Gleichgültigkeit und Verachtung ertragen und dich gegen den Teufel ſo be-

nehmen, als wenn du seine Anfälle gar nicht merktest, denn nichts ärgert ihn mehr als diese Verachtung, und nichts ist gefährlicher als ihn mit Gründen anzugreifen. Und ein solcher mit einer Mannigfaltigkeit unzeitiger, unziemlicher und schändlicher Gedanken verbundener Friede, eine solche Gelassenheit der Seele ist Gott viel wohlgefälliger, als wenn du zur Zeit der Versuchung die besten Vorsätze hättest, denn die Zweifel und Beängstigungen, welche die Seele umgeben, sind, dieselbe mag glauben oder nicht glauben, einstimmen oder nicht einstimmen, nichts anderes als ein Uebermaß der Liebe. Hast du also irgend einen Fehler begangen, so ängstige und betrübe dich nicht, denn das ist die Folge unserer durch die Ursünde befleckten Natur. Wenn du dich ärgerst und beunruhigst, so ist dieß ein offenbarer Beweis davon, daß noch ein geheimer Stolz im Grunde deiner Seele verborgen liegt. Ein demüthiges Herz hingegen erschrickt nicht ob der Wahrnehmung seiner Mängel und Unvollkommenheiten, so schmerzlich diese Entdeckung auch immer sein mag. Ein vorzügliches Mittel aber, um zu der innern Ruhe und zum Frieden der Seele zu gelangen, ist auch der ostmalige Zutritt zum Tische des Herrn. Es gibt aber eine zweifache Weise, sich auf den Genuß des hl. Altarssacramentes vorzubereiten. Die erstere, welche sich für die äußerlichen (auf der Stufe der Meditation stehenden) Seelen schickt, besteht darin, daß sie ihre Sünden bekennen, sich aus dem Gewühle des Lebens zurückziehen, sich in heiliger Stille halten und betrachten, wer derjenige, den sie empfangen, wie wichtig die Handlung, zu welcher sie sich anschicken, wie groß die Gnade sei, daß der Reine von dem Unreinen, der Schöpfer von dem Geschöpf in sich aufgenommen werden darf. Die Vorbereitung der innerlichen Seelen aber besteht darin, daß sie in größerer Reinigkeit und Selbstverläugnung, in einer gänzlichen Abgeschiedenheit des Herzens und Gemüthes von allen Dingen, in innerlicher Abtödtung, steter Andacht und Einkehr in sich selbst leben. Sich actuell vorzubereiten haben solche Seelen nicht nöthig, weil ihr ganzes Leben eine beständige und vollkommene Vorbereitung ist. Auch das darf sie nicht abhalten, zum hl. Abendmahle zu gehen, daß sie sich dürre, kalt und voll Gebrechen finden, denn der ostmalige Genuß desselben ist eine Arznei, welche die Gebrechen heilet, die Tugenden vermehrt. Was die weitere Frage betrifft, ob man in die innere Sammlung auch durch die Betrachtung der heiligen Menschheit Jesu Christi eingehen könne, so muß man nach Molinos von dem Satze ausgehen, daß es auch hiebei zwei Weisen gibt, der heiligen Menschheit Jesu zu gedenken. Die erste besteht darin, daß man die Geheimnisse und Thaten, das Leben, Leiden und Sterben des Heilandes erwägt und betrachtet. Die in der innern Sammlung aber geübtere Seele hat nicht nöthig, durch diese Pforte der Betrachtung der Geheimnisse der heiligen Menschheit Christi in der Weise einzugehen, daß sie bei dieser Betrachtung beständig verweilte, sondern nach der zweiten edlern und geistigern Art der Betrachtung schaut sie die heilige Menschheit Christi und sein Leiden an in einem einfachen Acte des Glaubens, indem sie ihn liebt und gedenket, daß er der Tempel der Gottheit, der Anfang und das Ende unserer Seligkeit, um unseretwillen geboren worden, gelitten habe und gestorben sei. Dieß ist die Art und Weise, in welcher die innerlichen Seelen fortschreiten, so daß die heilige, fromme, flüchtige und augenblickliche Erinnerung an die heilige Menschheit Jesu Christi den Lauf der innern Sammlung nicht zu hemmen vermag. Diese innere Sammlung soll eine ununterbrochene werden. Hast du, sagt Molinos, dich dem göttlichen Willen in liebevoller Ergebung geweiht, so ist nichts Anderes mehr vonnöthen, als daß du in derselben beharrst. Schicke dich also in der Weise zum Gebet an, daß du dich mit vollkommener Selbstaufopferung durch einen Act des Glaubens den Händen Gottes anvertraust in der Ueberzeugung, du stehest vor seinem heiligen Angesicht; verharre in jener ruhigen, heiligen, lautlosen Stille; bestrebe dich endlich, jenen ersten Act der Contemplation durch Glauben und Liebe den ganzen Tag, das ganze Jahr, ja dein ganzes Leben hindurch ununterbrochen fortzusetzen. Du darfst nämlich nicht glauben, daß du durch die täglichen Verrichtungen deines

Standes und Berufes von derselben abgezogen werdest. Nur wenn du zur Zeit des Gebetes oder nach demselben dich von einer Leidenschaft hinreißen lässest, wirst du wohl thun, durch Erneuerung jenes reinen Actes des Glaubens und der Ergebung zu Gott und seinem heiligen Angesicht zurückzukehren. Doch ist dieß nicht nothwendig, wenn du dich im Zustande der Dürre befindest, denn dieselbe ist gut und heilsam und kann, sie mag so groß sein als sie wolle, die im Glauben befestigte Seele nicht von der Gegenwart Gottes abziehen. In der inneren Sammlung aber, d. h. in dem Bestreben, alle eigene Thätigkeit als Widersacherin der göttlichen Wirksamkeit zu unterdrücken, durch das bittere Martyrium der mannigfachsten Leiden, Trübsale und Versuchungen hindurchzugehen, besteht die sogenannte active oder selbsterworbene Contemplation (contemplatio acquisita seu activa), während die passive oder eingegossene (infusa) ein reines Geschenk der göttlichen Gnade ist. Wie glücklich ist die Seele schon in dieser activen Contemplation, in welcher sie gänzlich in sich gekehrt in ihrem Nichts und damit in ihrem höhern Theil beharret ohne Reflexion auf ihr Thun, ob sie innerlich gesammelt sei oder nicht, ob sie gut oder böse wandle, müssig sei oder nicht, in welcher sie Gott um nichts zu bitten braucht und die vollkommensten Tugenden besitzt ohne Gott sagen zu müssen, daß sie Glauben, Hoffnung und Liebe auf ihn richte. Eine wesentliche Frucht dieser activen Contemplation ist auch die wahre Demuth. Der wahrhaft Demüthige aber läßt die Ruhe seiner Seele weder durch die beschwerlichen Gedanken, mit welchen ihn der Teufel plagt, noch durch Versuchungen, Leiden und Trostlosigkeit sich entreißen, er hält sich vielmehr für unwürdig und freut sich, daß er von dem Herrn vermittelst des Satans eines allerdings sehr gemeinen Werkzeuges (der göttlichen Thätigkeit) gequält wird. Was aber das Verhältniß der activen Contemplation zur passiven betrifft, so ist der vollkommene und glückliche Zustand der Vernichtung der Seele, zu welcher man es durch die erstere bringen soll, die letzte Vorbereitung zur Umbildung und gänzlichen Vereinigung mit Gott, welche durch die letztere bewirkt wird. Ist nämlich die Seele innerlich in sich abgestorben, so pflegt Gott dieselbe, ohne daß sie so etwas erwartete, zur absoluten Ruhe, zur übernatürlichen Contemplation zu erheben, in welcher Gott sich dem Menschen auf eine Sinn und Gedanken übersteigende Weise offenbart, in welcher der reine Geist Gott allein die Herrschaft und Beschirmung der Seele übernimmt, so daß diese in Folge der gänzlichen Verwandlung in Gott sich stark genug fühlt, alles zu dulden und zu tragen und die vollkommensten Tugenden zu üben. Daher wird auf dieser höchsten Stufe der innere Friede nicht mehr gestört; die auf dieselbe erhobenen Seelen haben durchaus keinen Fleck, leben in Gott und von Gott und glänzen mehr als tausend Sonnen. Zwar nahet sich auch ihnen noch der Fürst der Finsterniß mit aller Macht der Hölle und mit schrecklichen Versuchungen. Aber sie widerstehen diesem Angriff als feste Säulen, sie befinden sich in derselben Lage wie ein hoher Berg und ein tiefes Thal zur Zeit eines Sturmes. Das Thal wird von dichter Finsterniß, wilden Stürmen, Regenschauern, Donner und Blitz heimgesucht, so daß man fast die Hölle zu sehen glaubt. Zu derselben Zeit aber zeigen sich die hohen Berge heller, rein und unbewölkt erglänzen sie im Strahle der Sonne. Ebenso verhält es sich mit dieser glückseligen Seele. Das Thal der untern Seite wird von Kampf, Trübsal, Finsterniß, Trostlosigkeit, Qual, Marter und Versuchung bestürmt, während zu gleicher Zeit auf dem hohen Berge des obern Theiles der Seele die wahre Sonne strahlet, erwärmt und erleuchtet. Hier glänzt das wahre Licht der Geheimnisse unseres heiligen Glaubens, hier die vollkommene Demuth und Selbstverläugnung, Keuschheit und Armuth des Geistes, die Freiheit und Reinheit des Herzens, die innerliche Stille und Einsamkeit, die Selbstvernichtung, welche, wie Molinos sich ausdrückt, sich und alles in der Welt für nichts achtet und Gott ohne alle Hoffnung eigenen, wenn auch des heiligsten Vortheils liebt und anbetet, hier die göttliche Gleichgültigkeit, das beständige Gebet, die weiseste Contemplation, die himmlische Gemeinschaft, endlich der vollkommenste und heiterste

Friede, von welchem diese glückliche Seele sagen kann, was der Weise von der Weisheit gesagt hat, daß ihm mit ihr alle andern Güter geworden seien. Dieß der wesentliche Inhalt des geistlichen Wegweisers, dessen Verurtheilung wir schon oben angegeben haben. Noch muß bemerkt werden, daß die 68 namentlich aufgeführten Sätze sich aus dem genannten Buche nicht alle wörtlich nachweisen lassen. Dabei ist aber zu beachten, theils daß manche derselben nichts weiter sind als einfache und nothwendig aus dem Geist des ganzen Systems sich ergebende Folgerungen, theils daß man dem M. Molinos bei seiner Gefangennehmung nicht weniger als 20,000 Briefe weggenommen hat. Wenn es wahr ist, daß man in Briefen, zumal an Freunde und Vertraute, seine wahren Gesinnungen und Absichten viel offener und unumwundener ausspricht als in Schriften, welche für das große Publicum bestimmt sind, so müssen eben jene Briefe den Untersuchungen der Inquisition ohne Zweifel eine reiche Ausbeute gewährt haben. Sollten darüber zu Rom noch Acten vorhanden sein, so wäre es sehr wünschenswerth, wenn sie der Wissenschaft zugänglich gemacht würden. Endlich darf man nicht vergessen, daß Molinos überdieß auch mündlich vernommen und über seine wahre Lehre befragt worden ist. Daher sagt Bossuet mit Recht, daß er seiner Sätze theils durch Beweis, theils durch Geständniß überwiesen worden sei. Zwei Schriftsteller, Sfondrata in seinem Buche Gallia vindicata S. 763 und Ramsay in seiner Biographie Fenelons S. 205, berichten, daß Molinos, welcher, wie wir oben angegeben, des besten sittlichen Rufes sich erfreute, das Priesterthum durch geheime Sünden geschändet habe. Ob und was sich darüber bei der wider seine Person gepflogenen Untersuchung herausstellte, vermögen wir wegen Mangels an historischen Daten nicht zu bestimmen. Unwahrscheinlich indeß stellt sich die eben angeführte Notiz von Sfondrata und Ramsay keineswegs dar. Vergleicht man nämlich Sätze, wie die von der römischen Inquisition unter Nummer 41, 42, 47 u. 48. censurirten Propositionen, so ist kaum abzusehen, wie ein sittlich reiner Mann dieselben gelehrt haben sollte. Hiefür scheint auch die Strenge des über M. Molinos gefällten Urtheiles zu sprechen. Derselbe mußte nämlich seine Irrlehren im Bußkleide auf einem Schaugerüste stehend in einer Kirche zu Rom öffentlich und feierlich abschwören und wurde zu lebenslänglicher Haft verurtheilt. Er starb im Jahre 1696, siebenzig Jahre alt, im Gefängnisse. Zum Schlusse fügen wir nur noch die Bemerkung bei, daß nach seiner Gefangennehmung und Verurtheilung der Quietismus in Italien bald wieder spurlos verschwunden ist. [Allgayer.]

Molkenbuhr, Marcellin, geboren zu Rheine im ehemaligen Münster'schen Amte gleichen Namens am 1. Sept. 1741, erhielt Unterricht im Lateinischen, der Poetik und Rhetorik bei den Franciscanern seines Geburtsorts, in der Logik bei den Jesuiten in Münster und trat 1758 zu Hamm in den Franciscanerorden strengerer Observanz. Am 27. Oct. 1764 zum Priester geweiht, lehrte er neun Jahre als Lector zu Geseke, Verden und Rietberg Philosophie und Mathematik, und zwölf Jahre Dogmatik und Moral zu Paderborn, wo er 1786 zum Guardian und dreimal zum Provincial der Provinz gewählt wurde. Die Universität Heidelberg creirte ihn nach dem Erscheinen seiner ersten 18 Dissertationen zum Doctor der Theologie. Als 1811 das Franciscanerkloster in Münster aufgehoben wurde, privatisirte er zu Rheine und begab sich 1815 in das noch nicht aufgehobene Franciscanerkloster zu Paderborn. Es existiren von ihm 21 Dissertationen, mehrere Streitschriften, z. B. gegen die Mainzer Monatsschrift 1786; gegen eine Schrift F. X. Christmanns; drei Antworten auf die vorgebliche Mönchstyrannei in Paderborn, 1799—1802. Ferner: Das Zeitalter der Vernunft. Herausgegeben von Thomas Paine, widerlegt u. s. w. Paderborn 1797, 2. Aufl. Münster 1802. Zwei Schutzschriften: a) Wider das Buch: Leben und Schicksale Paters Guido Schulz, b) wider das Buch: Gedanken eines evangelischen Christen (gegen den Grafen F. L. Stolberg und die katholische Religion), Münster 1803. Neue Auslegungsart des alten Testaments von Weck-

lein, Prof. zu Münſter, widerlegt, Dorſten 1806. — Neue, der Gottheit Jeſu nachtheilige Auslegung des 1. Cap. des Evangel. Joh. von Muth, Prof. in Erfurt, widerlegt ebendaſelbſt 1807. — Frage: Wo iſt die älteſte und vornehmſte biſchöfliche Kirche in der ganzen Chriſtenheit? Bei den Griechen oder bei den Lateinern? Paderborn 1815. — Ueber die Ankunft des hl. Apoſtels Petrus nach Rom und Antiochia, und einige vorgebliche alte Streitigkeiten mehrerer Biſchöfe wider die Päpſte. Ebendaſelbſt 1816. — Anmerkungen über die neuen teutſchen Ueberſetzungen der Bibel des N. T. durch Carl und Leander van Eß, auch beſonders über den beſtraften Cephas. Ebendaſ. 1817. — Historia religionis christianae in compendio et ordine chronico exhibita. Tom. I. ab anno 1—326. Paderbornae 1818. Außerdem erſchienen von ihm Beiträge in Zeitſchriften. S. Gelehrten- und Schriftſteller-Lexicon der teutſchen katholiſchen Geiſtlichkeit von Waitzenegger. II. Bd. S. 18—25. [Haas.]

Moloch (מֹלֶךְ, gewöhnlich הַמֹּלֶךְ der König, Herrſcher, auch מַלְכָּם vrgl. 1 Kön. 23, 10. oder מַלְכָּם, ſei nun letzteres (Geſenius, Fürſt) erweiterte, charitative Nebenform, oder das Suffixum „ihr König“, gegenüber מלכנ „unſer König“, wie Movers annimmt) wird von den hl. Büchern immer als Götze (Scheuſal) der Moabiter bezeichnet, wie Chamos als Götze der Ammoniter. Von ſeiner Geſtalt ſagen ſie nichts; von ſeinem Culte heben ſie insbeſondere das „Schlachten (2 Kön. 3, 27) und Hindurchführen der Kinder durch's Feuer (Jer. 32, 15)“ hervor. Umgekehrt ſchweigen die hl. Schriftſteller vom Culte des Chamos, dagegen haben wir des Letztern Bild auf einer alten Münze als Kriegsgott (Verderben bringender Gott, Schiva) dargeſtellt, in der Rechten das Schwert, in der Linken Lanze und Schild, auf einer Säule ſtehend, zu beiden Seiten Feuerfackeln (Eckhel, doctr. num. vet. III. p. 394). Dieſe Nachrichten ergänzen ſich gegenſeitig, weil beide Götter identiſch waren, wie die Verwandtſchaft der Völkerſchaften, die Gleichartigkeit der Götternamen (כמש = כבש, niedertreten, bezwingen, beherrſchen) und die Stelle Richt. 11, 24. erweist, wo das Götzenbild der Moabiter (Moloch) Chamos genannt wird. Aus dieſer Identität erklärt es ſich nun, daß der Cult des Chamos bei den Iſraeliten, außer an den Stellen 1 Kön. 11, 7. und 33. nicht mehr vorkommt. Dort iſt aber nur von den Altären die Rede, welche Salomo ſeinen (moabitiſchen und ammonitiſchen) Frauen errichtete, die für ſich geſonderte Cultusſtätten verlangten. Ganz daſſelbe mit Moloch und Chamos iſt endlich noch der Gott der Edomiter. Herodot nennt ihn Ὀροτάλ (אורת אל Feuer Gottes); ſpäter kommt er unter dem Namen Duſares (Dhu-ſair, Herr des Feuers, vgl. Movers, Phönicier, 337) vor. Ihm wurde jährlich ein Knabe von den Arabern des Stammes Duma geſchlachtet (Porphyr. de abst. II. p. 203). Wir können nun ſagen: der Moloch (mit dem identiſchen Chamos und Orotal) gehört nicht dem aſſyriſchen, ſondern dem altcananitiſchen Religionsſyſteme an. Movers, (Phönicier I. 324), dem Keil (Büch. d. Könige 168) folgt, unterſcheidet zwiſchen dem altcananitiſchen, dem aſſyriſchen und dem Ammoniter-Moloch, aber auf Koſten 1 Kön. 11, 7, wo er eine Gloſſe annimmt, und des ganzen Buches Deuteronomium, deſſen Aechtheit er beſtreiten muß. Wenn er ferner ſagt: ſie hätten zwei verſchiedene Cultusſtätten gehabt im Thale Hinnom und zur Rechten vom Oelberge, ſo erklärt ſich dieß, wie oben ſchon angedeutet wurde, daraus, daß der letztere Platz für die Frauen Salomo's und die Fremden in Jeruſalem beſtimmt war, denen eine freie Religionsübung geſtattet war. Die Iſraeliten hatten ihre Molochshöhen (Altäre) immer an einer und derſelben Stelle, im Thale Hinnom (ſ. Gehenna). Jene Stätte (für die Fremden) hatte ſelbſt der fromme Ezechias ſtehen laſſen, und erſt der noch eifrigere Joſias gleichfalls verunreiniget 2 Kön. 23, 10. 13. Der aſſyriſche Einfluß machte ſich allerdings auch in Iſrael, wo die merkwürdigſte Theocratie herrſchte, geltend; aber er tritt uns da in den Sonnenpferden und Sonnenwagen (2 Kön. 23, 11. 12)

entgegen, nicht im Molochsdienste. Die alteananitische Religion war Naturdienst, Vergötterung der Naturkräfte. In dieser Natursphäre war indeß die Gottheit keine freiwaltende, von der Natur geschiedene Kraft, sondern die Naturkraft selbst, welche sich, bald belebend bald ihre Werke zerstörend, offenbart. In diesem Dualismus der Gottheit wurzelt das Verhältniß und Betragen (der Cult) des Menschen, der sie bald mit Vertrauen als ein gütiges Wesen verehrt, bald wieder als ein feindseliges Wesen fürchtet und zu sühnen versucht. Noch erscheint ihm die Gottheit in ihren Wirkungen, zufolge der menschlichen Analogie, in Geschlechter getheilt, von denen das männliche mehr dem geistigen und activen, das weibliche vorzugsweise dem leiblichen und passiven Naturgebiete entspricht; aber jedes wieder in doppelter Beziehung als erhaltendes (zeugendes und gebärendes) oder als zerstörendes Princip gedacht. Indem nun die Naturgottheiten im geschlechtlichen Gegensatz zu einander gedacht wurden, wie es die Naturkräfte sind, alles Entstehen also auf dem Wege der Zeugung vorging; so war auch Alles, was mit der Zeugung zusammenhängt, ihnen besonders geheiligt. Darum suchte man den zürnenden Gott durch Kinderopfer zu sühnen und vielleicht noch in einer gräulicheren Weise (vgl. Lev. 20, 2—5, wenn wir diese Stellen, wofür allerdings Lev. 18, 21. spricht, nicht nach Jer. 32, 15. u. s. w. erklären müssen), nicht minder durch Selbstverstümmelung und andere Acte der Unnatur, während ebenso die schändlichsten Ausschweifungen in den Kreis der Cultushandlungen gezogen wurden. Im allgemeinsten Ausdrucke heißt die männliche Gottheit Baal (s. d. A.). Moloch ist eine Modification dieses Baal, aber als lebenzerstörendes Princip gedacht, während er als lebenerhaltendes Baal-Ethan, Baal-Chon (Movers S. 150) heißt. Darum konnte Jerem. 32, 35. sagen: „Und sie bauten Höhen des Baal, die im Thale Ben-Hinnom sind, hindurchzuführen ihre Söhne und ihre Töchter dem Moloch", und darum wird Moloch immer mit der Aschtoret (Astarte) der Sidonier zusammengestellt, diese hier, in ihrer Doppelnatur, nach der dem Menschen feindlich zugewendeten Seite (als pernicies) gedacht. Vgl. Plautus, merc. sc. 5. act. 4, Diva Astarte, hominum, deorumque vis, vita, salus rursus eadem quae est Pernicies, mors, interitus, mare, tellus, coelum, sidera. Alterth. d. Hebr. v. Allioli, relig. Alterth. S. 19. Ihr waren vielleicht die Mädchenopfer bestimmt, von denen die Propheten auch sonst reden, ohne gerade den Moloch zu nennen (Ezech. 16, 20. Deut. 12, 31), indem wenigstens bei den Kinderopfern, die zu Carthago dem Moloch dargebracht wurden, von den spätern Schriftstellern nur Knaben genannt werden. Wenn dem Moloch Kinder geschlachtet, und durch's Feuer geführt, d. h. durch Verbrennung geweiht wurden (2 Kön. 23, 10. 2 Chron. 28, 3. und die bereits oben angeführten Stellen), so müssen wir das Verbrennen als den gewöhnlichen Cultusact betrachten, an dessen Stelle die Schlachtung nur da trat, wo ein Verbrennen nicht möglich war. Verbrannt aber wurden die Kinder, weil der Moloch selbst Feuer war, weil sich seine zerstörende Natur zunächst und am sichtbarsten im Feuer (gegenüber dem Lichte) kund gab; daher fraß Gott die Kinder, wie der Ausdruck Ezech. 23, 37. selbst vorkommt. Eigenthümlich ist allerdings die Bezeichnung „hindurchführen durch Feuer", und, wie Movers (S. 329) mit Recht bemerkt, nichts weniger als schlechthin gleichbedeutend mit „weihen". Hindurchführen, hindurchgehen machen heißt aus einem Zustande in einen andern versetzen, indem die Kinder als Gegenstand des göttlichen Zornes gedacht werden, aus dem sie in jenen der Begnadigung und Vergebung übergehen, Alles aber in Weise der stellvertretenden Genugthuung, worauf schon der Act als Opfer hinwies. Die Deutung: „das Verbrennen der Kinder wurde als ein Durchgang betrachtet, wodurch die Kinder nach Auflösung der irdischen, unreinen Schlacken des Körpers zur Vereinigung mit der Gottheit gelangten (Movers S. 329)", dürfte an dem Bedenken scheitern, daß die Kinder nicht um ihret-, sondern um der Elternwillen verbrannt wurden, daß dem Verbrennen wesentlich der Opfercharakter anhaftete. Wenn die Eltern nicht weinen, kein Zeichen der Trauer geben durften, so lag das

ſchon im Begriff einer Opfergabe. Derſelbe Molochsdienſt fand auch in Tyrus und noch beſtimmter ausgebildet in Carthago Statt, eben ſo bei den Cretenſern und überhaupt den alten Phöniciern. Moloch heißt bei den claſſiſchen Schriftſtellern Chronos oder Saturnus, auch wird er mit Hercules (Melkart) zuſammengeſtellt. Von der Geſtalt dieſes ſpätern Moloch haben wir Beſchreibungen bei den Rabbinen (vgl. Jarchi zu Jer. 7, 31). In wiefern aber hier Modificationen eintraten, das läßt ſich nicht beſtimmter nachweiſen und thut der Sache keinen Eintrag. Vrgl. hiezu die Art. Abgötterei bei den Hebräern, und Götzendienſt. [Schegg.]

Momiers, ſ. Methodiſten.

Monade, ſ. Harmonia praestabilita, und Karpokrates.

Monaldina, ſ. Caſuiſtik.

Monarchia Sicula — ſicilianiſche Monarchie. Wie ſchon Papſt Leo IX. dem Normannenführer Humpfred die Belehnung mit allen bereits eroberten Landſchaften in Unteritalien ertheilt hatte, ſo belehnte auch ſpäter Papſt Nicolaus II. den Robert Guiscard mit Apulien, Calabrien nnd der noch von den Saracenen beſeſſenen Inſel Sicilien, 1059. Hier, auf dieſer Inſel hatten ſich damals mehrere unabhängige Staaten gebildet, und die Chriſten wurden hart gedrückt; aber auch unter den Saracenen ſelber waren Kriege ausgebrocheu, und damit war dem Guiscard Ausſicht gegeben, ſich bald in den Beſitz von Sicilien zu ſetzen. Er ſchickte ſeinen Bruder Roger dahin ab und dieſer bemächtigte ſich Meſſinas mit Hilfe der chriſtlichen Bevölkerung der Stadt 1060. Bald darauf kam Robert Guiscard ſeinem Bruder zu Hilfe und beide machten bedeutende Eroberungen, bis endlich im J. 1091 Enna, die letzte ſaraceniſche Beſitzung in Sicilien, eingenommen wurde. Das ſo von den Normannen gegründete Königreich beider Sicilien war alſo von Anfang an ſeit ſeinem Entſtehen durch freiwillige Uebereinkunft zwiſchen ihnen und den Päpſten ein Lehen des römiſchen Stuhls. Zur Wahrung der kirchlichen Intereſſen treffen wir ſchon frühe päpſtliche Legaten (ſ. d. A.) in Sicilien, Gregor d. Gr. z. B. erhob den Biſchof Maximian von Syracus zu dieſer Würde, und ſo betraute auch jetzt Urban II. den Biſchof von Traina mit dieſem Amte. Doch hiemit waren die Sicilianer und beſonders Roger keineswegs zufrieden, und nun beſchloß der Papſt, dem Roger ſelber ein beſonderes Privilegium zu ertheilen, theils um ihm ſo dafür zu danken, daß er die Ungläubigen aus der Inſel vertrieben, alle dortigen Bisthümer dem conſtantinopolitaniſchen Stuhle entzogen und dem römiſchen wieder unterworfen und der Kirche in ihren größten Bedrängniſſen Hilfe geleiſtet, theils um auch für die Zukunft ſeines Schutzes ſicher zu ſein. Im J. 1098 kam Urban mit Roger von Sicilien in Salerno zu einer Unterredung zuſammen, und erließ ſofort eine Bulle, worin das ausgeſprochen ſein ſoll, was man unter monarchia Sicula begreift. Die Hauptſtelle darin lautet: ... sicut verbis promisimus, ita litterarum auctoritate firmamus: Quod omni vitae tuae tempore, vel filii tui Simonis, vel alterius, qui legitimus tui haeres extiterit, nullum in terra potestatis vestrae, praeter voluntatem aut consilium vestrum, Legatum Romanae Ecclesiae statuemus. Quinimo quae per Legatum acturi sumus, per vestram industriam Legati vice, cohiberi volumus ... Si vero celebratur concilium, et tibi mandavero, quatenus episcopos et abbates tuae terrae mihi mittas: quos et quos volueris mittes, alios vero ad servitium Ecclesiarum tuarum retineas ... Eine unumſchränkte geiſtliche Jurisdiction der Könige von Sicilien ſoll hierin ausgeſprochen ſein, Urban erkläre Roger und alle ſeine Nachfolger in der Herrſchaft Siciliens für beſtändige Legaten des hl. Petrus mit all' den Rechten und Befugniſſen, welche auch ſonſt den Legaten zuſtanden, ſo daß der jeweilige Träger der weltlichen Macht in Sicilien auch die höchſte Gerichtsbarkeit in kirchlichen Dingen hätte, gleichſam in kirchlicher wie in politiſcher Hinſicht ein Monarch wäre, daher der Ausdruck: monarchia Sicula. Gegen dieſes beanſpruchte Vorrecht erhob ſich Baronius (ſ. d. A.) in einer langen Abhandlung,

die in dem eilften Bande ſeiner Annalen ſich befindet, in der Antwerper Ausgabe aber vom J. 1647 gar nicht abgedruckt werden durfte. Er ſucht zu zeigen, daß jene Urkunde Urbans, ſelbſt wie ſie gewöhnlich vorkommt, nur dem Roger und ſeinen zwei Söhnen, nicht aber allen ſeinen Nachfolgern ein Privilegium einräume, auch bei Weitem nicht von der vorgeblichen Tragweite; ſodann müht er ſich ab, den Nachweis zu liefern, a) daß die fragliche Bulle in ihrer gewöhnlichen Form gar nicht von Urban herrühre, ſondern etwa von dem ſpätern Afterpapſte (der rechtmäßige war Innocenz II.) Anaclet II., und b) daß ſie ſo, wie ſie von Urban ausgegangen, gar nichts Verfängliches enthalte. Wir können hier nur ſeine Hauptbeweiſe berühren. Ad a) macht er geltend, daß Urban II. ſich bei jeder Gelegenheit als einen eifrigen und unermüdeten Vorkämpfer und Vertreter der kirchlichen Freiheit bewährt habe, wie ihn denn auch eine unter Paſchalis II. zu Rom gehaltene Synode einen acerrimus jurium Ecclesiae vindex, defensor atque propagator nenne; er könne alſo gar nicht der erector aedificatorque monarchiae Siculae ſein. Sodann ſei nach Urban zwiſchen dem römiſchen Stuhle und den Herrſchern Siciliens öfters über gewiſſe Rechte geſtritten worden, ohne daß dieſe ſich auf Urbans Diplom berufen hätten, was doch gewiß geſchehen wäre, wenn darin ein ſo ausgedehntes Privilegium ausgeſprochen geweſen wäre; erſt Carl V. habe es für ſich, zur Beſchönigung ſeiner Schritte, aufgerufen, und das, was unter Ferdinand dem Katholiſchen dafür ausgegeben worden, ſei kein Autographum (Original). Ad b) gibt Baronius an der Hand des Gaufred von Malaterra (Rob. Wiscardi, Calabr. Ducis, et Rogerii, ejus fratris, Calabr. . . . historiae Siculae Lib. III. c. 27. sq. in Carusii biblioth. hist. Regni Siciliae T. I. Panormi 1723. fol.) die Clauſeln an, womit Urban ſein Diplom umgab und es für die kirchliche Freiheit unſchädlich machte. Wenn ſodann geltend gemacht wird, daß in Diplomen, Schenkungsurkunden ꝛc. der ſiciliſchen Könige eine sententia anathematis figurire, was ja deutlich beweiſe, daß dieſe Herrſcher als päpſtliche Legaten gehandelt, ſo zeigt hiegegen Baronius an mehreren Beiſpielen, daß dieß nicht eine sententia excommunicationis ecclesiasticae, ſondern nur formulae imprecatoriae anathematis ſeien. Die von Baronius vorgebrachten Beweiſe ſuchte ſpäter der berühmte Theologe an der Sorbonne, Ludwig Ellies du Pin in ſeiner Schrift: Défense de la Monarchie de Sicile contre les entreprises de la Cour de Rome etc. Lyon 1716. 4. zu paralyſiren, und die Herrſcher Siciliens waren in dem Verlaufe der Zeit ſo wenig geneigt, auf die Sprache Roms zu hören, daß ſie vielmehr ihr Privilegium immer mehr auszudehnen ſuchten und dadurch in vielfachen Streit mit dem römiſchen Stuhle geriethen, vgl. die AA. Clemens XI., Benedict XIII. und XIV. In neuerer Zeit wurden die Verhältniſſe endlich durch ein Concordat geordnet. Der Cardinal Conſalvi und der königliche Staatsminiſter, Ritter Ludwig von Medici hielten deßhalb mehrere Conferenzen und brachten es endlich zu Terracina am 16. Februar 1818 zum Abſchluſſe eines Concordates. Ferdinand I., König beider Sicilien, ſäumte nicht, den Tractat zu ratificiren und ſandte dem Cardinal Conſalvi eine mit Brillanten beſetzte Doſe von 2000 Louisd'or im Werth, Papſt Pius VII. aber kündigte im geheimen Conſiſtorium vom 18. März mit hl. Freude den Cardinälen das Concordat als ein für die Gläubigen jener Provinzen höchſt erſprießliches Werk an (vgl. d. Art. Italien). In Betreff der Appellationen an den hl. Stuhl, die Art. 22 des Concordats freigibt, verordnete aber der König noch nachträglich im April deſſelben Jahrs, daß die in der Bulle Papſt Benedict XIII. (ſ. d. A.) gewährten Privilegien keineswegs aufgehoben ſein ſollen. Abgeſehen davon, ob dieſe Reſtriction des Concordates in praxi beſonders geltend gemacht werde oder nicht, ſo iſt immerhin bekannt, daß die kirchlichen Verhältniſſe und Freiheiten im Königreiche beider Sicilien nicht die erfreulichſten ſind. Vgl. Schröckh, Kirchengeſch. 26. Thl. Artaud, Geſchichte des Papſtes Pius VII. Aus dem Franzöſiſchen. Wien 1838. II. Bdes 2. Thl. Neueſte Geſchichte der Kirche Chriſti. Aus dem Italieniſchen überſetzt ꝛc. Augsburg 1836. Bd. 4. Möller, Geſchichte des Mittelalters.

Müller, Lexicon des Kirchenrechts Bd. I. s. v. Concordat. Peter Giannone, bürgerliche Geschichte des Königreichs Neapel. Th. 2. Baronii annal. ed. Mogunt. 1606. Tom. XI. p. 1097. sq. [Fritz.]

Monarchianer, s. Antitrinitarier.

Monate, hebräische, s. Jahr der Hebräer.

Monate, mohammedanische, s. Hedschra.

Mönche, scytische; s. Hormisdas.

Mönchthum. Begriff und Idee. Unter Mönchthum versteht man alle Erscheinungen und Einrichtungen, welche der christliche Geist aus sich herausgebildet hat, um in einer besondern Gestaltung des christlichen Lebens auf der Grundlage der drei allgemeinen Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams den allgemeinen Zweck des Christenthums und die Bestimmung des Menschen zu erfüllen — vollkommen zu werden. Das Mönchthum kann daher nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, auch nicht als ein Extrem des christlichen Lebens; aber auch nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zur Erreichung der allgemein christlichen Lebensaufgabe, das sich aber als ein besonderes Mittel dazu rechtfertigen muß. — Dieses soll hier durch Betrachtung der Idee des Mönchthums in objectiver und subjectiver Beziehung geschehen. Das Grundgesetz alles christlichen Lebens ist das Gesetz der Liebe, welche alles Gesetzes Erfüllung ist, in Beziehung auf die besondern Verhältnisse des Menschen (zu Gott, zu sich selbst und zu dem Nebenmenschen) sich auch zu besondern Lebensnormen gestaltet. Da nun das Mönchsleben (als concret-individuelle Erscheinung des Mönchthums) dem Allgemeinen (seinem Grundgesetze und Zwecke) nach mit dem Christenthum zusammenfällt, so kann die Beziehung auf Gott keinen besondern Differenzpunct zwischen dem christlichen überhaupt und dem Mönchsleben bilden; wohl aber bieten einen solchen die beiden andern Beziehungen. Denn jene ist eine unmittelbare, für Alle gleich nothwendige; diese aber mittelbare und nicht in besonderer Weise gleich nothwendig zur Erreichung des allgemeinen Zwecks. Nach diesen Beziehungen des Menschen zu sich und andern bestimmen sich die objectiven Grundlagen des Mönchslebens, als die von jeher die Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams galten (s. Gelübde); und nach ihnen bestimmt sich auch, warum gerade nur diese Mittel. Denn im Gehorsam begibt sich der Mensch nur seiner falschen Objectivität; durch die freie Wahl und die Gelübde der Armuth und Keuschheit will sich der Mensch von den Banden losmachen, welche ihn an die Natur, an das Irdische, an die Gesellschaft der Menschen im Allgemeinen ketten, und seinen Blick von Gott wegziehen, um diesem allein ungestörter leben zu können. Denn nur Wenigen ist es verliehen, unter allen jenen irdischen Verhältnissen zu leben und den Blick auch stets auf Gott und die Erreichung der Lebensaufgabe gerichtet zu halten. Daher bietet auch schon die hl. Schrift die Rechtfertigung der freigewählten Armuth (Matth. 19, 21) und der Ehelosigkeit (1 Cor. 7, 32. ff.); (der Unverheirathete sinnt auf das, was des Herrn ist, Heiligkeit im Geiste und Leibe; der Verheirathete auf das, was der Welt ist, wie er dem Weibe gefällt, und ist getheilt.) Ueber den Gehorsam haben wir keine besondere Erklärung der hl. Schrift: wenn sie aber das Band der Gemeinschaft unter den Christen als ein so enges darstellt und Gehorsam nicht bloß gegen Vorgesetzte, sondern auch gegen zurechtweisende und mahnende Brüder lehrt, so kann es ihrem Geiste nicht fremd sein, wenn Einer sich im Leben, um sicherer zu stehen, der Leitung eines Andern hingibt. — Die Idee des Mönchthums subjectiv betrachtet, das Motiv des Mönchslebens ist die Liebe, welche als Princip des göttlichen Lebens im Menschen lebendig geworden, die schon vorhandene Willensgemeinschaft des Erlösten mit Christo, dem Erlöser und Gnadenspender immer inniger zu machen sucht; in dieser Sehnsucht nach höherer Vollkommenheit und Einigung mit Gott eben so unendlich, als das objective Gesetz der Liebe. In dem himmlischen Liebesgefühle will nun der Mensch alles Irdische abstreifen, um Gott allein zu leben und zu dienen — auf der Grundlage der Lehren wahrer Gottesfurcht, der

Reinheit der Seele und eines in Wort und Werk ſich ausprägenden tugendhaften Wandels. Er faſtet, um die Begierden des Leibes zu ertödten und mit dem Erſparten Andern helfen zu können; er müht ſich ab durch der Hände Arbeit für Andere; er achtet ſein Leben für nichts, um einen Andern retten zu können: ſo und auf andere Weiſe iſt die Liebe erfinderiſch, nicht um vor Andern etwas zu gelten, ſondern um ſich zu bethätigen und Aller Heil zu wirken beſtrebt. Von der irdiſchen, ſinnlichen Liebe, welche zwar im Chriſtenthum durch das hl. Sacrament der Ehe geheiligt worden, aber den Menſchen immer zum Erdenhaften zieht, fürchtet der Menſch Befleckung der in ihm lebenden göttlichen Liebe, deſſen kaum zu gedenken, daß der Eintritt in die Ehe wie der Bedürfniſſe ſo auch der Sorgen viele ſchafft. Auch die Geſellſchaft der Welt wird heiliger Liebe zum Anſtoß; der Menſch von ihr ergriffen, zieht ſich in die Einſamkeit in oder außer dem Hauſe zurück. Allein dieſes Streben, ſich abzuſchließen, kann auch leicht ein falſches ſein; leicht wird der Menſch dabei ſelbſtſüchtig und vernachläſſigt die Liebe. Nur wer ganz ſchon in das göttliche Liebeleben eingegangen iſt und feſt darin ſteht, kann vor dieſen Gefahren frei ſein. Immer bleibt doch, wenn auch unmerkbar, das Bedürfniß der geiſtigen Gemeinſchaft im Menſchen; und das Bewußtſein davon hat dem Mönchsleben erſt die Geſtalt gegeben, in der es ſich conſolidirte; die Geſtalt des engern religiöſen Vereines von Gleichgeſinnten und Gleichſtrebenden, um in Gemeinſchaft ein Leben chriſtlicher Vollkommenheit zu führen, indem alle ermuthigend und kräftigend auf einander wirken, Jeder hier auch am Andern ſeine Liebe bethätigen kann. Während der Einzelne in gänzlicher Abſchließung vom ſocialen Leben, in der Einſamkeit, ſeine Subjectivität auf ſich ſelbſt ſtellt, die Freiheit leicht auch, ſo lange der Menſch nicht in Vollkommenheit feſt ſteht, zur ſchlechten Willkür wird, ſo bindet er hier ſie an eine höhere Macht außer ihm und gewinnt ſie erſt hierin wahrhaft. Denn die einzelne Gemeinſchaft (Verein) ſteht ja wieder nicht iſolirt, ſondern wie von ihr aus auf die allgemeine Kirche zurückgewirkt wird (ſei es durch bloßes Beiſpiel, oder nähern Verkehr mit der Welt), ſo muß ſie, wie auf kirchlicher Grundlage ruhend, ſtets im lebendigen Zuſammenhange mit der Kirche bleiben und von ihr die höhere Weihe empfangen. Wenn die Liebe ſubjective Grundlage des Mönchslebens iſt, ſo folgt daraus, daß es bereits eine Entwicklung der ſittlichen Kraft im Einzelnen vorausſetzt, der daſſelbe wählt, und daß dieſe Wahl eine freie ſei. Wo das Mönchthum dieſes nicht beachtete, verſtand es ſich ſelbſt nicht und mußte zum Verfalle kommen. Je ſeltener aber jenes Motiv im Allgemeinen im Menſchen vorausgeſetzt werden darf („nicht Alle faſſen dieſes Wort, ſondern denen es verliehen wird“ Matth. 19, 11), deſto ſtrenger mußte die Prüfung des in einen Mönchsverein Eintretenden ſein. Nichts aber widerſpricht der Idee und Würde des Mönchslebens mehr, als der Zwang zu demſelben. Der Beruf muß auch hier von Gott kommen. Die ältern Synoden ſetzten daher ein beſtimmtes Alter feſt, das der Eintretende haben ſollte (17 J.; ſpäter das 25. J. auf der 3. Synode von Carthago; das 40. nach ſpätern gall. und ſpan. Synoden); zu bald verdunkelte ſich die richtige Anſchauung oder man wagte nicht aus Mißverſtand die Wirklichkeit nach der rechten Anſchauung zu geſtalten. — Verfolgen wir nun die Idee des Mönchthums in ſeiner geſchichtlichen Erſcheinung den allgemeinen Grundzügen nach. Wenn die dem Mönchthum zu Grunde liegende Idee eine allgemein menſchliche iſt, als Liebesſehnen des Menſchen nach immer innigerer Einigung mit Gott durch Abſtreifung von allem Irdiſchen, ſo ſind dem Mönchthume verwandte Anſchauungen und Erſcheinungen außerhalb des Chriſtenthums (z. B. bei den jüdiſchen Naſiräern, bei Therapeuten und Eſſäern, im Neuplatonismus und heidniſchen Religionen) nichts uns Befremdendes; aber erſt im Chriſtenthume iſt die reinſte Auffaſſung und Ausprägung jener Idee vorhanden. Höchſt äußerlich wäre es, wollte man das Mönchthum als Nachahmung ſolcher Erſcheinungen anſehen, oder auch die beſondere Veranlaſſung ſeines Hervortretens aus klimatiſchen Verhältniſſen (Aegyptens) erklären, obgleich nicht beſtritten werden ſoll, daß dieſe wie jene im Einzelnen

eingewirkt haben, wie auch besondere Ansichten oder Verhältnisse einer Zeit das Mönchthum fördern oder hemmen. Die Entstehung des Mönchthums ist aber nur aus der christlichen Anschauung und jenem subjectiven Motive zu erklären. In seiner ersten Gestaltung begegnet uns das Mönchthum in den Asceten (s. d. A.) seit dem zweiten Jahrh., die aber noch in Mitte der Familie und der christlichen Gemeinde blieben. Das christliche Alterthum sah in ihrem Leben die schönste Blüthe des Christenthums! Zur Zeit der decianischen Verfolgung der Christen (249—51) flohen Viele in die Wüste, die ihnen lieb wurde, und blieben da wohnen, auch nach dem Ende der Verfolgung (Paul v. Theben † 340). Um 270 wohnten aber viele Einsiedler noch in der Nähe ihrer Dörfer in Aegypten. Das Leben in der Wüste wählten alsbald Viele, angezogen durch den Ruf und die Weisheit des hl. Antonius (s. d. A.), unter dessen Leitung viele Jünger, in einzelnen Wohnungen, der Betrachtung und dem Gebete lebten. In ähnlicher Weise gründeten Amonius und Macarius d. Aeltere (s. diese Art.) Mönchsgesellschaften auf dem nitrischen Berge und in der scytischen Wüste, welche Gegenden bald die berühmtesten Mönchssitze waren; von der Wüste Gaza (Hilarion s. d. A.) aus verbreitete sich das Mönchthum nach Palästina (Sinaiwüste, Raithu), Syrien, Mesopotamien, Persien, Armenien und Kleinasien (Eustathius von Sebaste s. d. A.). Lebten Anfangs die Mönche in einzelnen Zellen neben einander (Lauren s. d. A.), mehr als Einsiedler (Anachoreten s. d. A.), so vereinigte Pachomius (um 325) solche zuerst in einer gemeinsamen Wohnung (Kloster s. d. A.) auf der Nilinsel Tabenna, gab gemeinsame Regeln (auch für die Frauen, welchen des Antonius Schwester vorgestanden sein soll, geltend) für das gemeinschaftliche Leben (Cönobiten s. d. A.), besonders auf Gehorsam gegen den Abt dringend, der gewöhnlich mehreren Klöstern vorstand. Die Gründer der Klöster gaben überhaupt die im Ganzen milden Regeln; Einsamkeit, Handarbeit, welche in den ägyptischen Klöstern den größten Theil des Tags ausfüllte, Beschränkung der körperlichen Bedürfnisse, geistliche Uebungen waren das Eigenthümliche des Mönchslebens. Das Cönobitenleben erhielt bald den Vorzug vor dem Anachoretenleben; allein dieses bestand doch immer neben jenem fort — so, daß Einzelne als Asceten in den Städten fortlebten, während Andere enge Zellen (Recluſen), Gräber (Memoriten) zur Wohnstätte wählten, Andere gar keine solche hatten, Andere auf Säulen wohnten (Styliten bis in's 12. Jahrh.; Symeon Stylites seit 420), von Manchen bedenklich angesehen, von der Mehrzahl angestaunt. Andere verließen auch die Klöster wieder, um in der Einsamkeit zu leben. Bedeutend war die Anzahl dieser Mönche; unter des Pachomius Aufsicht z. B. standen 7000; in Nitrien waren nach Sozom. 6. 31—50 Klöster. Kaiser Valens gab Gesetze gegen das übermäßige Zuströmen zu den Klöstern; sie waren unmächtig gegen den Geist der Zeit und seine Nachfolger gaben bisweilen Gesetze, welche selbst den Mißbrauch förderten. Denn wenn Viele von dem Verderbnisse der Welt, das auch schon in die Kirche eingerissen war, in das Kloster getrieben wurden, Andere ein wahres heiliges Bußleben führten, so suchten auch gar Manche drückender Bande los zu werden und ein bequemes Leben. Groß mußte immer nach den Schilderungen aus damaliger Zeit der Eindruck dieser Lebensweise sein, so daß viele Heiden zu den Mönchen kamen, ihren Segen verlangten und bekehrt wurden; besonders seit Basilius v. Cäsarea (s. d. A.) in der Nähe dieser Stadt ein Kloster eingerichtet hatte und die Klöster in der Nähe von Städten immer häufiger wurden. (Seit 5. Jahrh. in größeren Städten auch stark besetzte Klöster.) Aber die Macht und Ehre erregte auch Hochmuth, der bisweilen die bürgerliche Gesetzgebung wenig achtete; unter der Larve der Frömmigkeit barg sich nicht selten Faulheit und Schlechtigkeit, während Andere durch übertriebene Asceſe zur Verzweiflung, zum Selbstmorde, zum wüstern Leben, Wahnsinne getrieben wurden (vgl. auch die Art. Sarabaiten, Rhemoboten). Wilder Fanatismus lebte auf unter ihnen, der sich oft gegen das Heidenthum richtete, aber auch zu Parteikämpfen sich gebrauchen ließ und die kirchlich dogmatischen Streitigkeiten im

fünften und ſechsten Jahrh. wurden durch ihr Einmiſchen um ſo heftiger (ſ. die Art. Dioscur und Monophyſiten). Die Contemplation verirrte ſich auch im überſchwenglichen Gefühle, artete in ein Spiel mit anthropomorphiſtiſchen Bildern, bisweilen in Abirrung von der Kirchenlehre aus (Audianer, Meſſalianer, Euſtachius von Sebaſte ſ. dieſe Art.). Aber dieſe Ausartungen fanden auch ſchon zu ihrer Zeit beredte Tadler, z. B. Nilus, das Mönchthum auch Gegner überhaupt, wie an Jovinian (ſ. d. A.). Der Rücktritt vom Mönchsleben galt als Glaubens- und Willensſchwäche, war aber in den früheren Jahrhunderten noch geſtattet (doch mit Uebernahme einer öffentlichen Buße); vgl. Concil. Chalced. c. 16. — Während im Morgenlande das Mönchthum ſeinem Verfalle bereits entgegenging, lebte es herrlich im Abendlande auf, wo es durch Athanaſius (ſ. d. A.) bekannt wurde und Anfangs nur getheilten Beifall fand; aber es fand mächtige Schutzredner an Ambroſius (ſ. d. A.), der bei Mailand ein Kloſter gründete, an Euſebius von Vercelli und Auguſtinus (ſ. dieſe Art.), dem die Donatiſten die Einführung von Klöſtern vorwarfen, Hieronymus u. A. Alsbald wurden die Klöſter häufiger im Abendlande, in Italien, Gallien (Tours, Lerins), England und Africa, Teutſchland und Spanien. Manche verließen ihre Heimath und wanderten über's Meer nach Aegypten, um hier das heilige Leben der Mönche kennen zu lernen und dieſes nachzuahmen (Caſſianus ſ. d. A.). Manche lebten auch außerhalb des Kloſters als Asceten; Auguſtin geißelt aber ſchon beredt die Heuchelei und andere Laſter herumziehender Mönche (ſ. d. Art. Gyrovagi). Die Lebensweiſe der abendländiſchen Mönche war weniger ſtreng, als die der morgenländiſchen; ihre Hauptbeſchäftigung Betrachtung; Caſſian und Auguſtin empfahlen aber Handarbeit. In beiden Gegenden waren die Mönche Laien, meiſt nur der Abt Presbyter; die Klöſter abhängig vom Biſchofe. (Exemptionen ſeit 6. Jahrh. in Africa; ſ. 7. Jahrh. in Gallien und im Morgenlande). Frühzeitig nahm man auch Mönche zu Clerikern; das Mönchthum galt ſchon Ende des vierten Jahrh. als Pflanzſchule des Clerus und blieb dieſes ſtets beſonders im Morgenlande. — Den größten Aufſchwung erhielt aber im Abendlande das Mönchthum durch Benedict von Nurſia (6. Jahrh.), deſſen Regel (529), milde und verſtändig das Leben der Mönche regelnd ſich raſch durch Italien und Gallien verbreitete und allmählig alle älteren Regeln, wie z. B. die des Caſſian, des Cäſarius von Arles, des Columban verdrängte; unter den Klöſtern entſtand ein engerer Verein durch die gleichen Regeln, der erſte Mönchsorden (ſ. Benedict von Nurſia, und Benedictinerorden). Ausdrücklich wurden die Mönche durch die Regel und Gelübde verpflichtet, das Kloſter nie zu verlaſſen; das Kloſter Verlaſſende wurden mit Gewalt zurückgebracht; Ehen von Mönchen für ungültig erklärt. Dem Vorgange Caſſiodors (ſ. d. A.) nachfolgend, führte man auch frühe gelehrte Beſchäftigung in den Klöſtern ein und rühmend gedenkt die Nachwelt deſſen, was ſie und andere (im 7. u. 8. Jahrh. die engliſchen und iriſchen Klöſter beſonders) für Erhaltung und Pflege der Wiſſenſchaft thaten. (Das Kloſter des hl. Andreas in Rom, von Gregor M. gegründet!). Um ſich gegenſeitig zu unterſtützen durch ihre Arbeiten, wurden im Morgen- und Abendlande (beſonders in Spanien) Mönchs- und Nonnenklöſter verbunden; Juſtinian aber gebot, dieſe zu trennen. Im Abendlande waren die Nonnen (zu Gregors d. G. Zeit 3000 in Rom) möglichſt abgeſchloſſen (vgl. Syn. v. Orleans 549), daher erhielten ſie auch ſeit dem ſechsten Jahrh. eigene Kirchen. — Hatte ſich das Mönchthum bei den Germanen eines raſchen Aufblühens zu erfreuen, gewannen die Mönche durch ihr ſtreng asceтiſches Leben und ihr eifriges Wirken die Liebe und Verehrung des Volks und der Fürſten, Anſehen und bedeutende Reichthümer, ſo waren die Klöſter auch bei der damaligen Lage bedeutenden Schwankungen ausgeſetzt. Im fränkiſchen Reiche befanden ſich dieſe bei den verheerenden Einfällen der Saracenen und dem rückſichtsloſen Schalten Carl Martells in völliger Auflöſung. Eifrig arbeiteten die Könige Carlmann, Pipin, Carl d. Gr. und Ludwig d. Fr. und unter ihrem Schutze der große Bonifacius u. A. an

Heilung der Uebel, an Herſtellung der Zucht unter Clerus und Mönchen in Frankreich und Teutſchland. Um dieſe Zeit geſtaltete ſich auch das Verhältniß zwiſchen Clerus und Mönchen etwas anders, wozu vor Allem wohl die Sendboten des Chriſtenthums aus England, welche Mönche waren, beitrugen. Cleriker und Mönche fallen ziemlich zuſammen, der Unterſchied wird darin gefunden, daß jene Fleiſch eſſen, leinene Wäſche tragen und Eigenthum beſitzen dürfen (Synode von Aachen 816). Den Uebergang vermittelt Chrodegangs, des Biſchofs von Metz Verpflichtung ſeiner Cleriker zum gemeinſamen canoniſchen Leben (nach dem Vorgange des Euſeb. v. Vercelli u. Auguſtins), das auf der genannten Synode zum Geſetze für den Clerus überhaupt erhoben wurde. Alle Asceten ſollten entweder klöſterlich oder nach canoniſcher Vorſchrift leben; beſonders ungerne ſah man ascetiſche Frauenvereine ohne feſte Regel; daher galt jene Verordnung auch für ſie. (Canoniſſen; Entſtehen der Collegiatſtifte). Wie man ſeit dem ſiebenten Jahrh. die Mönche immer mehr zu den Clerikern rechnete, ſo nahmen auch ſpäter, beſonders im Verlaufe des neunten Jahrh. die Cleriker immer mehr in den Klöſtern zu; am liebſten ſahen die Klöſter auch einen Biſchof in ihrer Mitte, der die biſchöflichen Acte ſpenden konnte, obgleich dieſe bis zum zehnten Jahrh. dem Ortsbiſchofe ſtrenge reſervirt wurden. Schon damals beichtete das Volk lieber bei den Mönchen und wir finden Demonſtrationen des Weltclerus gegen Eingriffe jener in die pfarramtliche Wirkſamkeit, die zwar die Thätigkeit der Mönche beſchränken, aber die Liebe des Volks ihnen nicht entziehen konnten. Uebrigens konnten bei allem Eifer der Fürſten und Synoden nicht alle Mißſtände gehoben werden und dem Mißbrauche, daß man Kinder dem Kloſterleben beſtimmte, ohne daß es dieſen ſpäter freiſtand, auszutreten, trat nicht einmal Kaiſer Carl entgegen. Wurde ja nicht einmal der Canon einer römiſchen Synode (827) durchgeführt, daß kein Laie mehr zum Abte gewählt werden ſollte. Aber der Herr erweckte ſeiner Kirche ſtets Männer, welche eifrig die Uebelſtände abzuſtellen bemüht waren, wenn man auch nicht die Krankheit bis in ihre Wurzeln verfolgte. Ein ſolcher war Benedict von Aniane (ſ. d. A.), deſſen ergänzende Erklärung der Regel Benedicts v. Nurſia ſpäter dieſer an Anſehen gleichgeſtellt wurde; er ſtarb (821) mit dem Ruhme, Wiederherſteller der klöſterlichen Zucht zu ſein, als Oberhaupt von 12 Abteien. Freilich fand er auch vielen Widerſtand; Viele wählten lieber die canoniſche Regel, ihren Stand aufgebend. Zudem dauerten Commendatoräbte fort (ſ. d. Art. Abt); und was nützten dabei die Reichthümer, Immunitäten, die Verleihung der Reichsſtandſchaft an die Aebte? Zudem in einer ſo wirrungsvollen Zeit, wie das neunte Jahrh. für Frankreich, Teutſchland und Italien war! Es befremdet daher die trübe Schilderung, welche die Synode von Trosly (909) macht, wenig; und wußte ſie kein Heilmittel, ſo war doch der Mann ſchon geboren, von dem neuerdings der ſittliche Eifer in den Klöſtern geweckt wurde: Berno, der 910 die Leitung des Kloſters Clugny (ſ. d. A.), das bei ſeiner Gründung gleich unmittelbar unter den Papſt geſtellt wurde, durch ſeine hl. Vorſteher (Berno, Odo, Majolus, Odilo) und der muſterhaften Disciplin wegen weithin berühmt wurde und Filiale in Italien, Spanien und Polen hatte (Congregation von Clugny unter dem gemeinſamen Abte von Clugny). Angeregt durch ſie, oder auch Schüler derſelben reformirten andere eifrige Männer die Klöſter im nördlichen Frankreich, in Flandern und Lothringen ꝛc. Der Eifer und die Frömmigkeit in den reformirten Klöſtern hob auch das Mönchthum wieder in der öffentlichen Meinung, ſo daß ſeit Ende des zehnten Jahrh. viele zerrüttete Abteien wieder hergeſtellt, neue errichtet, nicht leicht mehr einem reformirten Kloſter ein Laienabt vorgeſetzt wurde. Außer der Exemtion von der biſchöflichen Gerichtsbarkeit erhielt die Congregation von Clugny auch freie Wahl der Aebte und des Biſchofs, der eine Ordination vornehmen ſollte (995), während frühere Privilegien außer freier Abtswahl nur noch freie Dispoſition über zeitliche Güter (gegen manche Bedrückung der Biſchöfe) betrafen. — In Teutſchland ließ ſich Hanno, Erzbiſchof von Cöln (ſ. Anno II.) die Reform der Klöſter ſehr angelegen ſein, nach-

dem viele Versuche gescheitert waren; und 1069 wurde nach dem Muster von Clugny die Congregation von Hirsau (s. d. A.) gegründet, von wo nach Tritheim die Reform von mehr als 100 Klöstern ausging. In Italien erneuerte sich unter dem sittlichen Verderbniß der Zeit das alte Anachoretenleben durch den mächtigen Bußprediger Romuald, den Stifter der Congregation von Camaldoli (1023), und den hl. Gualbert, Stifter der Congregation von Vallombrosa (1036). In England, von wo früher so tüchtige Glaubensboten ausgingen, konnte man erst, nachdem die politischen Verhältnisse geordneter waren (11. J.), an eine Ordnung der kirchlichen Verhältnisse denken. Vor allen andern strahlte aber im zehnten und eilften Jahrh. Clugny (s. d. A.) als Grundpfeiler des kirchlichen Lebens, und bei so manchen Schattenseiten bietet doch gerade das Klosterleben in dieser Zeit die glänzendsten Lichtseiten. Die Mönche lebten wohl oft nicht in der Einsamkeit, wenn auch die Klöster in den einsamsten Gegenden waren; aber sie waren eine Leuchte für die ganze Welt und kaum möchte es ein Verhältniß geben, das nicht in Beziehung mit dem Mönchthume in dieser Zeit gestanden wäre. Nach allen Orten, auf alle Verhältnisse wirkten die Mönche; sie brachten den Heiden das Licht des Evangeliums, den Christen den Frieden, förderten Gewerbe, Künste und Wissenschaften, die Klöster standen Jedem offen, der geistige oder leibliche Hilfe suchte. (Oblaten, Laienbrüder, fratres conscripti). Die Privilegien wurden auch immer zahlreicher, die Exemtionen häufiger; aber die Folgen davon nicht immer gut. Ansehen und Reichthümer luden zu sinnlichen Genüssen und diese führten zum Fall. Auch Clugny traf dieses Loos unter dem lasterhaften Abte Pontius; Petrus der Ehrwürdige (1122—46) stellte die Zucht und das Ansehen wieder her; die Congregation wurde aber bald von andern lebensvollern Orden überflügelt. Im Gegensatze zu ihr wurde der Cistercienserorden (1098) gegründet, der von Vielen seiner apostolischen Einfalt wegen freudig begrüßt, durch den hl. Bernhard (s. d. A.) so berühmt wurde, daß er in allen Ländern Europas verbreitet wurde. Allein bald nach Bernhards Tode (1153) riß auch in ihm das Streben nach Reichthümern und Unabhängigkeit ein. Auch sonst that sich der durch Gregor VII. erweckte kirchliche Geist und sittliche Eifer in vielfachen Bestrebungen kund, in den Klöstern strenge Zucht einzuführen. Die Orden von Grammont (1073—83), der an ascetischer Strenge alle andern übertreffende Orden der Carthäuser (s. d. A.), welche auch am längsten ihrem ursprünglichen Geiste treu blieben (1084), der Carmeliterorden (1116, im 13ten Jahrh. in Europa), der Prämonstratenserorden (1120) zeugen lebendig davon. Die Orden der Antoniter (1095) und Hospitaliter (Kreuzherren 1078) machten sich zur besondern Aufgabe die Pflege der an pestartigen Krankheiten (Aussatz, das sog. hl. oder Antoniusfeuer) Leidenden, wie sich auch andere Vereine von Geistlichen und Laien für den Krankendienst in Leprosenhäusern bildeten. Der Orden von Fontevraud (1094) setzte sich zum besondern Zweck die Besserung unzüchtiger Frauen; der der Trinitarier (Matthurianer 1198—1218) die Befreiung christlicher Gefangenen aus der Hand der Ungläubigen. Die Liebe zum Nächsten in Verbindung mit der kriegerischen Richtung der Zeit rief die geistlichen Ritterorden in's Leben, die aber bei ihrem Zwecke leichter der Verweltlichung verfielen (d. Humiliaten!). Da die Vermehrung der Orden das Mönchsleben nicht zu fördern schien, auch manche bedenkliche Folgen hatte, beschloß die Lateransynode von 1215, welche auch geneigt schien, den Uebergriffen von Aebten in die bischöfliche Authorität entgegenzutreten, es solle hinfort kein neuer Orden (religio) eingeführt werden. Allein wer sollte dem Wirken des göttlichen Geistes Schranken setzen und hemmen, was die Zeit forderte? So sah auch die Welt in kurzer Zeit zwei Orden hervortreten, den der Franciscaner und den der Dominicaner (s. diese Art.), welche durch ein streng ascetisches Leben sich auszeichneten und durch allseitiges seelsorgliches Wirken, was die Unfähigkeit oder Trägheit des Weltclerus unterließ, ergänzten. Dieser blickte mit Neid auf die Bettelmönche; die Bischöfe sahen sich in manchen Rechten verletzt. Aber die Liebe und Verehrung ward

ihnen bald allgemein zu Theil; die Päpste verliehen ihnen bedeutende Privilegien. Seit 1235 nahmen sie auch Lehrstühle auf Universitäten ein, obgleich es die Weltgeistlichen nicht gerne sahen und eine Spannung zwischen beiden (Sorbonne!) blieb. Dazu kam auch Eifersucht zwischen Dominicanern und Franciscanern, durch manche Lehrunterschiede gefördert und erst allmählig sich ausgleichend, indem sich die Thätigkeit der Dominicaner mehr gegen die Häretiker und auf die höheren Stände wandte, die der Franciscaner fast ausschließend auf das niedere Volk. — Ordenshochmuth und Lust an Reichthümern — Beides dem Geiste der Stifter fremd — schlichen in beiden Bettelorden frühzeitig ein und gaben manchen Grund zu Klagen. Der Grundirrthum zeigt sich vielfach in der Geschichte des Mönchthums, daß Viele sich an einen Mann anschlossen, der voll göttlicher Begeisterung und Liebe war, um nach dessen Regel zu leben, ohne dessen Geist zu besitzen. Dieses erklärt ebensowohl die Spaltungen im Franciscanerorden, die bis in's 15te Jahrhundert (Concil von Constanz) dauern (Elias von Cortona, Antonius von Padua, Joh. von Oliva, Fraticellen, Cölestinereremiten u. a.), als das oft frühzeitige Abweichen eines Ordens von seinem ursprünglichen Geiste. Allein, während in den älteren Orden die ursprüngliche Begeisterung geschwunden war und die ärgsten Klagen über das zügellose ausschweifende Leben laut wurden, wurde der Einfluß der Bettelorden immer größer (gleich im Anfange Tertiarier!); länger erhielt sich die strenge Zucht; die (scholastische) Philosophie und Theologie wurde von ihnen am eifrigsten getrieben. Das Concil von Constanz versöhnte die gespaltenen Franciscaner; die strengere Partei (Brüder der regulären Observanz) erhielten der Richtung des Concils gemäß sogar manche Begünstigung vor der mildern (conventualen). Sonst wirkte jenes Concil nur anregend; eifriger betrieb das Basler Concil und Nicolaus v. Cusa als päpstlicher Legat (1450—51) eine Reform der Klöster. (Reform der regulirten Chorherren durch das Windsheimer Generalcapitel, der Benedictiner in Teutschland und Frankreich vom Kloster Bursfeld (s. d. A.) aus.) Am meisten Anstoß erregte der auf dem Constanzer Concil von einem Cistercienser gerechtfertigte Eigenbesitz der Mönche, die Quelle der Unabhängigkeit und Zügellosigkeit. Vielfach nichtige oder lächerliche Vorwände brauchte man, um eine Reform abzuwehren; hartnäckiger Widerstand mußte bisweilen durch Gewaltmittel gebrochen werden. Da aber in so reformirten Klöstern die Reform nur von geringem Bestande sein konnte, so traten die reformirten in besondern Congregationen zusammen; wie z. B. die Bursfelder 6, zu der 1506 — 75 Klöster, 1630 — 142 Mannsklöster gehörten. Auch in den Bettelorden wurden Reformen vorgenommen, welche öfter auf dieselben Schwierigkeiten stießen. Sonst übten sie aber noch die bedeutendste Wirksamkeit, und stellten die Untüchtigkeit des Weltclerus da, wo sie vorkam, bloß und kamen daher nicht selten mit ihm in Conflict. Die Päpste konnten dagegen nicht einschreiten, und hatten zudem an jenen im Allgemeinen die treuesten Anhänger und ertheilten ihnen daher auch von Zeit zu Zeit neue Privilegien. Die eifrigsten Gegner waren aber immer die Pariser Sorbonne und die französischen Parlamente; bittere Feinde häufig die der freieren Richtung in der Wissenschaft huldigenden Humanisten, welche sich für manche Verketzerung durch jene hart rächten. — Von geringem Einflusse waren die im Verlaufe des 14ten Jahrh. neu gegründeten Orden der Olivetaner, Jesuaten und Hieronymiten; von größerem der im 13ten Jahrh. gegründete der Serviten (der sich auch mit den Augustinereremiten und Carmelitern als Bettelorden constituirte); der Brigittenorden (1363) für das nördliche Europa. Weithin aber verbreitete sich der Orden der Minimen (seit 1457), die sich durch ernstes sittliches Leben auszeichneten. Als eine Form des Mönchthums sind auch die freieren Vereine der Begharden und Beguinen (s. d. A.) anzusehen; vollkommner finden wir aber diesen Gedanken ausgeführt durch die Brüder des gemeinsamen Lebens (s. Clerici et fratres vitae communis), welche selbst auf eine neue Gestaltung des Mönchthums hinzudeuten schienen und höchst einflußreich auf ihre Zeit waren. — Bei den Griechen erhielt

ſich das Mönchthum in ſeinen verſchiedenen Formen, des Cönobitenlebens, für welches die Regel des hl. Baſilius allgemeine Norm wurde, wie des Anachoretenlebens und hier auch in manchen abenteuerlichen Formen (ſ. Eustathii opp. ed. Tafel, p. 189). War auch Rohheit und Scheinheiligkeit unter ihnen herrſchend (die Heſichaſten!), ſo gingen doch aus ihnen auch die wenigen tüchtigen Männer hervor, welche die griechiſche Kirche im Verlaufe ihrer weitern Entwicklung noch aufzuweiſen hat; ſie waren und ſind oft noch der Mittelpunct des kirchlichen Lebens in der geringen Bildung, welche man noch im Morgenlande antrifft. Im Allgemeinen hängt aber die Geſchichte des griechiſchen Mönchthums mit der der griechiſchen Kirche innig zuſammen und das Mönchthum theilte das Loos dieſer (ſ. d. Art. Griechiſche Kirche). — Nach dem oben Erwähnten werden wir ſchließen dürfen, daß zur Zeit, als der Sturmwind der durch Luther begonnenen Reformation über Europa hinzog, auch viele Klöſter verfallen, die Zucht in ihnen erſchlafft war. Aber nur wenige waren doch ſo gefallen (vgl. Orden v. Fontevraud, Humiliaten), daß ſie ſich nicht mehr erheben konnten. Dieſer Verfall war auch wohl nicht der Hauptgrund, daß mit wenigen Ausnahmen, wo der Proteſtantismus herrſchend wurde, die Klöſter ſich leerten. Das ganze Mönchthum war nach der Anſchauungsweiſe der Proteſtanten eine ganz unchriſtliche Erſcheinung. Während aber in Europa durch ſie die Mönche vertrieben wurden, wenn ſie nicht übertraten, was häufig geſchah, wendeten ſich deren Blicke über Europa hinweg, und die Verfolgung ward zum Segen vieler Heiden, denn ſeit der Zeit nahm das Miſſionsweſen den herrlichſten Aufſchwung (ſ. d. A.). Aber der Sturmwind diente auch in Europa zur Reinigung; viele ernſte und heilige Männer nahmen ernſte Reformen vor; die Kirche (Concil v. Trient) half maßgebend oder ermahnend, (man denke z. B. an J. Bapt. de Conceptione; Jean de la Barrière; Gonzalez; Jean Didier de la Cour; die Mauriner; Anton Le Quien, Thereſia von Cepeda, Joh. v. Kreuz; Thomas v. Jeſus; Petrus v. Alcantara; die Capuciner). So Herrliches wir da ſehen, ſo zeigt ſich in eben ſo ſchönem Lichte die innere Kraft des chriſtlichen Geiſtes in den neuen Orden, welche beſonders in Italien und Frankreich auftraten, und die ſittliche Erziehung des Volkes und Sorge auch für deſſen leibliches Wohl ſich beſonders angelegen ſein ließen. Es war die Form dieſer Orden eine neue, inſofern nicht ſowohl Mönche, als Weltgeiſtliche ſich außer genauer Erfüllung ihrer Standespflichten zu einem beſondern Zwecke vereinigten. Vor allen andern ſind die Jeſuiten (ſ. d. A.) zu erwähnen, welche ſchnell ſich ausbreiteten und überall der negativen Reformation im poſitiven Sinne eifrigſt entgegenwirkten, ſo daß man von ihnen oft mit mehr Recht, als von den Franciscanern und Dominicanern ſagen konnte: man ſah die Erde verjüngt; dann die Theatiner, welche ſo viel zur Sittenverbeſſerung des Clerus wirkten; die Barnabiten, die regulirten Cleriker von St. Majol (Somasker), und andere Congregationen für den Krankendienſt, die barmherzigen Brüder, die Piariſten, die Oratorianer und die Congregationen der Miſſionspriester; (die Redemptoriſten ſeit 1732 als ein Zweig dieſer); die Trappiſten. Im weiblichen Geſchlecht zeigte ſich gleich reger Eifer, beſonders in Frankreich; ich will aber nur die Urſulinerinnen, Saleſianerinnen und barmherzigen Schweſtern nennen, im Uebrigen auf Henrion's Geſchichte des Mönchthums, überſetzt von Fehr, verweiſen. Wie ſegensreich und wohlthätig alle dieſe Orden wirkten in allen Verhältniſſen des menſchlichen Lebens, das haben Tauſende erfahren; ich muß es mir verſagen, hier näher darauf einzugehen. Leider hat die Geſchichte oft nur einſeitig die Schattenſeiten hervorgehoben, da doch der Schatten nur deſto ſtärker erſcheint, je heller das Licht iſt. — Seit dem 18ten Jahrh. wurde der Zeitgeiſt dem Mönchthume immer abholder; die Frivolität, die Aufklärung und der Unglaube mußten auch von Natur aus deſſen geſchworne Feinde ſein. Andere fanden, daß die Zahl der Bevölkerung darunter litte. Die Jeſuiten fielen zuerſt als ein Opfer vielfacher Cabalen (ſ. Jeſuiten und Clemens XIV.); nach Aufhebung dieſes folgte die Aufhebung vieler anderer Klöſter in Oeſtreich, Bayern, Frankreich

und anderswo (in Portugal 1834, Spanien 1835); allein nach den Revolutionsstürmen folgte auch eine dem Mönchthume günstigere Zeit, der Jesuitenorden ward wieder hergestellt, und viele andere Klöster und fromme Genossenschaften erstanden wieder oder wurden neugebildet (Bayern!), während hinwiederum auch an manchen Orten der kirchenfeindliche Geist gegen die Klöster und Mönche eiferte (wie in der Schweiz, Aargau, und in Frankreich gegen die Jesuiten). Dieser zeigte sich auch wieder sehr eifrig (besonders gegen die Jesuiten) in den Stürmen der Revolution des J. 1848. Inzwischen sind doch auch die Verfolgten zum Theil wieder in ihre Klöster zurückgekehrt, oder haben anderwärts Zugang und Wirksamkeit gefunden, wo ihnen beides früher verwehrt war; und wenn auch der irreligiöse und destructive Geist der Zeit im Allgemeinen fortwährend gegen sie ist, so gibt sich doch auch bereits wieder ein mächtiger Zug unter den Völkern, in Folge herber Erfahrung, zur Religion zu erkennen, und es steht zu erwarten, daß wenn die Kirche zu größerer Selbstständigkeit kommt, nicht nur das wahre christliche Leben, sondern auch das Mönchthum einen neuen Aufschwung nehmen werde. (Siehe die Schriften von Holstenius, Helyot, Biedenfeld, Henrion; über die ältere Zeit die Abhandlung von Möhler in seinen gesammelten Schriften, und verschied. Monographien.) [Ochs.]

Mondcyclus, s. Cyclus.

Mongolen, s. Johannes de Monte Corvino, Johannes Presbyter, und Lamaismus.

Mongus, Petrus (nicht zu verwechseln mit Petrus dem Gerber, monophysitischen Patriarchen von Antiochien, der zu dem Trisagion den Zusatz „der du für uns gekreuzigt worden bist" im monophysitischen Sinne machte und gleichzeitig mit Petrus Mongus lebte), eines der Häupter der monophysitischen Partei zu Alexandrien, nahm schon unter seinem Vorgänger im Alexandrinischen Patriarchate, dem rasenden Timotheus Aelurus († 477), als Archidiacon dieses Ungeheuers an allen Verbrechen desselben gegen die Katholischen Theil. Nach dem Tode des Aelurus wählte die monophysitische Partei in Alexandrien den Petrus Mongus (Stammler) zu seinem Nachfolger, was der Kaiser Zeno als eine Empörung betrachtete und daher das Todesurtheil über Petrus aussprach, dem sich dieser durch die Flucht entzog. Da indeß der wiedereingesetzte kath. Patriarch von Alexandrien, Timotheus Salophaciolus, bald starb, so wählte zwar die kath. Partei den Johannes Talaja zu seinem Nachfolger, allein diesem setzte die bei weitem zahlreichere Partei der Monophysiten wieder den Petrus Mongus entgegen. Anfangs war der Kaiser entschlossen, nur die Wahl des Johannes Talaja zu genehmigen, allein der Patriarch Acacius von Constantinopel, bei dem es Talaja versäumt hatte, sich gebührend zu empfehlen, wußte den Kaiser gegen ihn einzunehmen und für Mongus zu stimmen und diese Umstände benützte nun Mongus auf das beste. Er ging nach Constantinopel und schlug das Henoticon (s. d. A.) bei Acacius vor, der in diesen Plan einging und den Kaiser günstig dafür stimmte. So erschien das Henoticon; Talaja ward von Alexandrien vertrieben und diese Hauptkirche den unwürdigen Händen des Petrus Mongus anvertraut, der natürlich das Henoticon annahm, aber sogleich auch weit darüber hinausging, indem er die Beschlüsse der Synode von Chalcedon (s. d. A.) verdammte und die Gebeine der kath. Alex. Patriarchen Proterius und Salophaciolus entweihen ließ. Nach diesen und ähnlichen Freveln wurde er zu wiederholten Malen vom Römischen Stuhl anathematisirt. Kurz bevor er starb, sendete er einen Brief an den neuen Patriarchen Fravitas von Constantinopel ab, worin er abermals das Concil von Chalcedon verdammte. Er beschloß sein schuldbeflecktes Leben im Jahr 490. S. Tillemont, Memoires, t. X. [Schrödl.]

Monica, die heilige, s. Augustinus.

Monita secreta, s. Jesuiten (Bd. V. S. 563).

Monogamie, ſ. Ehe.

Monogramm Chriſti. Unter Monogramm überhaupt verſteht man einen verſchlungenen Namenszug, einen Schriftzug, womit der Name, Titel u. ſ. w. einer Perſon oder Sache ausgedrückt wird. Das Monogramm Chriſti beſteht nun in dieſer Figur ☧, iſt alſo aus den zwei griechiſchen Anfangsbuchſtaben ſeines Namens, X und P (Chi und Rho) gebildet und ſollte deßhalb eigentlich Digramma genannt werden. Dieſes Monogramm, womit Steine, leere Grabmäler, Gräber, Gemälde, Münzen, Edelſteine, Leuchter, Siegel, Ringe, biſchöfliche Papiere und andere Schriften, ſelbſt Halsbinden der Sclaven ꝛc. geziert wurden, findet ſich ſchon frühe bei den Chriſten, ſo z. B. auf einem Steine des Papſtes Cajus (ſ. d. A.) nach Severanus Lib. III. c. 23; auf der Grabſchrift des Marius Tribunus, der als Martyrer unter dem Kaiſer Antoninus Pius geſtorben iſt, vergl. Boldettus, Tom. II. lib. II. c. 3. Ganz dieſelbe Zuſammenziehung der zwei Buchſtaben X und P kommt auch ſchon auf einigen wenigen heidniſchen Denkmälern und Münzen aus der Zeit vor Chriſtus vor, und es hat deßhalb die Behauptung, daß die Chriſten dieſes Zeichen von den Heiden herübergenommen, Vieles für ſich, nur verbanden ſie damit eine ganz andere Bedeutung. So wenig nämlich die Gelehrten und Alterthumsforſcher in ihren Anſichten über das fragliche Monogramm bei den Heiden einig ſind, eine ſo ausgemachte Sache iſt es, daß die Chriſten damit das Wort *ΧΡιστος* oder *ΧΡιστιανος* ausdrückten. Schon aus dem Geſagten dürfte einleuchten, wie irrig die Behauptung derer iſt, welche Conſtantin den Großen (ſ. d. A.) für den Urheber unſeres Monogramms ausgeben. Dieſe berufen ſich zwar auf das Zeugniß des Euſebius (de vita Constant. Lib. I. c. 31) und Lactantius (de mortib. Persecutor. c. 44); allein ſieht man die allegirten Stellen näher an, ſo findet man dieſe Authorſchaft nicht ausgedrückt. Dazu kommt, daß das Conſtantiniſche ☨ von dem Lapidarmonogramm (☧) verſchieden iſt. Gar häufig, namentlich auf Grabſteinen kommt ſtatt des letztern Monogramms einfach P vor, aber auch in der Bedeutung von Chriſtus oder Chriſtianus, z. B. RUFINA IN DEO P d. i. in Deo Christo, oder: Porcilla P in pace d. h. Porcilla Christiana in pace. Oefters ſetzten die Chriſten zu dem Monogramm noch den erſten und letzten Buchſtaben des griechiſchen Alphabeths, *A* und *Ω*, womit ſie an der Hand der Offenbarung Johannes ausdrücken wollten, Chriſtus ſei der Anfang und das Ende aller Dinge. Zurückzuweiſen iſt nur noch die Meinung derjenigen, welche geglaubt haben, die Alten hätten dieß Monogramm bloß auf die Gräber der Martyrer geſetzt, cfr. Boldettus Tom. II. lib. II. c. 3. — So wie die Chriſten faſt ſeit Entſtehung der Kirche den Namen „Chriſtus“ durch einige ſymboliſche Zeichen gewöhnlich ausgedrückt haben; ſo haben ſie es auch mit dem göttlichen Namen des Erlöſers „Jeſus“ gehalten. Ein oder mehrere Buchſtaben des Wortes *Ιησους* ſtanden ſtatt des ganzen Namens, und man findet deßhalb auf Grabſchriften ꝛc. Abbreviaturen wie **IH̄** oder **IH̄Y** und **IH̄S.** Daß letztere auch geleſen wird als: Jeſus Heiland Seligmacher, iſt bekannt. Nicht ſelten mußte bei den Chriſten auch ein myſtiſches Wort oder eine myſtiſche Figur das Monogramm Chriſti erſetzen. So ſetzten unſere Voreltern den Namen *Ιχθυς* (Fiſch) auf Grabſchriften, Muſivwerken, Gemälden, Ringen, Trinkgläſern, Schüſſeln und Siegeln bei, und dachten dabei an *Ιησους Χριστος Θεου Υιος Σωτηρ*. Wie aber das Wort *Ιχθυς* den Namen Jeſus ꝛc. ausdrückte, ſo vertraten auch myſtiſche Figuren dieſe Stelle, und darum findet man auf Grabſchriften ꝛc. auch Fiſchfiguren oder auch die des guten Hirten, der ein Schaf auf der Schulter trägt (ſ. die Art. Arcan-Disciplin und Katakomben und Malerei). Vergl. Binterim, die vorzüglichſt. Denkwürdigkeiten d. chriſtkath. Kirche Bd. II. Th. I. S. 319—372. [Fritz.]

Monophyſiten. Der Monophyſitismus iſt jene häretiſche Anſicht, welche in Chriſtus nicht zugleich eine wahre göttliche und eine wahre menſchliche, ſondern nur eine einzige Natur anerkennen will. Wohl ſprachen ſchon vom zweiten bis

vierten Jahrhundert auch orthodoxe Väter, wie Athanaſius, Papſt Julius I. u. A., von einer μία φύσις σεσαρκωμένη, d. h. von einer Natur, welche die Menſchheit angenommen habe, aber da ſie damit weder die wahre Gottheit noch die wahre Menſchheit des Herrn irgend beeinträchtigten, ſo war ihr Ausdruck nur ſcheinbar monophyſitiſch, ihre Lehre ſelbſt aber eben ſo dyophyſitiſch, wie die der Gregore von Nazianz und von Nyſſa, des hl. Epiphanius u. A., die ausdrücklich von zwei Naturen redeten (vgl. Münſcher's Dogmengeſch., herausg. von Cölln, I, 278 f. und Klee, Dogmengeſch. II, 35 ff.). Aehnlich verhielt es ſich mit dem hl. Cyrill von Alexandrien, der zwar in ſeinem dritten Anathematismus von einer ἕνωσις φυσικὴ der beiden Naturen in Chriſtus ſprach, aber damit nur eine „wirkliche“ oder „weſentliche“ Vereinigung beider (im Gegenſatz der bloß äußerlichen oder bloß moraliſchen Verbindung, welche Neſtorius annahm), nicht aber ihre Verſchmelzung in eine einzige Natur ausdrücken wollte. Manche Schüler und Verehrer des hl. Cyrill mißverſtanden und mißdeuteten jedoch ſeinen Ausdruck, und unter dieſen wurde nun Eutyches (ſ. d. A.) der eigentliche Stifter der monophyſitiſchen Häreſie. Er war Prieſter und Archimandrit eines Kloſters in der Nähe von Conſtantinopel, fühlte ſich deßhalb aufgefordert, gegen die Lehre ſeines Biſchofs Neſtorius (ſ. d. A.) mit Entſchiedenheit aufzutreten, verfiel aber dem Neſtorianismus entgegen ſelbſt in ein Extrem, denn während dieſer die zwei Naturen in Chriſtus zu ſehr trennte, anerkannte Eutyches nur eine einzige Natur. — Die erſte Klage über ihn ging von Biſchof Domnus von Antiochien aus, dahin lautend, er erneuere die Ketzerei des Apollinaris (ſ. d. A.), lehre nur eine Natur in Chriſtus, und behaupte, die Gottheit habe gelitten. — Dieſe Anklage ſcheint jedoch keine Folge gehabt zu haben. Aber bald darauf überreichte Biſchof Euſebius von Doryläum in Phrygien der im J. 448 zu Conſtantinopel unter Patriarch Flavian verſammelten Synode eine neue Klagſchrift gegen Eutyches, dem er ſchon privatim, aber ſtets vergebliche Vorſtellungen wegen ſeiner Irrlehre gemacht habe. Eutyches, vor die Synode vorgefordert, erſchien nicht, weil ſeine Aſceſe ihm das Kloſter zu verlaſſen verbiete, erklärte aber ſchriftlich, daß er in Chriſtus, nach ſeiner Menſchwerdung, nur eine Natur, und zwar die göttliche, die menſchgeworden ſei, anbete. Chriſtus ſei zwar wahrer Menſch, aber ſein Leib ſei mit dem unſrigen nicht gleichen Weſens; und er werde nie zwei Naturen in Chriſtus anerkennen. — Man ſieht, ſeiner Erklärung fehlt die nöthige Klarheit, wie er denn in der That ſelbſt nur ſehr beſchränkte Talente beſaß. Aber dabei zeigte ſich ſeine ſtarre Hartnäckigkeit ſchon darin, daß er alsbald unter den Mönchen eine Conſpiration zum Schutze des Monophyſitismus hervorrief, und das Intriguiren mit ſeiner „ſtrengen Aſceſe“ gar nicht unvereinbarlich fand. Auf wiederholte Vorladungen jedoch erſchien er endlich, aber von einer Schutzwache umgeben, die ihm des Kaiſers Günſtling, der Eunuch Chryſaphius, zugewieſen hatte. Wie es ſcheint, beſchützte ihn dieſer aus Privathaß gegen den Patriarchen Flavian von Conſtantinopel, nach Anderen darum, weil Eutyches ſein Taufpathe war. Wie dem ſei, die Wache durfte den Mönch nur unter der Bedingung, daß er wieder frei entlaſſen werde, der Synode vorſtellen. Hier erklärte Eutyches abermals, daß er den Leib Chriſti nicht dem unſrigen gleich halte, und ſprach zugleich unter Berufung auf Athanaſius und Cyrill ſeinen Hauptſatz aus: „daß unſer Herr zwar vor der Vereinigung aus zwei Naturen geweſen ſei, nach derſelben aber nur eine Natur habe.“ Wie es ſcheint, wollte er mit dieſen confuſen Worten ſagen: in Gedanken könne man allerdings zwei Naturen in Chriſtus unterſcheiden, aber ſobald ſich Gottheit und Menſchheit in ihm verbanden, (und das geſchah ja ſchon im Augenblicke ſeiner Empfängniß, alſo ſchon im erſten Augenblicke ſeines Seins als Gottmenſch), ſei nur mehr eine Natur vorhanden geweſen. — Die Synode ſprach das Anathem über dieſe Lehre und Bann und Abſetzung über Eutyches aus. Ob Eutyches hiegegen ſogleich Appellation an den Biſchof von Rom (auch an den von Alexandrien) angekündet habe, läßt ſich nicht mehr mit Sicherheit entſcheiden. Er

behauptete, Flavian läugnete es. Eutyches aber klagte jetzt bei dem Kaiser Theodosius II., daß Flavian auf seine Appellation nicht geachtet, auch die Acten der eben gehaltenen Synode verfälscht habe u. dgl. Der Kaiser berief deßhalb im J. 449 zur Untersuchung der Sache eine kleinere Synode und es zeigte sich hier die Hauptanklage der Actenverfälschung als völlig unbegründet. Andere Beschuldigungen waren kleinlich, der Punct wegen der Appellation aber nicht erwiesen. Uebrigens wendeten sich jetzt sowohl der Kaiser als Eutyches, der sich dem Synodalspruche nicht unterwarf, und in seinen Aemtern verblieb, brieflich an Rom; auch legte letzterer sein Glaubensbekenntniß bei, und bat um billigeres Urtheil. Die Folge war, daß Papst Leo I. Anfangs den Bischof Flavian von Constantinopel zur Rede stellte, weil er in einer so wichtigen Sache nicht alsbald nach Rom berichtet habe. Bevor jedoch dieß Schreiben nach Constantinopel kam, hatte Flavian bereits die Acten über die Verhandlungen mit Eutyches nach Rom abgesandt, und den Papst um Anerkennung der Absetzung des Eutyches gebeten. Ganz anders, als der Bischof von Rom, handelte aber Patriarch Dioscur von Alexandrien (s. d. A.). Er nahm entschieden Partei für Eutyches, und sprach die Wiedereinsetzung desselben in sein priesterliches Amt und in seine Klosterwürde aus. Dioscur selbst nämlich faßte die Lehre Cyrills nicht wesentlich anders auf, als Eutyches, hielt jede andere Ansicht für Nestorianismus, und verlangte vom Kaiser eine allgemeine Synode zur definitiven Entscheidung der Frage. In der That berief auch Theodosius, nachdem er noch einige, freilich nicht unparteiische Versuche zur Ausgleichung zwischen Flavian und Eutyches gemacht und dem Ersteren ein Glaubensbekenntniß abgefordert hatte, ein allgemeines Concil nach Ephesus, bei dem jedoch nur die vom Kaiser ausdrücklich berufenen Bischöfe erscheinen dürften. Besonders ausgeschlossen aber sollten der gelehrte Theodoret von Cyrus u. A. sein, und alle ehemaligen Richter des Eutyches kein Stimmrecht haben. Dioscur dagegen wurde vom Kaiser zum Vorsitzer ernannt, auch zwei kaiserliche Beamte beauftragt, den Gang der Verhandlungen zu fördern, die Ordnung handzuhaben und alle Störenfriede gefangen zu nehmen. — Unterdessen hatte sich Papst Leo nach Empfang der zugesandten Acten ꝛc. von der Irrlehre des Eutyches überzeugt, und erklärte sie für ebenso absurd als gottlos. Dabei bat er jedoch brieflich den Bischof Flavian, falls Eutyches widerrufe, Nachsicht gegen ihn zu beweisen, mit dem Beifügen, eine neue Synode sei in dieser Sache nicht nöthig. Da er jedoch gleich darauf das kaiserliche Einladungsschreiben nach Ephesus erhielt, so wollte Leo diesem Plane nicht entgegentreten, und bemerkte nur, daß er nicht persönlich in Ephesus erscheinen könne, theils weil auch seine Vorfahren bei ähnlichen Veranlassungen Stellvertreter geschickt, theils weil die Verhältnisse Italiens (Attila) seine dortige Anwesenheit nothwendig machten. Zugleich berief er sich aber auch auf sein, am nämlichen Tage (13. Juli 449) erlassenes Schreiben an Flavian, worin er den wahren Glauben der Kirche über die Menschwerdung Christi auseinandergesetzt habe. Es ist dieses sein berühmtes dogmatisches Schreiben an Flavian, worin er zeigt, daß der Sohn habe Mensch werden müssen, um die Menschheit zu erlösen, daß er hiezu aus seiner Mutter die menschliche Natur wahrhaft angenommen habe, daß beide Naturen in einer Person (der göttlichen des Sohnes) also hypostatisch geeinigt seien, und daß die Eigenthümlichkeiten der beiden Naturen auch nach ihrer Vereinigung in Christo noch fortdauern. — Die in Ephesus im August 449 zusammengetretene Synode aber ließ dieß Schreiben des Papstes gar nicht vorlesen, räumte auch seinem Legaten nicht den Vorsitz ein, und sprach unter vielen Unregelmäßigkeiten und Gewaltthätigkeiten über die Lehre von zwei Naturen das Anathem aus. Es ist dieß die berüchtigte Räubersynode von Ephesus (s. d. A.). Doch dieser ungerechte Sieg des Monophysitismus sollte nur kurze Zeit dauern. — Flavian von Constantinopel (s. d. A.) hatte sogleich gegen den ungerechten Spruch von Ephesus an den Papst appellirt, und obgleich der Kaiser die Beschlüsse der Räubersynode bestätigte und in seinem Reichsantheil durchführte, hatte Leo den Muth, wegen der zu Ephesus vorgekom-

menen Gewaltthätigkeiten Vorſtellungen zu machen und die Abhaltung eines allgemeinen Concils in Italien zu verlangen. Einſtweilen berief aber Leo ſelbſt eine große römiſche Synode, und bewog auch den abendländiſchen Kaiſer Valentinian III., bei ſeinem morgenländiſchen Collegen Theodoſius, freilich vergeblich, in dieſer Angelegenheit Schritte zu thun. Zugleich verweigerte er vor der Hand dem neuen Biſchofe von Conſtantinopel Anatolius (Flavian war geſtorben) die Anerkennung, und ſah gewiß mit großer Freude, daß die meiſten Biſchöfe von Aſien, ſo wie ſehr viele Prieſter und Laien von Conſtantinopel ſelbſt, auf ſeiner Seite ſtanden. Im ſchroffſten Gegenſatze hiezu aber hatte Dioscur die Frechheit, über Leo den Bann auszuſprechen. Doch nach wenigen Monaten ſchon ſtarb Kaiſer Theodoſius II., und ſeine Schweſter, die hl. Pulcheria, und ihr Gemahl Marcian beſtiegen den Thron. Beide verſicherten den Papſt ſogleich ihrer freundlichſten Geſinnung und Marcian verſprach zugleich die Abhaltung der von Leo vorgeſchlagenen allgemeinen Synode. Auch unterſchrieb jetzt Anatolius von Conſtantinopel den genannten dogmatiſchen Brief Leo's an Flavian, und während der Papſt alle Anſtalten traf, um die durch Dioscur verführten Biſchöfe wieder mit der Kirche zu verſöhnen, berief Kaiſer Marcian in Uebereinſtimmung mit Valentinian III. und Leo d. Gr. eine allgemeine Synode nach Nicäa, die jedoch alsbald nach Chalcedon bei Conſtantinopel verlegt wurde, weil der Papſt die perſönliche Anweſenheit des Kaiſers bei derſelben dringend gewünſcht hatte. Es iſt dieß die vierte allgemeine Synode zu Chalcedon im J. 451 abgehalten, welche, wie anderwärts ausführlich gezeigt iſt (ſ. d. A. Chalcedon), den Lehrbrief Leo's beſtätigte, den Dioscur abſetzte, über ihn, Eutyches und Neſtorius das Anathem ſprach, und in ihrer fünften Sitzung die orthodoxe Lehre in den Worten formaliſirte: „wir bekennen einen Sohn . . ., der in (nicht aus*) zwei Naturen, ohne Vermiſchung (ἀσυγχύτως), ohne Verwandlung (ἀτρέπτως), ohne Trennung (ἀδιαιρέτως), ohne Abſonderung (ἀχωρίστως) erkannt wird.“ Kaiſer Marcian beſtätigte ſofort nicht nur die Beſchlüſſe von Chalcedon, ſondern verbot auch den bereits vorhandenen Eutychianern, Geiſtliche zu haben und Gottesdienſt zu halten; wer aber fortan noch den Irrthum weiter auszubreiten und die orthodoxe Lehre zu bekämpfen wage, ſolle mit Verbannung und andern ſchweren Strafen belegt werden. Vor Allen wurden Eutyches und Dioscur zum Exil verurtheilt; doch Erſterer, beim Ausbruche der Streitigkeiten ſchon hochbetagt, ſcheint gerade um dieſe Zeit geſtorben zu ſein, während Dioscur noch bis 454 zu Gangra in Paphlagonien lebte. — Aber mit alle dem war der monophyſitiſche Irrthum nicht ausgerottet. Namentlich eilte ein alexandriniſcher Mönch, der mit zu Chalcedon geweſen, Theodoſius mit Namen, ſogleich nach Paläſtina und ſtellte den dortigen Mönchen vor, die Synode von Chalcedon habe den wahren Glauben verrathen und den Neſtorianismus beſtätigt. Von ihm verleitet, wollten faſt alle der mehr als 10,000 paläſtinenſiſchen Mönche zwar die Lehre des Eutyches, daß die menſchliche Natur von der göttlichen gleichſam abſorbirt worden ſei, verdammen, aber auch den Dyophyſitismus der chalcedonenſer Synode nicht annehmen, weil das Bekenntniß zweier Naturen durch Conſequenz auch zum Bekenntniß zweier Perſonen, alſo zum Neſtorianismus führen müſſe. Sie beharrten darum feſt auf der Behauptung bloß einer Natur, ohne über die Art und Weiſe, wie Gottheit und Menſchheit eine Natur ſein können, ſich irgend zu erklären. Dieſe neue Richtung, die einerſeits den Eutychianismus, andererſeits aber auch die chalcedonenſiſche Synode verwarf, heißt die monophyſitiſche in specie, im Unterſchiede zur eutychianiſchen. — Da nun aber der Patriarch Juvenal von Jeruſalem dem Verlangen der paläſtinenſiſchen Mönche, die Beſchlüſſe von Chalcedon mit dem Anathem zu belegen, nicht entſprach, erregten dieſe, von der Wittwe Theodoſii II.

*) Es ſollte damit nur eine compositio numeri, nicht partium, wie die Theologen ſagen, ausgedrückt werden.

unterſtützt, einen Aufſtand, verjagten den Juvenal, erhoben den genannten Mönch Theodoſius zum Patriarchen, ſteckten bei dem Tumulte ſogar einige Häuſer in Brand und tödteten mehrere der angeſehenſten Dyophyſiten. Ebenſo verfuhren ſie darauf in den übrigen Städten Paläſtinas. Der Kaiſer traf nun einige Maßregeln, um die fanatiſchen Empörer zu belehren und zu beruhigen, die ſchuldigſten aber zu beſtrafen. Theodoſius ſelbſt floh 453 zu den Mönchen auf dem Berge Sinai, Juvenal und die anderen vertriebenen katholiſchen Biſchöfe wurden wieder eingeſetzt, und viele der Monophyſiten, aber lange nicht alle, wieder mit der Kirche vereinigt. — Das zweite Land, worin die chalcedonenſiſche Synode verworfen und die Fahne des Monophyſitismus aufgeſteckt wurde, war Aegypten. Schon zu Chalcedon hatten ſich 13 ägyptiſche Biſchöfe zu unterſchreiben geweigert, aus dem nichtigen Vorwande, ſeit Dioscurs Abſetzung hätten ſie keinen Patriarchen, und ohne Erlaubniß eines ſolchen dürften ſie keinen ſo wichtigen Schritt thun. Als nun Proterius, ein ſehr rechtſchaffener Mann, zum Patriarchen von Alexandrien erwählt wurde, trat die ſehr zahlreiche Partei des Dioscur ihm entgegen, und griff auch zu denſelben Mitteln des Aufſtandes, wie in Paläſtina. Die kaiſerlichen Soldaten, welche die Emeute ſtillen ſollten, wurden vom Pöbel in's Serapeum getrieben und hier lebendig verbrannt, und erſt eine größere Militärmacht konnte die Ordnung wieder herſtellen. Aber es fielen jetzt auch zwei angeſehene Cleriker, Timotheus mit dem Beinamen Aelurus (αἴλουρος = Katze), und Petrus Mongus (μογγὸς = heiſer, ſ. d. Art. Mongus), von Proterius ab, brachten auch hier die Mönche und mehrere Biſchöfe ꝛc. auf ihre Seite, ſprachen über die Synode von Chalcedon das Anathem, und benützten den Tod des Kaiſers Marcian († 457), um mit Hilfe des Pöbels von Alexandrien durch einen Handſtreich die Cathedrale der Stadt zu erobern. Darauf ließ ſich Timotheus daſelbſt ſogleich zum Biſchofe weihen, und weihete dann ſeinerſeits wieder andere Biſchöfe und Prieſter. Proterius aber wurde im Baptiſterium ermordet und Timotheus auf den Stuhl von Alexandrien erhoben. Er ſäumte nicht, auch in allen anderen Städten Aegyptens die dyophyſitiſchen Biſchöfe und Prieſter abzuſetzen und ihre Aemter an ſeine Anhänger zu vergeben. Auch ſprach eine von ihm regierte Synode das Anathem über Chalcedon, über Leo und Anatolius (ſ. d. A.). — Beide Parteien in Aegypten, die orthodoxe und die monophyſitiſche, wandten ſich an den neuen Kaiſer Leo I. um Schutz und Beſtätigung, während Papſt Leo Strenge gegen die Ketzer verlangte. Der Kaiſer forderte darauf von allen Biſchöfen ſeines Reichs ein Gutachten über die Synode von Chalcedon, und über Timotheus Aelurus, und beinahe alle Biſchöfe, es ſollen 1600 geweſen ſein, kamen darin überein, daß die Schlüſſe von Chalcedon aufrecht erhalten, Aelurus aber abgeſetzt werden müſſe. Dieß geſchah und er wurde zugleich nach Cherſon verwieſen, ein anderer Timotheus aber, der Weiße und Salophaciolus genannt, auf den Stuhl von Alexandrien erhoben, der bis 475 die kirchliche Ruhe daſelbſt zu erhalten verſtand. — Das dritte Patriarchat, deſſen ſich die Monophyſiten nach der Synode von Chalcedon bemächtigten, war das von Antiochien. Ein Mönch von Conſtantinopel, Petrus, von dem Handwerke, das er auch im Kloſter trieb, γναφεὺς oder fullo, d. h. der Gerber genannt, wußte ſich bei Zeno, dem Schwiegerſohne des Kaiſers Leo, in beſondere Gunſt zu ſetzen, zog mit dieſem, als er ein Commando im Orient erhielt, nach Antiochien, gründete daſelbſt mit den ihm geiſtesverwandten Apollinariſten (ſ. d. A.), die ſich noch hier vorfanden, eine ſtarke Partei gegen den Patriarchen Martyrius, und bereitete dieſem ſo viele Widerwärtigkeiten, daß er in Bälde ſeinem Amte entſagte. Peter Fullo (ſ. Fullo) bemächtigte ſich nun ſelbſt des Stuhles von Antiochien und ſchob zur Befeſtigung der monophyſitiſchen Partei in das Triſagion die Worte ein: (heiliger Gott) „der du für uns gekreuzigt worden biſt.“ An ſich konnte man zwar wegen der Communicatio idiomatum (ſ. d. A.) dieſe Formel ohne Anſtand gebrauchen, und auch Cyrill und andere orthodoxe Lehrer hatten ähnliche Ausdrücke, z. B. „Gott iſt geboren worden“, gebraucht; die Monphyſiten aber verbanden damit die Vorſtellung einer

Vermiſchung der beiden Naturen, und machten ſo die ſonſt annehmbare Formel zum Schiboleth des Irrthums. Uebrigens ließ Kaiſer Leo in Bälde den Petrus Fullo wieder durch eine Synode abſetzen und nach Oaſis verweiſen; hielt auch überhaupt das Anſehen der Synode von Chalcedon aufrecht. Ihm folgte ſein Enkel Leo II., und als er frühzeitig ſtarb, ſein Vater Zeno, der Tochtermann Leo's I., der jedoch ſchon 475 von dem Uſurpator Baſiliscus (ſ. d. A.) wieder vertrieben wurde. Letzterer zeigte ſich ſogleich als Beſchützer der Monophyſiten, ſetzte den Aelurus und den Gerber wieder in ihre Patriarchate ein, und verlangte in einem Edicte, daß der Lehrbrief des Papſtes Leo und die „Neuerungen“ der Synode von Chalcedon von ſämmtlichen Biſchöfen mit dem Anatheme belegt werden ſollten. Ungefähr 500 Biſchöfe aus den Patriarchaten Alexandrien, Antiochien und Jeruſalem unterzeichneten zum Theile mit kuechtiſchen Beiſätzen; dagegen verweigerte der Patriarch von Conſtantinopel ſelbſt, Acacius, beharrlich die Unterſchrift, und wurde dabei von der ganzen Bevölkerung unterſtützt, die ſich drohend gegen den Uſurpator erhob. Da zugleich der vertriebene Kaiſer Zeno mit einem Heere heranzog, mußte ſich jener mit Acacius ſchleunigſt verſöhnen und ſein Edict wieder zurücknehmen, wurde aber doch gleich darauf von Zeno geſtürzt und gefangen genommen. — Um dieſelbe Zeit war Timotheus Aelurus geſtorben und ſein Freund Petrus Mongus zum Patriarchen von Alexandrien gewählt worden. Doch der Kaiſer ſetzte ihn und den Peter Fullo von Antiochien wieder ab und that Anfangs auch noch einige weitere Schritte gegen die Monophyſiten. Allein ſchon in Bälde änderte Zeno ſeinen Standpunct und ergriff jenen unglücklichen Unionsplan, welchen Acacius von Conſtantinopel und Petrus Mongus, der deßhalb wieder begnadigt wurde, ausgearbeitet hatten. Sofort erließ nun Zeno im J. 482 ſein berüchtigtes Henoticon (ſ. d. A.), d. i. ein Edict an die Biſchöfe, Cleriker, Mönche und alle Chriſten von Alexandrien, Aegypten, Libyen und Pentapolis, worin einerſeits zwar die wahre Menſchheit und die wahre Gottheit Chriſti ausgeſprochen, Neſtorius ſowohl als Eutyches mit dem Banne belegt und die Anathematismen Cyrills gebilligt wurden, andererſeits aber jedes andere Symbolum, als das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche, alſo gerade das von Chalcedon verworfen, die Ausdrücke „eine“ oder „zwei Naturen“ abſichtlich vermieden und von der Synode von Chalcedon ſehr zweideutig geſprochen war in den Worten: „wer anders denke oder gedacht habe, zu Chalcedon oder auf einer andern Synode, ſei mit dem Banne belegt“. Dieſes Edict mit ſeiner Halbheit und Verkleiſterung der Streitpuncte ſollte nun von beiden Parteien, der orthodoxen und monophyſitiſchen, als Mittel der Einigung und Band der Gemeinſchaft angenommen, und damit die ganze neuere Entwicklung des chriſtlichen Lehrbewußtſeins ausgetilgt werden. — Wie wir ſahen, war das Henoticon zwar zunächſt nur an die Chriſten in Aegypten ꝛc. adreſſirt, aber ſeine Beſtimmung war zugleich auch eine allgemeine, und es ſollte im ganzen Reiche Religionsfrieden ſtiften. Es bewirkte jedoch gerade das Gegentheil, und befriedigte keine der verſchiedenen Parteien. Die ſtrengen Monophyſiten nämlich verlangten eine unverblümte Verwerfung der Synode von Chalcedon und des Dyophyſitismus; den Neſtorianern und Antiochenern war die Billigung der Cyrill'ſchen Anathematismen ein Gräuel; die Orthodoxen aber fanden ſich durch die Antaſtung des Anſehens der chalcedonenſiſchen Synode und die ganze Halbheit, ſo wie dadurch verletzt, daß der Kaiſer den Glauben vorzuſchreiben ſich anmaße. — Den Anfang mit Einführung des Henoticons machte zu Alexandrien ſein Miturheber Petrus Mongus, der zum Lohne dafür, mit Verdrängung des rechtgläubigen Patriarchen, Johannes Talaja, wieder auf den dortigen Stuhl erhoben worden war. Er bewirkte jetzt auch in der That auf den Grund des Henoticons in Alexandrien eine äußerlich-kirchliche Wiedervereinigung der Monophyſiten und Orthodoxen, und berichtete darüber nach dem Wunſche des Kaiſers alsbald auch nach Rom und Conſtantinopel. Aber ein Theil ſeiner bisherigen Anhänger, beſonders viele Mönche, waren mit dieſer Nachgiebigkeit gegen die Orthodoxen höchſt un-

zufrieden, trennten ſich darum von dem Patriarchen, und gründeten eine beſondere monophyſitiſche Secte unter dem amphiboliſchen Namen ἀκέφαλοι (d. i. „Haupt- oder Kopfloſen“). Aehnlich ging es auch in den Patriarchaten Antiochien und Jeruſalem, wo ſich jetzt zumal durch die Bemühungen des Petrus Fullo, der um dieſen Preis wieder auf den Stuhl von Antiochien erhoben worden war, die Mehrheit der Monophyſiten und Orthodoxen auf den Grund und im Sinne des Henoticons vereinigten und die widerſtrebenden Biſchöfe ihrer Stellen entſetzt wurden. Von allen Seiten, aus Aegypten und dem Orient, kamen deßhalb Klagen nach Rom, und Felix II. (ſeit 483) ſchickte jetzt zwei Biſchöfe nach Conſtantinopel, um der Synode von Chalcedon ihr geſetzliches Anſehen, und den verdrängten Biſchöfen ihr gutes Recht wieder zu verſchaffen. Der Kaiſer brachte jedoch die päpſtlichen Legaten durch Haft und Beſtechung auf ſeine Seite; aber der Papſt durchſchaute die Intrigue und ſprach auf einer Synode zu Rom (484) über Acacius, den Urheber aller dieſer Verwirrung, den Kirchenbann aus. (Vgl. die Diſſertation des Valeſius de Acacio etc. im Anhange ſeiner Ausgabe der Kirchengeſch. des Evagrius.) Weil aber Acacius das päpſtliche Decret in Empfang zu nehmen ſich weigerte, hefteten es ihm einige Mönche, als er eben aus der Kirche gehen wollte, an den Mantel. Sie wurden dafür theils mit dem Tode, theils mit Gefängniß beſtraft. Uebrigens ſtrich jetzt Acacius zur Rache auch den Namen des Papſtes in den Diptychen von Conſtantinopel aus, und verblieb, vom Kaiſer geſchützt, in ſeinem Amte. So entſtand jetzt ein temporäres Schisma zwiſchen der lateiniſchen und griechiſchen Kirche, welches auch nach dem Tode des Acacius (489), Petrus Mongus (490), Petrus Fullo (488) und des Kaiſers Zeno (491) unter ſeinen und ihren Nachfolgern noch fortdauerte. Kaiſer Anaſtaſius nämlich hielt den Standpunct des Henoticons mit Gewalt und Willkürlichkeiten aller Art feſt, ja er näherte ſich in ſeinen ſpäteren Jahren ſogar dem eigentlichen Monophyſitismus immer ſichtlicher. Dieß veranlaßte da und dort, namentlich in der Hauptſtadt, heftige Scenen und ſelbſt blutige Kämpfe unter den Parteien; und die Abſetzung und Verbannung des zur Orthodoxie zurückgetretenen Patriarchen Macedonius von Conſtantinopel (511) konnte den Haß gegen den Kaiſer nur noch ſteigern. Der neue Patriarch Timotheus ſchwankte haltungslos von einer Seite auf die andere, und als nun der Kaiſer den bekannten Zuſatz im Triſagion mit Gewalt einführen wollte, entzündete ſich der Brandſtoff in Conſtantinopel zum völligen Aufruhr. — Auch der neue antiocheniſche Patriarch Flavian war um dieſelbe Zeit, im Anfange des fünften Jahrhunderts aus einem Henotiker ein Anhänger Chalcedon's geworden; deßhalb erregte ſein Nachbar, Biſchof Xenajas oder Philoxenus von Hierapolis, einen Aufſtand gegen den Patriarchen, und obgleich das Volk von Antiochien ſich des letzteren annahm, wurde er doch von ſeinem Stuhle vertrieben, und dieſer im J. 513 an einen der heftigſten Feinde Chalcedons, den monophyſitiſchen Mönch Severus vergeben. Zu gleicher Zeit wurde auch Patriarch Elias von Jeruſalem, weil er nicht mit Severus übereinſtimmte, von ſeinem Amte vertrieben. Auf dem Stuhle von Alexandrien aber ſaß damals ſeit 508 Johannes Nikota, welcher ganz offen über das Henoticon hinaus wieder zum ſtrengen Monophyſitismus überging. — Die allgemeine Unzufriedenheit der Orthodoxen gegen den Kaiſer benützte nun der Feldherr Vitalian, rückte im J. 514 mit 60,000 Mann gegen Conſtantinopel und erzwang ſo vom Kaiſer das Verſprechen, die abgeſetzten Freunde der Synode von Chalcedon wieder einzuſetzen und durch eine neue allgemeine Synode die Einheit der Kirche wieder herzuſtellen. Aber es war dem Kaiſer mit all dem nicht Ernſt, und wenn er auch von Vitalian gedrängt, jetzt mit Papſt Hormisdas (ſ. d. A.) in Unterhandlungen trat, um das Schisma wieder aufzuheben, ſo wollte er doch ſchon die erſte nothwendige Bedingung, die dieſer ſtellte, nämlich die Anerkennung der Synode von Chalcedon und des berühmten Briefes von Papſt Leo d. Gr., nicht annehmen. Kaum war jedoch Kaiſer Anaſtaſius im J. 518 geſtorben, ſo begannen für die orthodoxe Partei beſſere Zeiten. In

Conſtantinopel ſelbſt war ſie nur durch Gewalt unterdrückt worden; da aber der neue Kaiſer Juſtin I., und noch mehr ſein Neffe, der nachmals ſo berühmte Juſtinian, dem er ſozuſagen das Departement des Cultus überließ, die Orthodoxen begünſtigte, ſo zwang jetzt das Volk zu Conſtantinopel ſelbſt den Patriarchen Johannes, die Synode von Chalcedon feierlich anzuerkennen und über den monophyſitiſchen Patriarchen Severus von Antiochien das Anathem auszuſprechen. Bald darauf wurde dieſer Severus, damals der bedeutendſte Mann der Monophyſiten und auch ihr fruchtbarſter Schriftſteller, vieler Vergehen und ſelbſt blutiger Gewaltthätigkeiten gegen die Orthodoxen angeklagt und ſeines Amtes entſetzt. Er konnte nur durch Flucht einer noch ſtrengeren Strafe entgehen, und auch der genannte Philoxenus, ebenfalls ein Schriftſteller der Monophyſiten, wurde in die Verbannung geſchickt, ja wie die Sage ging, im Exil ſogar hingerichtet. In Antiochien und ganz Syrien aber wurde jetzt die orthodoxe Partei wieder herrſchend, und ſoll dabei die Schranken der Mäßigung nicht immer eingehalten haben. Was aber das Wichtigſte war, kam im J. 519 die Verſöhnung der Kirchen von Rom und Conſtantinopel wieder zu Stande und wurde in letzterer Stadt durch Legaten des P. Hormisdas feierlich vollzogen. Der kaiſerliche Hof und der Patriarch Johannes anerkannten das früher gegen Acacius geſprochene Anathem, der Name des Acacius und mehrerer ſeiner Nachfolger, ſowie Kaiſer Zeno und Anaſtaſius wurden aus den Kirchenbüchern ausgeſtrichen, und von dem Patriarchen völlige Uebereinſtimmung mit der römiſchen Kirche feierlich angelobt. Dieſem Beiſpiele folgten dann die meiſten andern griechiſchen und orientaliſchen Biſchöfe, ſo daß jetzt, Aegypten ausgenommen, überall im römiſchen Reiche der Glaube von Chalcedon die Oberhand erhielt. — Als nun Kaiſer Juſtinian im J. 527 auf den Thron kam, ſetzte er die Begünſtigung der Orthodoxen, die er ſchon unter ſeinem Oheim an den Tag gelegt hatte, auch jetzt wieder fort und befahl, daß alle Kirchen des Orients die vier öcumeniſchen Synoden, alſo auch die von Chalcedon annehmen ſollten. Seine Gemahlin Theodora dagegen begünſtigte den Monophyſitismus, und ſogar unter den Einwohnern von Conſtantinopel zeigte ſich jetzt Sympathie für die Irrlehre. Vielleicht eben deßhalb veranſtaltete der Kaiſer im J. 533 ein Colloquium von Koryphäen beider Parteien. An der Spitze der katholiſchen Biſchöfe ſtand Hypatius von Epheſus, die monophyſitiſchen Collocutoren aber waren Anhänger des Severus, der jetzt das Haupt einer beſonderen Partei, der Severianer geworden war. Beachtenswerth iſt, daß bei dieſem Religionsgeſpräche die Schriften des Pſeudo-Dionyſius Areopagita zum erſten Male öffentlich genannt wurden, und zwar von Seite der Severianer. Der Unionsverſuch blieb fruchtlos, aber in Conſtantinopel ſelbſt neigte ſich der neue Patriarch Anthimus deutlich zum Monophyſitismus hin. Er wurde abgeſetzt und ſein Nachfolger Mennas vertrieb in Verbindung mit dem Kaiſer die Häupter der Monophyſiten wieder aus der Hauptſtadt, wo ſie ſich bereits niedergelaſſen hatten; ja ſelbſt in Alexandrien kam jetzt ein orthodoxer Patriarch, der bisherige Abt Paulus, auf den erzbiſchöflichen Stuhl. Allein gerade um dieſelbe Zeit ſuchte die liſtige Kaiſerin dem Monophyſitismus ſogar in Rom eine Burg zu errichten, indem ſie dem römiſchen Diacon und Aproceriſiar zu Conſtantinopel, Vigilius, die päpſtliche Würde unter der Bedingung verſprach, daß er den Anthimus von Conſtantinopel wieder einſetzen und ſich gegen die Synode von Chalcedon erkläre. Der ehrgeizige Vigilius willigte in dieſe Bedingungen, und nun erhielt der kaiſerliche Feldherr in Italien, der berühmte Beliſar, von Theodora den Auftrag, den Papſt Silverius unter irgend einem Vorwande abzuſetzen und die Erhebung des Vigilius zu bewirken. Um ſein Gewiſſen ähnlich wie Pilatus zu ſalviren, ſprach Beliſar: „ſie mag es vor Chriſto verantworten“, und ließ nun auf die falſche Anklage hin, Silverius habe mit den Oſtgothen in hochverrätheriſcher Verbindung geſtanden, und ihnen die Stadt Rom überliefern wollen, den Papſt in einem Mönchsgewande einkerkern. Unter dem Einfluſſe Beliſars wurde nun ſogleich Vigilius zum Papſte gewählt (538), ohne daß er ſich verhehlen konnte, daß, ſo lange Silverius

lebe, der Stuhl noch gar nicht erledigt sein könne. Uebrigens starb Silverius schon im J. 540 als Gefangener auf der Insel Palmaria (im Mittelmeer), wie man behauptete, den Hungertod, aus Schuld des Vigilius. Letzterer resignirte hierauf, wie Baronius vermuthet (ad ann. 540. n. 5.) in Hoffnung, durch den Einfluß Belisar's auf's Neue, und zwar dießmal rechtmäßig, gewählt zu werden, und dieß geschah auch in der That. Von nun an aber trat Vigilius zugleich als Vertheidiger der Synode von Chalcedon auf, wie er denn im Herzen niemals monophysitisch gewesen, sondern nur zur Stillung seines rasenden Ehrgeizes jenes heillose Versprechen gemacht hatte. — Uebrigens waren mit all' dem die Streitigkeiten nicht beendigt, vielmehr gab der Beisatz im Trisagion: „einer aus der Trinität sei gekreuzigt worden", Veranlassung zu neuen Zerwürfnissen. Sehr viele Orthodoxe nahmen an diesem Satze nicht den geringsten Anstoß; da er aber gerade von den Monophysiten zuerst gebraucht worden war, wollten ihn Andere unter den Orthodoxen verwerfen und benannten die Anhänger dieser Formel als Theopaschiten (daß sich auch Papst Felix heftig gegen jenen Satz erklärt habe, beruht auf einer falschen Urkunde, wie Valesius, Diss. de Petro, Antioch. episc., qui Fullo cognominatus est, in dem Anhange zu seiner Ausgabe der Kirchengesch. des Evagrius, und Le Quien, in Opp. S. Joh. Damasc. T. I. p. 478 gezeigt haben). So kam es, daß diese Formel jetzt (518) ein Zankapfel unter den Katholiken selbst wurde. Der Mönch Johann Maxentius in Constantinopel und andere Mönche wollten nämlich diese Formel sogar zum Panier der Orthodoxie machen und als durchaus nothwendig darstellen; der Patriarch Johann von Constantinopel aber und die Legaten des Papstes Hormisdas, an die sich Maxentius wandte, wollten in diese Uebertreibung nicht willigen, obgleich sie die Formel selbst nicht verwarfen. Kaiser Justinian dagegen nahm Partei für die Formel, und wollte nun auch von dem Papste deren Bestätigung erlangen. Hormisdas aber erklärte nach langer Zögerung jenen Zusatz im Trisagion für unnütz und sogar für gefährlich (nicht weil er an sich unrecht sei, sondern weil er von den Monophysiten häretisch ausgelegt werde). Unterdessen hatten die Freunde des Maxentius auch von andern Theologen Gutachten über ihre Formel verlangt, und von Fulgentius von Ruspe (s. d. A.) und Dionysius Exiguus (s. d. A.) die Anerkennung ihres orthodoxen Inhalts erhalten. — Ein neuer Moment trat dadurch ein, daß eine andere Partei griechischer Mönche, ihres strengen Wachens willen die ἀκοίμητοι d. i. die Schlaflosen genannt, in der Opposition gegen jenen Zusatz bis zum Nestorianismus zurücksanken, und wieder den Ausdruck θεοτόκος verwarfen. Dieß gab dem dogmatisir-lustigen Kaiser Justinian Veranlassung, in Rom das Anathem über diese Mönche und die Billigung der Formel, „einer aus der Trinität habe gelitten", zu erwirken. Papst Johann II. entsprach seinem Wunsche nahezu, wenn er auch die Formel nicht direct billigte; ebenso sein Nachfolger Agapet; und zuletzt brachte es Justin dahin, daß die unter seiner Regierung gehaltene fünfte allgemeine Synode die fragliche Formel geradezu approbirte (Collat. VIII. can. 10, vgl. Henric. Noris, Dissert. de uno ex trinitate passo). — Wie dem Gesagten zufolge der theopaschitische Streit nur eine Nachwirkung des monophysitischen war, ähnlich hängt der etwas später gleichfalls im Lager der Orthodoxen ausgebrochene große Kampf über die drei Capitel ganz enge mit den monophysitischen Streitigkeiten zusammen. Unter dem Vorwande nämlich, daß selbst die strengsten Monophysiten sich leichtig mit der Kirche wieder vereinigen würden, wenn nur gegen Theodor von Mopsvestia, Theodoret von Cyrus und Ibas von Edessa, als des Nestorianismus verdächtig, ein Spruch erfolgte, verwickelte der Origenist Theodor Askidas, Bischof von Cäsarea in Cappadocien, den Kaiser Justinian um die Mitte des sechsten Jahrhunderts in den sogenannten Dreicapitelstreit, der nicht einmal durch die fünfte allgemeine Synode (553) zum völligen Abschluß gebracht werden konnte (s. d. A. Dreicapitelstreit). — Aber noch zahlreichere Streitigkeiten brachen unter den Monophysiten selbst

aus. Eines ihrer Häupter, der ſchon genannte Severus, ehemals Patriarch von Antiochien, ſeit 518 zu Alexandrien lebend, ſtellte hier (519) die Behauptung auf: der Leib Chriſti ſei verweslich. Ein anderes Haupt der Monophyſiten dagegen, Biſchof Julian von Halicarnaß, damals ebenfalls in Alexandrien, erklärte ſich für die Unverweslichkeit des Leibes Chriſti, denn wenn derſelbe verweslich wäre, ſo müßte man in Chriſto zwei Naturen, eine göttliche und eine menſchliche annehmen. Faſt ganz Alexandrien betheiligte ſich ſofort an dieſem Streite, und die Anhänger des Severus erhielten den Namen φθαρτολάτραι oder Corruptícolae (d. i. Verehrer des Verweslichen), während die des Julianus ἀφθαρτοδοκῆται (d. i. Lehrer des Unverweslichen) oder Phantaſiaſten (weil ſie nur einen ſcheinbaren Leib annehmen müßten) betitelt wurden. Als nun bald darauf der monophyſitiſche Patriarch Timotheus von Alexandrien ſtarb, wählte jede der beiden Parteien, die Phthartolatrai und die Aphthartodoketen, einen eigenen Patriarchen, jene den Theodoſius, dieſe den Gajanas, und ſo kamen jetzt die Parteinamen Theodoſianer (= Anhänger des Severus) und Gajaniten (= Julianiſten) in Gebrauch. Ueberdieß wurden letztere von ihren Gegnern auch Manichäer genannt, weil, wer den Leib Chriſti für unverweslich halte, auch nur ein ſcheinbares Leiden Chriſti annehmen könne, wie die Manichäer. In der That ſtreifte die Lehre des uns ſchon bekannten Philoxenus oder Xenajas, der auch ein Aphthardoket war, ganz nahe an den Doketismus, indem er ſagte: „Chriſtus ſei eigentlich weder dem Leiden, noch andern menſchlichen Bedürfniſſen unterworfen geweſen, habe ſie aber freiwillig, aus einer gewiſſen Herablaſſung, zum Beſten unſerer Erlöſung übernommen.“ Uebrigens gefiel der Satz, der Leib Chriſti ſei unverweslich, dem bereits alterſchwachen Kaiſer Juſtinian ſo ſehr, und ſchien ihm zum orthodoxen Lehrbegriffe ſo gut zu paſſen, daß er die Biſchöfe ſeines Reichs zur Annahme deſſelben nöthigen wollte. Da ſtarb er aber 565, mehr als 80 Jahre alt. — Aber ſowohl die Phthartolatrai als die Aphthartodoketen zerfielen wieder in kleinere Parteien, und zwar letztere in die κτιστολάτραι und ἀκτιστηταὶ, indem jene die Frage: „ob der unverwesliche Leib Chriſti geſchaffen ſei“ bejahten, die andern aber ſchwärmeriſch verneinten. Aehnlich zankten ſich die Phthartolatrai über die Frage: „ob, wenn der Leib verweslich ſei, nicht eingeräumt werden müſſe, daß Chriſtus Einiges nicht gewußt habe, wie er ſelbſt öfter in der hl. Schrift andeute?“ Dieſe Behauptung des Nichtwiſſens Chriſti ſtellte zuerſt der monophyſitiſche Diacon Themiſtius von Alexandrien auf, und ſeine Anhänger erhielten den Namen Agnoeten (ἀγνοηταὶ) oder Themiſtianer. Da der Patriarch Timotheus von Alexandrien und ſein Nachfolger Theodoſius (ums J. 537—39) ihnen entgegentraten, weil die Hypotheſe des ἀγνοεῖν conſequent zur Annahme zweier Naturen führen müſſe, und ſie excommunicirt wurden, ſo bildeten ſie von nun an eine beſondere Secte, die bis ins 8. Jahrhundert fortdauerte. — Sehr viel üble Nachrede verurſachte es weiterhin den Monophyſiten, daß aus ihnen auch die Tritheiten hervorgingen. Urheber dieſer Secte war nicht, wie man früher glaubte, der Philoſoph Johannes Philoponus, ſondern, wie aus den Publicationen Aſſemani's (Bibl. orient. II, 327) hervorgeht, der Monophyſit Johannes Askusnages, Vorſteher einer Philoſophenſchule zu Conſtantinopel im 6. Jahrhundert, welcher dem Kaiſer Juſtinian gegenüber ſeine Anſicht dahin ausſprach: „in Chriſto bekenne er nur eine Natur, aber in der Trinität ſchreibe er jeder Perſon eine beſondere Natur zu. Der Kaiſer erilirte, der Patriarch von Conſtantinopel excommunicirte ihn; aber Philoponus und andere Monophyſiten traten auf ſeine Seite und bildeten dieſe Anſicht weiter aus. Namentlich brachte Philoponus dieſelbe mit der ariſtoteliſchen Unterſcheidung von genius, species und individuum in Verbindung durch die Annahme: „die drei Perſonen verhalten ſich zur Gottheit, wie drei Einzeldinge zu ihrer Gattung.“ Damit waren die Perſonen allerdings zu Göttern gemacht und der Tritheismus gelehrt. Ein Hauptvertheidiger dieſer Richtung war auch

der Mönch Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora, der Gemahlin Justinians, der wie Philoponus diese Lehre schriftlich zu vertheidigen suchte. Nicht minder gehört Stephan Gobarus (um's J. 600) zu den berühmten Schriftstellern der tritheistischen Partei (einen Auszug seines Hauptwerks gibt Photius, Biblioth. cod. 232. vgl. Walch, Ketzergesch. VIII, 877). Uebrigens erklärten sich fast alle andern Monophysiten gegen diese Tritheiten, welche von ihrem Versammlungsorte auch Condobauditen genannt wurden; diese aber baten in Bälde den Kaiser Justin II. (565—578), ihren Streit mit den übrigen Monophysiten untersuchen zu lassen. Sowohl sie, als diese stellten ihre Vertreter, der katholische Patriarch Johannes von Constantinopel aber hatte die Entscheidung, und sie fiel gegen die Tritheiten aus. Diese jedoch fingen jetzt unter einander selbst Streitigkeiten an, indem Philoponus in Betreff der Auferstehung des Fleisches behauptete: „der Körper des Menschen gehe nach Materie und Form in Verwesung über;“ während ein anderes Haupt der Tritheiten, der Bischof Conon von Tarsus in Cilicien, nur die Materie, aber nicht die Form für verweslich erklärte. So entstanden die Parteien der Cononiten und Philoponisten, welche sich gegenseitig mit den verschiedensten Schimpfnamen erfinderisch belegten (s. d. A. Cononiten). Wahrscheinlich hat übrigens Philoponus die Auferstehung des Fleisches völlig geläugnet, wie Photius (Bibl. cod. 21) berichtet. — Die Streitigkeiten unter den Monophysiten hörten aber auch jetzt noch nicht auf, zumal da der Patriarch Damianus von Alexandrien (s. d. A.) im Kampfe gegen die Tritheiten wieder an den Sabellianismus anstreifte, die göttlichen Personen fast zu bloßen Eigenschaften abschwächte, und andererseits der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Natur (Wesen) eine eigene ὑπαρξις beilegte. Gegen ihn trat der Patriarch von Antiochien, Petrus von Kalliniko in die Schranken, und die Anhänger des Alexandriners erhielten die Namen Damianiten und Tetraditen, weil sie eigentlich vier Götter, die drei Personen und die diesen gemeinsame, aber doch eigens existirende höhere Gottheit (die göttliche Natur) gelehrt hätten. — Wieder eine andere Streitigkeit entzündete Stephan Niobes, Lehrer der Wissenschaften (Sophist) zu Alexandrien, durch die Behauptung: „der bisherige Monophysitismus sei eine Halbheit, denn wenn man nur eine Natur behaupte, könne man überhaupt zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christo nicht mehr unterscheiden. Sowohl der alexandrinische als der antiochenische Patriarch, Damian und Petrus (von Kalliniko) erklärten sich gegen ihn, aber andere angesehene Monophysiten, namentlich der Priester Probus von Antiochien und der Abt Johannes von Syrien, traten auf seine Seite, und bildeten so die Secte der Niobiten. Sie wurden von den übrigen Monophysiten ausgeschlossen, und viele von ihnen traten nachmals in die katholische Kirche zurück. — Gerade die Opposition der Niobiten gegen die gewöhnlichen Monophysiten läßt vermuthen, daß manche Monophysiten, weil sie doch Göttliches und Menschliches in Christo unterschieden, bloß in den Worten von der Kirchenlehre abwichen, und ihr Schiboleth „bloß eine Natur“ zu ihren eigenen Ansichten nicht recht paßte. Weil nun auch überdieß einerseits die geistige Ueberlegenheit, andererseits der Schutz und die Bevorzugung durch die Kaiser weitaus auf Seite der Orthodoxen waren, so stand den Monophysiten schon unter Kaiser Justinian um die Mitte des 6. Jahrhunderts der nahe Untergang bevor. Aber vem unermüdlichen Mönche Jacob Baradai (s. d. A.) aus Syrien, im Jahr 541 zum Bischof von Edessa und allgemeinem Oberhaupt sämmtlicher Monophysiten des Orients geweiht, gelang es, in 33jähriger Thätigkeit das monophysitische Kirchthum in- und außerhalb des römischen Reiches wieder zu ordnen und zu befestigen, wie er denn auch überall neue Bischöfe und Priester seiner Partei aufgestellt hat. Namentlich rief er auch das monophysitische Patriarchat von Antiochien wieder in's Leben, welches bis auf den heutigen Tag den Mittelpunct aller monophysitischen Gemeinden Syriens und vieler anderer Provinzen des Morgenlandes bildet. Aus Dankbarkeit gegen ihn nannten sich von nun an zunächst die syrischen,

ſpäter auch faſt alle anderen Monophyſiten Jacobitiſche Chriſten (ſ. d. A. Jacobiten). — Es erhielten ſich aber die Monophyſiten bis jetzt 1) in Syrien, Meſopotamien, Kleinaſien, Cypern und Paläſtina, und ſtehen hier ſämmtlich unter dem Patriarchen von Antiochien (mit nicht feſtem Sitze) und einem von dieſem abhängigen Maphrian (eine Art Primas) für die öſtlich von Syrien gelegenen Provinzen. Aber wie früher, ſo fehlte es auch in den ſpäteren Jahrhunderten, namentlich im Mittelalter nicht an Spaltungen und Streitigkeiten unter dieſen Monophyſiten, ſo daß es längere Zeit hindurch drei ſyriſche Patriarchate bei ihnen gab. Gegenwärtig wohnt ihr Patriarch im Kloſter Zaphran bei Mardin (in der Nähe von Bagdad), der Maphrian aber im Kloſter St. Matthäus bei Moſul; beide jedoch haben nicht mehr gar viele Biſchöfe unter ſich. Ein Theil der Jacobiten vereinigte ſich im Jahr 1646 mit Rom, und für dieſe Unirten wurde das Patriarchat der katholiſchen Syrer in Aleppo errichtet. (Ueber die Literatur vgl. die Art. Baradäus und Jacobiten.) — Das zweite Hauptland der Monophyſiten iſt Armenien, wo der Patriarch Nerſes von Aſchtarag im Jahr 527 auf der Synode zu Feyin, dem damaligen Patriarchenſitze, das Concil von Chalcedon als neſtorianiſch anathematiſirte (ſ. d. A. Armenien). Seitdem erhielt der Monophyſitismus feſten Beſtand in dieſem Lande; aber neben der Häreſie ſchlichen ſich auch allerlei Aberglaube und Mißbräuche verſchiedener Art, ſelbſt halbjüdiſche Ceremonien, bei den Armeniern ein. Ihr Patriarch führt auch den Titel Katholicus; aber innere Parteiungen riefen hier, wie in Syrien, zu Zeiten mehrere Patriarchate hervor. Nach und nach einigten ſie ſich jedoch wieder, ſo daß der Katholicus von Etſchmiadſin der eigentliche Papſt, die andern armeniſchen Patriarchen aber, zu Jeruſalem, Sis und Conſtantinopel, ſeine Untergebenen wurden. Der zu Conſtantinopel jedoch hat ſich nach und nach wieder unabhängig zu machen gewußt. Etſchmiadſin aber, früher unter perſiſcher Herrſchaft, wurde durch Paskewitſch (1827) mit anderen Theilen Armeniens dem ruſſiſchen Reiche einverleibt (vgl. Monatsblätter zur Ergänzung der Allg. Ztg. 1845. Februar und Mai, Katholik, 1848. Octob.-Heft II. Wiggers, kirchl. Statiſtik, Bd. I. S. 234 ff.) Uebrigens vereinigte ſich ſchon i. J. 1439 auf der Synode von Florenz (ſ. Ferrara-Florenz) ein Theil der Armenier wieder mit der katholiſchen Kirche, und dieſe Unirten haben ihren Patriarchen in Conſtantinopel. Zu ihnen gehören auch die Lazariſten und Mechitariſten (ſ. d. Art.) — 3) Das dritte Hauptland der Monophyſiten iſt Aegypten, wo ſie neben dem Namen der jacobitiſchen auch den der koptiſchen Chriſten führen. Weil ſie unter Juſtinian und Juſtin II. nicht ohne Heftigkeit verfolgt wurden, gaben ſie ihren Gegnern den Namen Melchiten (מלך) die Königlichgeſinnte oder Hofpartei; ſie ſelbſt aber hießen die koptiſchen, d. h. urägyptiſchen Chriſten. Weil von der byzantiniſchen Regierung bedrückt, halfen die Kopten zur Eroberung Aegyptens durch die Saracenen i. J. 640, wurden von dieſen auch wieder in den Beſitz des Patriarchats Alexandrien eingeſetzt, das ſie noch jetzt inne haben, mußten aber deßungeachtet im Laufe der Jahrhunderte vielfach die Unduldſamkeit der Mohammedaner erfahren. Sie zählen jetzt ungefähr 100,000 Anhänger. Ihre Sprache bei dem Gottesdienſt iſt die altkoptiſche, indem ſie die zur Zeit der Entſtehung des Monophyſitismus allgemein übliche griechiſche Sprache aus Haß gegen die Byzantiner wieder abgeſchafft haben. Die auch mit ihnen zu Florenz am 4. Februar 1442 geſchloſſene Union hatte keinen Beſtand (vgl. d. Art. Kopten und die dort angegebene Literatur, nebſt Renaudot, historia patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum 1713). 4) Mit dem monophyſitiſchen Patriarchat Alexandrien hängt auch die Kirche von Abyſſinien zuſammen, welche eben durch dieſe hierarchiſche Verbindung im fünften und ſechſten Jahrhundert auch in die monophyſitiſche Häreſie verwickelt wurde. Sie ſteht unter einem Metropoliten oder Abbuna, der von dem alexandriniſchen Patriarchen ernannt wird (ſ. d. Art. Abyſſinien). — Von dieſen 4 monophyſitiſchen Hauptländern aus haben ſich endlich

noch einzelne Zweiggemeinden in verschiedenen Provinzen des westlichen und mittleren Asiens verbreitet, ohne jedoch größere Bedeutsamkeit zu besitzen. — Literatur: Salig, de Eutychianismo ante Eutychen, sive de Eutychianismi vere ac falso suspectis. Wolfenbut. 1723. 4; Jac. Basnage, Diss. de Eutychianis, variisque Eutychianorum sectis. Praef. ad Canisii lect. antiq. Vol. I. cap. 3 p. 23 sqq., auch in Vogtii Biblioth. hist. haeres. T. II. p. 56 sqq.; Assemani, Diss. de Monophysitis, im 2. Band seiner Bibliotheca orient. Petavius, de dogm. theolog. T. IV. de incarnat. Lib. II. c. 3. Lib. VI. c. 9. Am ausführlichsten hat Christ. Walch in seiner Ketzerhistorie, in drei großen Octavbänden (Bd. 6, 7 und 8) die Geschichte des Monophysitismus dargestellt. Einen Auszug davon gab Schröckh im 18. Bande seiner Kirchengesch. S. 433—636. Vgl. auch Dorner, Lehre von der Person Christi, 1839 Seite 82 ff. (die 2. Auflage ist noch nicht so weit vorgeschritten). [Hefele.]

Monotheismus, s. Gott.

Monotheleten, Monotheletismus, monotheletische Streitigkeiten. Auf der vierten allgemeinen Synode zu Chalcedon (s. d. A.) sprach die Kirche im Gegensatze zum Eutychianismus, beziehungsweise Nestorianismus ihr christologisches Gottesbewußtsein also aus: „Wir bekennen einstimmig einen und denselben Sohn, unsern Herrn Jesum Christum, welcher vollkommen nach der Gottheit und vollkommen nach der Menschheit ist; er ist wahrer Gott und wahrer aus einer vernünftigen Seele und einem Körper bestehender Mensch; nach der Gottheit ist er gleichen Wesens mit dem Vater, nach der Menschheit gleichen Wesens mit uns und in Allem uns ähnlich außer in der Sünde. Vor aller Zeit ist er vom Vater geboren nach der Gottheit, zuletzt aber ist derselbe um unser und unseres Heiles willen von Maria der Gottesgebärerin nach der Menschheit geboren; es ist also einer und derselbe Christus, Herr und Eingeborener, welcher in zwei Naturen ohne Vermischung und ohne Verwandlung, ohne Trennung und ohne Theilung erkannt wird (ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον); durch die Vereinigung wird daher der Unterschied der Naturen keineswegs aufgehoben, vielmehr bleibt das Eigenthümliche einer jeden Natur, so daß sie zu einer Person und Hypostase verbunden sind. Es gibt also nicht Einen in zwei Personen getheilt, sondern einen und denselben Sohn und Eingeborenen, den Gott Logos, unsern Herrn Jesum Christum.“ Mansi T. VII. p. 116. Harduin T. II. p. 456. In diesem Symbolum der Kirche ist also eine unzertrennliche Einheit beider nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit ungemischten Naturen in der einen Persönlichkeit Christi, und damit implicite und per consequentiam auch die Duplicität der Willensvermögen in dem Gottmenschen gelehrt, aber ausdrücklich, explicite ist, wie man sieht, letztere nicht hervorgehoben. Es geschah auch dieses auf der sechsten allgemeinen Synode zu Constantinopel im J. 680, nachdem zuvor der monotheletische Streit über ein halbes Jahrhundert gedauert hatte. War nämlich auch von der Synode zu Chalcedon über die eutychianische Häresie das Anathem gesprochen, so war damit die Rückkehr der Abtrünnigen zur Kirche noch nicht bewirkt, die Monophysiten (s. d. A.) suchten vielmehr ein noch größeres Terrain zu gewinnen und waren auch wirklich im Anfange des siebenten Jahrhunderts, namentlich in Aegypten, Syrien ꝛc. sehr zahlreich. Dazu kommt, daß um diese Zeit die Perser immer weiter vordrangen; im J. 614 verwüsteten sie Syrien und Palästina und plünderten Jerusalem; in einem andern Feldzuge verwüsteten sie Africa bis nach Carthago, und im J. 621 standen ihre Heere am Bosphorus im Angesichte von Constantinopel. Wenn nun der Kaiser Heraclius (s. d. A.) bei dieser Sachlage glaubte, vor Allem, wenn es ihm gelinge, die Perser zurückzuwerfen, darnach trachten zu müssen, die in Aegypten, Arabien, Syrien so zahlreichen Monophysiten mit der Kirche zu vereinigen, so zeugt dieß von richtiger politischer Berechnung. Denn die Stellung der Monophysiten war dem byzantinischen Hofe gegenüber eine sehr drohende

geworden, und die Gefahr lag nahe, daß sie sich einem ehrgeizigen Kopten, der es wagte, die Gunst der Umstände benützend, auf der Grundlage monophysitischer Kirche und ägyptischen Volksthums eine neue Dynastie zu gründen, oder gar den erklärten Reichsfeinden, den Persern und Arabern, in die Arme werfen würden; dagegen konnte das oströmische Reich durch die Vereinigung der Monophysiten mit der orthodoxen Kirche nur an innerer Wohlfahrt und an Kraft und Stärke nach Außen gewinnen. Während so Heraclius vorzugsweise aus politischen Gründen die Vereinigung wünschte; glaubten einige Prälaten das Arcanum gefunden zu haben, wodurch diese bewerkstelligt werden könnte; *μια ἐστιν ἡ ἐνεργεια του Χριστου*, lautete ihr Schiboleth, und während wohl einige das Häretische dieser Eintrachtsformel nicht durchschauten, wollten andere, mit dem Monophysitismus liebäugelnd, durch diese Hinterthüre das monophysitische Dogma, wo nicht seinen Worten, doch seinem innersten Gehalte nach in die Kirche einführen. Daß die Monophysiten sich gerne zur Annahme dieser Formel verstanden, begreift sich leicht, da sie dabei in der That Recht behielten, die Orthodoxen aber nur dem Namen nach, sintemal eine Zweiheit von Naturen, die nur einfach wirkt, weiter nichts ist als ein leeres Wort. Die Formel selbst „*μια ἐνεργεια*“ ist übrigens vieldeutig. Mit ihr war nicht gegeben, ob sie eine göttliche, oder eine göttliche und menschliche zugleich, oder vielleicht eine Mischung aus beidem sei. Wirklich gingen auch die Anhänger und Verfechter der Formel, von Johannes von Damascus zuerst Monotheleten (*μονοθελῆται*) genannt, in genannter Weise auseinander. Sergius, seit 608 orthodoxer Patriarch von Constantinopel und von Heraclius sehr wohl gelitten, und seine Anhänger behaupteten, die menschliche mit dem Logos vereinigte Natur habe zwar ihre eigene Seele und menschlichen Geisteskräfte, übe aber keine ihr eigenthümliche Thätigkeit aus, sondern Alles, was durch die beiden Naturen geschehe, müsse dem Logos beigelegt werden, und es sei daher in Christo nur eine einzige Wirkungsweise und Willensthätigkeit, ausgehend von dem Logos als ihrer wirkenden Ursache, der sich dabei der Menschheit nur als seines Werkzeuges bediene; andere Koryphäen des Monotheletismus stellten den, wo möglich noch unsinnigeren Grundsatz von einem Willen mittlerer Art auf, welcher, wie sie sagten, aus der Verschmelzung des göttlichen und menschlichen Willens in Christo entstanden sei. — Ueber die Frage, wann und von wem die Lehre von der *μια ἐνεργεια* zuerst aufgestellt worden sei, sind die Gelehrten aus Mangel an genügenden, mit einander übereinstimmenden Nachrichten nicht einig, auch wurde Anfangs für den Monotheletismus mehr nur unter der Hand geworben, am meisten aber hat die Ansicht für sich, welche dem Sergius die Authorschaft der neuen Häresie beimißt, wie denn auch die sechste allgemeine Synode (Mansi Tom. XI. p. 555) ausdrücklich sagt: „Sergius habe den Anfang gemacht, von diesem Irrthum zu schreiben.“ Er stand zwar im Rufe der Orthodoxie, aber seine Sympathie für den Monophysitismus, — daß er von monophysitischen Eltern abstamme, läßt sich nicht sicher erweisen — und der Wunsch des Kaisers nach einer Vereinigungsformel machte ihn unologisch, und eine verlorengegangene Schrift Mennas (s. d. A.) Patriarch zu Constantinopel vom J. 536—552, an Papst Vigilius und eine Stelle in den Schriften des Areopagiten Dionysius sollen ihn auf den Hauptsatz des Monotheletismus gebracht haben. Die Schrift des Mennas wird freilich von Vielen für ein Machwerk des Sergius selber ausgegeben, und die Stelle des Areopagiten „*μια θεανδρικη ἐνέργεια*,“ epist. IV. ad Cajum, welche während des monotheletischen Streites so oft angezogen wurde, kann zwar im specifisch monotheletischen Sinne verstanden werden, legt aber die andere Erklärung noch weit näher, wornach dieser gottmenschliche Wille (voluntas deivirilis) kein anderer ist, als der menschliche Wille, der jedoch in allen seinen Handlungen stets den göttlichen Willen zu seinem, ihn einzig leitenden Princip hat, sich fest an denselben anschließt, in Allem sich ihm unterwirft, durchaus nur das will, was auch Gott will, und das nicht will, was Gott ebenfalls nicht will, mithin sich so vollkommen mit dem göttlichen Willen ver-

eint, so völlig in demselben sich auflöst, daß man beide Willen figürlich nur einen Willen nennen kann. Doch sei dem, wie ihm wolle, Sergius deutete den Ausdruck so, wie es ihm convenirte, und um zu erfahren, welchen Anklang seine Vereinigungsformel finden dürfte, schickte er um 616 die Schrift des Mennas an Theodor, Bischof von Pharan in Arabien, an den gelehrten Monophysiten Georg und Andere, und bat sich von ihnen ihr Urtheil aus über den Lehrsatz von einer Wirkung (ἐνέργεια) und einem Willen. Auch diese sprachen die Ansicht aus, daß aus der Einheit der Person Christi auch die Einheit seines Wirkens und Wollens als nothwendige Folge fließe, und Bischof Stephan von Dora sagt deßhalb mit Recht, Theodor habe ἐν πρωτοις die neue Lehre vertheidigt, Mansi T. X. p. 893. Nun sollte aber der Monotheletismus Leben und Gestalt gewinnen. Auf seinem ersten Feldzug 622 kam Heraclius nach Armenien, knüpfte hier mit dem Haupte der armenischen Monophysiten, Paulus, ein Religionsgespräch an, eiferte gegen die Lehre von einer Natur Christi, sprach sich aber entschieden für eine Wirksamkeit, ἐνέργεια, aus, womit sich Paulus einverstanden erklärte. Bald darauf erließ der Kaiser ein Schreiben an den Metropoliten von Cypern, Arcadius, worin er ihm von zwei Wirkungsweisen in Christo zu reden verbot. Im J. 626 ließ sich Heraclius mit dem Bischofe der kolchischen Stadt Phasis, Cyrus, in ein theologisches Gespräch ein. Letzterer äußerte große Bedenklichkeiten und bemerkte, daß der monotheletische Lehrsatz in offenbarem Widerspruche stehe mit der Lehre des Papstes Leo I, der in seinem Briefe an Flavian deutlich sage: agit utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; der Kaiser wußte ihn doch zuletzt, ohne Zweifel auch durch Versprechungen, zu gewinnen und wies ihn an Sergius. Die Antwort des Patriarchen (Harduin III. 1310) auf die Anfrage, ob man Christo zwei Willen oder nur einen zuschreiben dürfe, war mit großer Vorsicht abgefaßt. Jene Frage, sagt Sergius, sei auf den großen ökumenischen Kirchenversammlungen nie aufgeworfen und untersucht worden, daher gebe es keine Entscheidung rechtgläubiger Synoden darüber. Indessen finde er, daß viele ausgezeichnete Väter der Kirche, namentlich Cyrill, nur eine lebendigmachende Wirkung Christi anerkannt hätten, dasselbe lehre der selige Patriarch Mennas von Constantinopel, wovon Cyrus sich aus der beifolgenden Schrift desselben überzeugen könne; auch Leo I. lehre im berührten Briefe keine zwei Willen, überhaupt sei ihm kein rechtgläubiger Lehrer bekannt, der Christo zwei Willen beilege. Im J. 629 gewann Heraclius während seines Aufenthaltes zu Hierapolis das Haupt der syrischen Monophysiten, Athanasius, für den Monotheletismus um den Preis des Patriarchalstuhles von Antiochien, und ein Jahr später wurde Cyrus Patriarch von Alexandrien. So waren nun drei Patriarchalstühle mit Monotheleten besetzt. Cyrus suchte nun zuerst den Vereinigungsplan durchzuführen, ob dabei von Theodor von Pharan unterstützt, ist zweifelhaft. Ein förmlicher Vertrag von neun Artikeln wurde mit den ägyptischen Jacobiten (Monophysiten) abgeschlossen 633. Der Artikel VII, worin es unter Anderm heißt: *καὶ τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον*, gab den Monophysiten gewohnenes Spiel, und sie konnten mit Recht triumphirend ausrufen: „nicht wir haben das Concilium von Chalcedon angenommen, sondern das Concilium ist zu uns gekommen, denn wer nur eine Wirkung in Christo lehrt, der bekennt auch nur eine Natur in ihm.“ Dieß sah auch der Mönch Sophronius, der sich damals in Alexandrien befand, deutlich ein, er setzte auseinander, daß, wenn an den chalcedonensischen Schlüssen festgehalten werden wolle, die Differenz, in welcher jene Synode in Betreff der Naturen gegen die Monophysiten stand, auch auf die ἐνεργεια der Naturen, die ja nur die lebendige Wirklichkeit von dieser ausmacht, auszudehnen sei, und beschwor den Cyrus fußfällig, diese Artikel nicht bekannt zu machen. Aber umsonst; nur dahin vereinigten sich beide, daß der Mönch, mit einem Berichte des alexandrinischen Kirchenhauptes versehen, sich nach Constantinopel begeben solle, um

über die Angelegenheit mit dem dortigen Patriarchen weiter zu unterhandeln. Sergius führte dem Mönch gegenüber aus, daß der Frieden der Kirche und das Wohl des Staates Nachgiebigkeit gegen den Lehrbegriff der Monophysiten gebieterisch fordere, ohnehin sei die Lehre von zwei Wirkungen durch die Kirchenorthodoxie nicht vorgeschrieben. Konnte auch Sophronius den Patriarchen von Constantinopel von der Falschheit des Monotheletismus nicht überzeugen, so hielt Sergius es von jetzt an doch für ungewöhnlich und zweideutig, nur eine Wirkung in Christo zu lehren, und schrieb daher an den Patriarchen von Alexandrien, er möchte jetzt, nachdem die Vereinigung vollbracht worden, Niemanden mehr gestatten, von einer oder zwei Willensäußerungen zu reden, sondern man solle sich mit dem von den heiligen ökumenischen Synoden vorgeschriebenen Bekenntnisse begnügen. Gleichen Rath ertheilte er jetzt auch dem Kaiser. Daß Sophronius sein Wort gegeben, über die berührte Streitfrage Stillschweigen zu beobachten, ist möglich, aber nicht erwiesen, auf jeden Fall machte er sie nach seiner Rückkehr in sein Kloster in Palästina zum Gegenstande neuer Forschung, und suchte in einer eigenen Schrift von 600 Väterstellen den Nachweis zu liefern, daß die Kirchenlehrer Christo stets zwei Willen beigelegt haben. Durch diese Forschung noch mehr in seiner Ueberzeugung bestärkt, warf er, nachdem er zuvor noch im J. 634 auf den Patriarchalstuhl von Jerusalem erhoben worden war, den Monotheleten den Fehdehandschuh hin, berief sofort die von seinem Stuhle abhängigen Bischöfe zu einer Synode, auf welcher er das monotheletische Dogma verfluchte und in öffentlichen Acten (Mansi, T. XI. p. 529) die Lehre von einem Willen Christi für greuliche Ketzerei erklärte. Nun glaubte Sergius, sein Ansehen sei nicht mehr groß genug, um eine Wahrheit zu unterdrücken, die in dem gelehrten und durch Frömmigkeit ausgezeichneten Patriarchen von Jerusalem einen so kräftigen Vertheidiger gefunden hätte, zumal da hinter ihm eine so mächtige Partei stand, als deren Wortführer er in Alexandrien aufgetreten war, und der er auch seine Erhebung auf den Patriarchalstuhl verdankte, und bemühte sich deßhalb, den Papst Honorius (s. d. A.) durch ein klug eingerichtetes Schreiben (Harduin. T. III. p. 1311 ff.) auf seine Seite zu bringen. Er pries darin mit Uebertreibung die allgemeine Rückkehr der ägyptischen Monophysiten zur Kirche, bemerkte, es würde hart sein, diese Millionen bloß wegen des bei der Union zur Bedingung gemachten Ausdrucks, eine Wirkungsweise Christi, wieder zum Abfalle zu zwingen, eines Ausdrucks, der doch von vielen Vätern gebraucht worden, äußerte aber dann, am besten sei es, weder von zweien, noch von einer Wirkungsweise Christi zu reden, nicht von einer, weil sonst Manche glauben könnten, dadurch werde die Lehre von den beiden Naturen unterdrückt, nicht von zweien, weil daraus zwei einander widerstrebende Willen, δυο θελήματα ἐναντίως προς ἀλληλα ἐχοντα folgen würden. Leider ging Honorius in die Falle, welche Sergius ihm gelegt hatte; sein Antwortschreiben verräth eine auffallende dogmatische Unklarheit und ein gänzliches Mißverstehen des in Frage gestellten Lehrpunctes; er betrachtet die Opposition des Sophronius als einen unnützen Wortstreit, novas vocum quaestiones, stellt monotheletische und dyotheletische Sätze, mehr oder weniger deutlich, neben einander, so daß man später in diesem unüberlegt oder in künstlicher Dunkelheit abgefaßten Schreiben (Harduin III. 1320 ff.) Stoff zur Verdammung wie zur Entschuldigung des Papstes finden konnte. Selbst nachdem Sophronius die Sache näher aus einander gelegt, forderte Honorius in einem zweiten Schreiben nur, daß beide Theile schweigen, und weder von einer noch von zwei Wirkungen reden sollten; übrigens nennt Bellarmin dieses Schreiben eine confessio catholicissima, et Monothelitarum haeresin penitus destruens. Nachdem im J. 637 die Eroberung Jerusalems durch die Saracenen erfolgt war, fand Sophronius keine Zeit mehr, in die monotheletischen Streitigkeiten einzugreifen († 11. März 638), und um auch in seinem Reiche Ruhe zu schaffen, erließ Heraclius 638 die Ekthesis (Harduin T. III. p. 791—98), welche, wie der Kaiser kurz vor seinem Tode 641 noch bezeugte, eigentlich von Sergius verfaßt ist, und worin geboten

war, daß weder von zwei Wirkungsweisen noch auch von einer geredet werden solle, dann aber behauptet wird, daß in Christo nur ein Wille gewesen sei, weil man sonst zwei einander widerstrebende Willen annehmen würde. Sergius ließ sofort durch Bischöfe, die in Constantinopel weilten, das kaiserliche Glaubensgesetz unterschreiben, lobte dasselbe höchlich und verordnete, daß jeder Cleriker, welcher der Ekthesis zuwider handeln würde, sein Amt verlieren, Mönche aber oder Laien im gleichen Falle von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen sein sollten; auch Pyrrhus, der nach dem Tode des Sergius († im Dec. 638) den Patriarchalstuhl von Constantinopel bestieg, anerkannte alsbald die Ekthesis, und der Sieg der Monotheleten schien entschieden zu sein. Da starb zu ihrem Schrecken der Papst Honorius, und seine Nachfolger Severinus und Johann IV. (s. diese Art.) verwarfen die Ekthesis und sprachen das Anathem über den Monotheletismus, auch eine Apologie für den Honorius richtete Johann IV. an des Heraclius ältesten Sohn, den Augustus Constantinus-Heraclius, welch' letzterer nur 102 Tage regierte und dann wahrscheinlich an Vergiftung starb, worauf dann Constans II. (s. d. A.) folgte. Auch Pyrrhus war der Theilnahme an der Vergiftung verdächtig und allgemein verhaßt und floh deßhalb nach dem römischen Africa hinüber; Paulus, bisher Presbyter an der Hauptkirche zu Constantinopel, erhielt, nachdem er die Ekthesis unterschrieben, die Stelle des Flüchtlings. Um diese Zeit stand der Abt Maximus, der gelehrteste und scharfsinnigste Theologe seiner Zeit, an der Spitze der die Irrlehre bekämpfenden Katholiken, er brachte auch im J. 645 auf einer Conferenz (disputatio cum Pyrrho, in S. Maximi opp. Tom. II. p. 159—195) den Pyrrhus zur Anerkennung des Irrthümlichen im Monotheletismus; dieser ging mit ihm darauf nach Rom, wo er dem Papste Theodorus (s. d. A.) eine Abschwörungsformel überreichte; deßgleichen erklärten sich auch mehrere Synoden Africa's gegen die Monotheleten; auch der Erzbischof von Cypern, Sergius, verfluchte den Monotheletismus, und Stephan, Bischof von Dora, ward vom Papste beauftragt, alle monotheletischen Bischöfe, deren Stühle in den von den Saracenen eroberten Provinzen noch feststünden, von ihren Gemeinden zu verjagen und orthodoxe an ihrer Statt einzusetzen. Nun glaubte Constans II. (s. d. A.) durch ein neues Glaubensgesetz, welches unter dem Namen τύπος 648 erschien (Harduin III. 823), die Ekthesis aufhob und die Lage der Dinge, wie sie vor Anfang der monotheletischen Bewegung war, wieder herzustellen suchte, die geistige Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins zum Stillstande oder Rückschritte bewegen zu können, und verübte an den Gegnern seines Typus, besonders an Maximus und Papst Martin I. (s. d. A.), jede mögliche Grausamkeit; aber vergebens, der Typus feierte doch keinen Sieg. Auf den Patriarchen Paulus folgte Pyrrhus wieder, der bald zu Ravenna zum Monotheletismus abgefallen war, und dann Petrus, ebenfalls ein Monothelet; in Rom aber folgten sich schnell nach einander auf dem päpstlichen Stuhle Eugenius I. und Vitalian (s. diese Art.); von beiden Seiten beobachtete man jedoch ein gewisses Stillschweigen, weder für noch gegen den einen Willen Christi wurde gestritten, der Typus von den genannten Päpsten so wenig unterschrieben, daß er vielmehr als nicht gegeben behandelt wurde; mit einem Worte, die Zeit fing an sich zu ernüchtern von dem monotheletischen Rausche, und Constantin IV., Pogonatus, d. i. der Bärtige (s. d. A.), war für eine aufrichtige Vereinigung mit der Kirche geneigt, waren doch in Constantinopel selbst auf den Monotheleten Petrus drei katholisch gesinnte Patriarchen, Thomas, Johannes und Constantin, gefolgt. Nur unter dem Papste Donus I. (s. d. A.) wurde in Constantinopel der monotheletische Zank wieder aufgewärmt. Theodorus, welcher 677 den dortigen Patriarchalstuhl bestieg, war ein Monothelet und entschlossener Gegner des Papstes, und lag im Bunde mit Macarius, der Patriarch von Antiochien war, aber weil diese Stadt in den Händen der Araber war, zu Constantinopel sich aufhielt, dem Kaiser in den Ohren, daß er gestatten möchte, die Päpste nach Honorius, namentlich Vitalian, als häretische Dyotheleten aus den Diptychen zu streichen. Der Kaiser,

weil schon von außenher von den Saracenen bedrängt, willigte, um nicht auch noch den mächtigen Patriarchen und seinen Anhang zu reizen, wenn auch nur höchst ungern, ein (Pagi, breviar. pontif. rom. Vol. I. p. 442); nachdem er aber 678 mit dem Kaliphen einen sehr ehrenvollen Frieden abgeschlossen und dadurch freie Hände bekommen hatte, so dachte er ernstlich daran, die Ruhe der Kirche wieder herzustellen. Zu diesem Zwecke entsetzte er noch 678 den Patriarchen Theodorus seines Amtes und erhob den Presbyter Georgius auf den Stuhl von Constantinopel; dann ersuchte er den Papst Donus, daß er Abgeordnete zur Beilegung des kirchlichen Zwistes senden möge. Als das kaiserliche Einladungsschreiben in Rom ankam, saß bereits Agatho (s. d. A.) auf dem päpstlichen Stuhle. Dieser beschloß nun, um der vom Kaiser verlangten Sendung Ansehen und Gewicht zu geben, den zu ernennenden Personen ihre Bestimmung und Aufträge in einem römischen Concilium zu geben, auf welchem auch andere Provinzen der abendländischen Kirche repräsentirt sein sollten. Die Repräsentation wurde auf folgende Weise eingeleitet: der Papst gab den Bischöfen in Italien, Gallien, Britannien und Spanien auf, in besondern Provincialconcilien zusammenzutreten, in denselben den Glauben über die durch den Monotheletismus angeregte Streitfrage auszusprechen; dann sollte jedes dieser Concilien für sich Stellvertreter nach Rom schicken, welche Namens der in jeder Provinz abgehaltenen Synode dem römischen Concilium beiwohnen sollten. Letzteres wurde im J. 680 von 125 Bischöfen zur Ernennung der Gesandten und zur Vorbereitung auf die im Orient zu haltende Synode veranstaltet. Es zeigte sich hier wieder, daß der ganze Occident einstimmig den Monotheletismus verwarf. Die Versammelten wählten drei aus ihrer Mitte zu Abgeordneten für das Concil von Constantinopel und entwarfen eine Schrift an den Kaiser, worin sie ihre Anhänglichkeit an den Dyotheletismus ausdrückten; Agatho seinerseits stattete die Abgeordneten noch mit einem besondern Schreiben an den Hof aus, worin er unter Anderm ausführlich nachweist, daß das Dogma von zwei Willen Christi in der römischen Kirche stets festgehalten worden sei. Die Synode, die sechste allgemeine, wurde in 18 Sitzungen (actiones), wovon fünf noch in das Jahr 680 fallen, in einem Saale des kaiserlichen Palastes, der von seinem muschelförmigen Gewölbe den Namen Trullus führte, gehalten. Der Kaiser selbst wohnte dieser Synode bei, mehr als 160 Bischöfe, unter ihnen die päpstlichen Abgeordneten, sowie sämmtliche Patriarchen waren anwesend; auch Mönche wurden auf ausdrückliches Verlangen des Kaisers zugelassen. Die erste Sitzung wurde den 7. November gehalten, und die römischen Abgeordneten machten den Anfang mit der Klage, daß die frühern Patriarchen von Constantinopel sammt andern orientalischen Bischöfen seit 45 Jahren neue Redensarten von einem Willen und einer Wirkung Christi, dem ächten Glauben zuwider, eingeführt hätten, und daß diese Ketzerei immer noch fortbestehe. Aufgefordert vom Kaiser, gegen diese Anschuldigungen sich zu vertheidigen, erhob sich der Patriarch von Antiochien, Macarius, und behauptete Namens der Monotheleten, er und seine Genossen hätten keineswegs Neuerungen aufgebracht, sondern ihre Lehre beruhe auf den Aussprüchen der fünf ökumenischen Concile, und der Beweis hiefür sollte in den drei ersten Sitzungen geliefert werden. Die Acten dieser Concilien wurden vorgelesen, aber das Urtheil des Senates im Einklang mit den anwesenden Bischöfen fiel dahin aus, daß Macarius seine Lehre aus den Acten der Synoden nicht erwiesen habe. In der vierten Sitzung am 15. November wurden die zwei Schreiben des Papstes Agatho und der römischen Synode in griechischer Uebersetzung vorgelesen. In der fünften Sitzung, den 7. December, übergaben die Monotheleten eine Schrift von zwei Bänden mit der Aufschrift: Zeugnisse der heiligen Väter, welche lehren, daß der Herr Jesus Christus einen Willen habe, welches auch der Wille des Vaters und hl. Geistes ist, mit der Bitte, sie ablesen zu lassen, was auch geschah. Am 12. Febr. 681 übergab Macarius noch einen kleinen Band patristischer Stellen, welcher ebenfalls vorgelesen wurde. Nun erklärten aber die päpstlichen Gesandten,

die beigebrachten Stellen seien theils verfälscht, theils verdreht, und verlangten deßhalb eine Vergleichung derselben mit den in der Patriarchalbibliothek befindlichen Handschriften. In der siebenten Sitzung am 13. Febr. legten die römischen Legaten eine Sammlung patristischer Stellen für den Dyotheletismus vor, und eine Abschrift davon wurde den Patriarchen von Constantinopel und Antiochien zur Vergleichung mitgetheilt. In der nächsten Sitzung den 7. März erklärte Georg, er habe nach reiflicher Prüfung der römischen Schriften gefunden, daß dieselben mit dem Glauben der Väter vollkommen übereinstimmen, deßhalb pflichte er von Herzen der Lehre von zwei Willen bei. Alsbald folgte seinem Beispiele eine lange Reihe griechischer Bischöfe; Macarius aber von Antiochien blieb mit einigen Mönchen bei seiner monotheletischen Ansicht und erklärte, daß er sich lieber in Stücke zerhauen oder in's Meer werfen lasse, als sein Glaubensbekenntniß zurücknehmen. In den folgenden Sitzungen fand die Vergleichung der genannten Sammlungen patristischer Stellen und mehrerer einschlägigen Actenstücke Statt, welche durchaus zu Gunsten der Orthodoxen ausfiel. Daher wurden auch Macarius, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, Theodor von Pharan und Cyrus mit dem Anathem belegt. „Zugleich mit diesen, sprachen die Synodisten, verfluchen wir aber auch den ehemaligen Papst Honorius, und zwar darum, weil wir aus seinem Schreiben an Sergius ersehen haben, daß er die gottlosen Meinungen des Letztern getheilt hat". In der 15ten Sitzung den 26. April machten die Monotheleten einen letzten verzweifelten Versuch, ihre Sache durch übernatürliche Mittel wieder herzustellen. Polychronius, ein alter und im Monotheletismus versauerter Mönch aus Heraclea, wollte eine Erscheinung gehabt haben, in welcher ein Mann von unaussprechlicher Herrlichkeit ihm gesagt habe: wer nicht einen Willen, eine gottmenschliche Thätigkeit im Erlöser anerkenne, der verdiene den Namen eines Christen nicht. Zugleich erklärte sich Polychronius bereit, seine Aussage durch das Wunder einer Todtenerweckung zu bestätigen, und die Synode gestattete zur Enttäuschung des Volkes den Versuch. Auf versilberter Bahre wurde eine Leiche nach einem öffentlichen Platze gebracht, und der Mönch legte in Gegenwart einer sehr zahlreichen Menge von Zeugen und Zuschauern derselben sein Glaubensbekenntniß auf den Kopf und flüsterte ihr mehrere Stunden lang unablässig in die Ohren, aber natürlich vergebens. Er wurde sofort in den Trullus zurückgeführt und dort als Lügner, Volksverführer und Ketzer mit dem Bannstrahle belegt und der Priesterwürde beraubt. In den beiden letzten Sitzungen wurde die Glaubenslehre gegen den Monotheletismus unter Anerkennung der vorhergehenden fünf allgemeinen Concilien und in Uebereinstimmung mit dem Schreiben Agatho's und der römischen Synode dahin formulirt: „Wir bekennen in Christo zwei eigenthümliche Willen, zwei eigenthümliche Wirkungen, ungetheilt, unverwandelt, ungetrennt, unvermischt, nach der Lehre der heiligen Väter, nicht also, daß, wie die Ketzer gesagt haben, die beiden Willen einander widersprechen, was ferne sei, sondern also, daß der menschliche Wille dem göttlichen und allmächtigen in Allem folge.." (*δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως ... καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, .. ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα καὶ μὴ ἀντίπιπτον ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ παντρεῖ θελήματι.*) Nachdem diese Glaubensformel von den Synodisten und dem Kaiser unterschrieben und das Anathem über die Monotheleten und andere Ketzer, wie Nestorius, Eutyches, Dioscur, Apollinaris ꝛc., wiederholt ausgesprochen war, wurde noch eine Schrift (Hard. III. 1437) an den Papst ausgefertigt, worin er über den Verlauf der Verhandlungen in Kenntniß gesetzt und um Bestätigung der gefaßten Beschlüsse ersucht wurde. Unsere Synode wird öfters auch von ihrem Versammlungslocale die trullanische genannt, doch gewöhnlich begreift man unter diesem Namen jene, welche ebendaselbst im J. 692 gehalten wurde (s. den Art. Constantinopel). Der Monotheletismus war hiemit gerichtet, und

fortan ſollten Alle, welche von der allein wahren Lehre des Dyotheletismus abzuweichen wagen würden, geſtraft werden, Biſchöfe und Cleriker nämlich ſolle Abſetzung von ihren Aemtern, Laien und Mönche der Kirchenbann treffen; allein es gab doch noch Viele, welche im Herzen und heimlich der Häreſie zugethan blieben. Dieſes zeigte ſich, als Philippicus Bardanes, nachdem er den Kaiſer Juſtinian II. vom Throne geſtoßen und dem Enthronten ſowie dem einzigen Sohne deſſelben Tiberius die Köpfe hatte abſchlagen laſſen, im December 711 zur Regierung gelangt war. Von dem Patriarchen Macarius und dem Mönche Stephanus im Monotheletismus unterrichtet und erzogen, hoffte er mit Hilfe der Anhänger des monotheletiſchen Lehrbegriffs ſeine wankende Gewalt befeſtigen zu können. Er verſammelte 712 eine Synode, welche, wie ſich dieß von dem oft erprobten Knechtsſinne der orientaliſchen Biſchöfe erwarten ließ, die Beſchlüſſe der ſechsten allgemeinen Synode umſtieß; die Namen des Sergius und Honorius wurden wieder in die Diptychen geſetzt; der Patriarch Cyrus von Conſtantinopel, der ſich den monotheletiſchen Plänen des Kaiſers widerſetzte, wurde in ein Kloſter verſtoßen, und an ſeiner Statt erhob der Kaiſer den Diacon Johannes, der ſich zu Allem willig hergab; andere Biſchöfe, die treu blieben, wurden exilirt, die meiſten aber, und ſelbſt gelehrte und geachtete Prälaten, wie Germanus von Cyzicus und Andreas von Creta, hatten, wie ſchon bemerkt, die Schwäche, nachzugeben. Doch im Occident waren die Bemühungen des Philippicus vergeblich. Als der Kaiſer die Römer auffordern ließ, dem neuen Glauben zu huldigen und die bildlichen Darſtellungen der ſechs öcumeniſchen Synoden, die man eben zu Rom in dem Porticus des hl. Petrus gemalt hatte, zu vertilgen, da widerſetzten ſich dieſe, und erklärten, ihn nicht als Kaiſer anzuerkennen; ſein Bildniß wurde nicht in den Kirchen aufgeſtellt und ſein Name nicht in die öffentlichen Gebete eingeſchloſſen. Aber auch im Oriente dauerte dieſe Ueberlegenheit der Monotheleten nur bis zum Jahre 713, da Philippicus durch eine neue Empörung, wie er auf den Thron gelangt war, auch von demſelben geſtürzt wurde. Anaſtaſius II., bisher Geheimſchreiber des Philippicus, wurde auf den blutigen Thron von Byzanz erhoben, und eine ſeiner erſten Handlungen war, daß er alle kirchlichen Veränderungen ſeines Vorgängers wieder aufhob. Das ſechste Concil wurde wieder förmlich anerkannt, die Namen des Sergius, Honorius und ihrer Mitſchuldigen von Neuem aus den Diptychen geſtrichen, die Lehre von einem Willen verflucht. Der Patriarch Johann erließ an den Papſt ein Schreiben (Harduin III. 1838 ff.), in welchem er darzuthun ſuchte, daß er, im Herzensgrunde ſtets ein eifriger Bekenner des Dyotheletismus, nur aus Noth, und um Schlimmeres zu verhindern, unter der vorigen Regierung ein kluges Nachgeben (οἰκονομία) beobachtet habe. Andere griechiſche Biſchöfe folgten ſeinem Beiſpiele, und nur in einem Winkel Aſiens, doch außerhalb der byzantiniſchen Grenzen, unter den Einwohnern des Libanon und Antilibanon (ſ. den Art. Maroniten), friſtete der Monotheletismus fortan noch ein kümmerliches Daſein bis in's 12te Jahrhundert herab. Vgl. Gfrörer, allgemeine Kirchengeſchichte. Bd. III. Abthl. 1. S. 36 ff. Dorner, Entwicklungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. S. 96 ff. Döllinger, Lehrbuch der Kirchengeſch. Bd. I. S. 170—179. Schröckh, Kirchengeſch. Bd. XX. S. 386—452. Walch, Entwurf einer vollſtändigen Hiſtorie der Ketzereien ꝛc. Thl. 9. S. 3—666. Stolberg, Geſchichte der Religion Jeſu Chriſti. Bd. 21. S. 382—391. und 22. Bandes 2. Abtheilung S. 435—457. Katerkamp, des erſten Zeitalters der Kirchengeſch. 3. Abth. S. 450—480 und 489—500. Harduin Tom. III. p. 1044 ff. [Fritz.]

Monſtranz oder Oſtenſorium, auch Tabernaculum gestatorium genannt, iſt ein Gefäß, in welchem das hochheilige Altarsſacrament in einer größern Hoſtie auf eine dem Publicum ſichtbare Weiſe zur Anbetung exponirt, oder (zu demſelben Zwecke) in Proceſſion herumgetragen wird. Es hat mindeſtens jede Pfarrkirche ein, oft auch mehrere ſolche Gefäße, die nach Vorſchrift der hl. Congregation der Gebräuche (16. Dec. 1649) benedicirt werden, ehe man ſie zu dieſem Zwecke

verwendet. Das Allerheiligste ruht in demselben unter Glas oder Christall auf einer halbmondförmigen Gabel (Lunula), die gewöhnlich aus Silber und vergoldet ist, ja nach der Ansicht vieler Theologen mindestens silbern und vergoldet sein muß (cfr. Quart. Comment. p. 2. tit. 2), jedenfalls aber mit der Monstranz selber benedicirt wird. Der Stoff, aus dem die übrigen Theile der Monstranz gefertigt werden, richtet sich nach dem Wohlstand der Kirche. Während die meisten Kirchen sich mit einer kupfernen Monstranz, die vergoldet oder versilbert wird, begnügen, haben andere Monstranzen, die wegen ihres Silber- oder Goldgehaltes, oder wegen ihrer Verzierungen mit Gemälden und Edelsteinen viele hundert, ja bisweilen viele tausend Gulden werth sind. Der Form nach hat die Monstranz entweder Aehnlichkeit mit einem Thurme oder mit einem Baumblatte: jede ist sinnvoll, jene erinnert, daß Christus allen denen eine feste Burg sei, die auf ihn vertrauen; diese, daß derselbe der Baum des Lebens sei, an dem Licht, Liebe, Leben als Früchte für die ganze Menschheit reifen. Die Einführung dieses Schaugefäßes fällt in die Zeit, in der das Frohnleichnamsfest (s. d. A.) eingführt wurde, somit in das 13. Jahrhundert (cfr. Mart. de antiqu. Eccl. discipl. c. 29. n. 5). Die ersten Monstranzen waren thurmförmig, heut zu Tage sieht man fast überall (hie und da bedient sich noch eine Kirche einer thurmförmigen) blattförmige. In der Frohnleichnamsoctav ziert man dieselben gewöhnlich mit einem Kranze von Rosmarin oder Blumen. Wird die Monstranz bei dem hl. Grabe am Charsamstag exponirt, so wird sie mit einem feinen weißen oder schwarzen Schleier verhüllt. Merkwürdig ist, daß in der Stadt Lucern in der Schweiz seit uralter Zeit das Allerheiligste auch zu den Kranken in einer Monstranz getragen wird, und Papst Sixtus IV. diese Uebung im J. 1479 gutgeheißen hat (vgl. Liturgia v. Marzohl und Schneller, II. Bd. S. 187). [Fr. X. Schmid.]

Monstrum (Mißgeburt), Taufe des. Die leitenden Grundsätze sind hier folgende: 1) Was durch geschlechtlichen Umgang eines Menschenpaares erzeugt und geboren wird, ist Mensch, und als solcher tauffähig. 2) Was durch geschlechtlichen Umgang eines männlichen Thieres mit einem menschlichen Weibe allenfalls erzeugt und geboren werden könnte, hat die Präsumtion, daß es kein Mensch sei, und ist deßwegen nur dann bedingnißweise zu taufen, wenn es menschliche Gestalt hat. 3) Was durch geschlechtlichen Umgang zwischen einem Mann und einem weiblichen Thiere allenfalls erzeugt und geboren werden könnte, hat die Präsumtion, daß es Mensch sei, und ist, wenn es menschliche Gestalt hat, bedingnißweise zu taufen. 4) Ist ein Monstrum von der Art, daß es zweifelhaft ist, ob es ein oder mehrere Menschen sei, so gilt die Regel: „So viel Köpfe oder Brüste sind, so viel sind es Menschen", und so oft ist zu taufen. Ist Gefahr auf Verzug, so sind die zwei oder noch mehr Menschen, aus denen das Monstrum besteht, mit einander zu taufen. Läßt sich aber die Zahl der Köpfe oder Brüste nicht mit Bestimmtheit angeben, so ist der deutlich kennbare Kopf oder die deutlich kennbare Brust zuerst unbedingt zu taufen, und hierauf der nicht deutlich kennbare Kopf oder die nicht deutlich kennbare Brust bedingnißweise. Vgl. das römische Ritual und Schram's Compend. theol. tom. 3. c. 947). [Fr. X. Schmid.]

Montanus und die Montanisten. I. Die ältesten und wichtigsten Quellen unserer Kenntniß des Montanismus sind a) die zahlreichen Schriften des selbst montanistischen Tertullian (s. d. A.) und b) die Fragmente mehrerer dem Montanus fast gleichzeitiger, ihm aber feindlicher alten Väter, welche Eusebius seiner Kirchengeschichte (V, 16—19 incl.) einverleibt hat. Minder bedeutend ist, was die spätern Häresiologen, besonders Epiphanius (haer. 48), Theodoret (haer. fab. lib. III, 2) und Philastrius (de haeres. c. 49 unter dem Titel Cataphryges, denn was er Montanistae nennt, c. 83, sind die Donatisten), auch da und dort andere Kirchenväter uns über den Montanismus berichtet haben. Während aber Tertullian über die Entstehung der Secte völlig schweigt und nur ihre Lehreigen-

thümlichkeiten darſtellt und vertheidigt, erzählen die übrigen Quellen, namentlich die alten bei Euſebius (l. c.), den Urſprung des Montanismus in folgender Weiſe. II. Montanus ſtammte aus dem Flecken Ardaban in Myſien bei Phrygien, war früher Heide, glaubte aber bald nach ſeiner Bekehrung ganz beſonderer Offenbarungen von Gott gewürdigt und zum Reformator des Chriſtenthums berufen zu ſein. Unſere Quellen (beſonders Euseb. V, 16) leiten dieß „von allzu heftiger Begierde, etwas Großes vorzuſtellen", alſo vom Ehrgeize ab; es iſt aber ſehr wohl möglich, daß der Hypereifer des Neoconvertiten, verbunden mit einer ſchwärmeriſchen Naturanlage, die eigentliche Urſache war. Wie dem ſei, Montanus verfiel in heftige, bis zur völligen Bewußtloſigkeit gehende Ekſtaſen, und begann in dieſem Zuſtande zu prophezeien und „ſeltſame Dinge zu reden, welche der kirchlichen Ueberlieferung zuwider waren". Die Einen hielten ihn für „beſeſſen und verrückt", und „für einen falſchen Propheten", und wollten ſeinem Treiben Einhalt thun; ein anderer Theil der Gemeinde aber war ſtolz darauf, einen ſo abſonderlichen Mann zu beſitzen, und ermunterte ihn zur Fortſetzung ſeines Treibens. Bald fühlten ſich auch zwei Frauen, Maximilla und Priſca oder Priſcilla, von demſelben göttlichen Geiſte ergriffen, verließen ihre Männer (Euseb. V, 18) nach montaniſtiſchen Angaben wäre Priſca eine Jungfrau geweſen (Euseb. V, 18), ſchloſſen ſich an Montanus an und begannen in ähnlicher Weiſe zu reden und zu prophezeien. Bald ſuchten einige kleinaſiatiſche Biſchöfe durch Unterredungen mit dieſen ſchwärmeriſchen Perſonen ſie von ihrem Wahne zu befreien, ſo Zotikus von Komane (wahrſcheinlich in Pamphilien) und Julian von Apamea (in Phrygien); Sotas aber, Biſchof von Anchialus (in Thrazien am ſchwarzen Meere), wollte den böſen Geiſt, den er in Priſcilla vermuthete, durch den Exorcismus vertreiben, aber „die Heuchler ließen es nicht zu" und hinderten ſein wie ſeiner oben genannten Collegen Unternehmen (Euseb. V, 16. 18. 19.). Dieſe mißlungenen Verſuche aber beſtimmten jetzt wahrſcheinlich die orthodoxen Lehrer Aſiens, „an mehreren Orten Synoden zu halten, von welchen die neue Lehre geprüft, als gottlos und ketzeriſch verworfen", die Schwärmer aber „aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen wurden" (Euseb. V, 16). Einen Widerſpruch hiegegen wollte man bei Epiphanius (haeres. 48, 12) finden, indem dieſer ſagt: die Montaniſten hätten ſich ſelbſt von der Kirche getrennt. Allein genau betrachtet, trennen ſich zunächſt immer die Häretiker ſelbſt von der Kirche, und dieſe Selbſttrennung ſchließt die kirchliche Excommunication nicht aus, ſondern hat ſie vielmehr zur Folge. Uebrigens gibt das eben citirte alte Fragment bei Euſebius über die fraglichen Synoden leider keine genauern Notizen; der pappiſche libellus synodicus aber ſchreibt, daß eine ſolche Synode von St. Apollinaris mit 26 andern Biſchöfen zu Hierapolis, eine andere von dem ſchon genannten Biſchof Sotas zu Anchialus gehalten worden ſei, und es iſt dieß auch glaubwürdig, da beide Männer zu den früheſten Gegnern des Montanismus gehörten. Die genannten zwei Synoden aber ſind faſt die allererſten (um's J. 160—170 n. Chr.), von welchen die Kirchengeſchichte weiß (Mansi, Collect. Conc. T. I. p. 691 u. 724). — Die Nachricht von den Vorgängen in Aſien kam bald auch zu den Chriſten in Gallien, namentlich in Lyon und Vienne, welche ſelbſt von Kleinaſien ausgegangen, mit den dortigen Gläubigen in ſteter Verbindung blieben und ſich für deren Geſchicke bleibend intereſſirten. Die galliſchen Chriſten aber waren, als jene Nachricht zu ihnen kam, von der Mark-Aurel'ſchen Verfolgung hart bedrängt, und viele von ihnen im Kerker. Doch auch aus dem Gefängniſſe gaben ſie jetzt ihr Gutachten über die montaniſtiſche Sache ab und richteten Briefe an die Brüder in Aſien und Phrygien, ſowie an den römiſchen Biſchof Eleutheros, im Intereſſe „des Kirchenfriedens". So erzählt Euſebius (V, 3), und zeigt durch den Ausdruck „ihr der Gottſeligkeit und Rechtgläubigkeit ganz gemäßes Gutachten" deutlich an, daß die galliſchen Martyrer ſich gegen den Montanismus ausgeſprochen hätten (vgl. Tillemont, Mémoires etc. T. II. Brux. 1732. p. 194); unbegründet dagegen iſt die Vermuthung Einzelner, ſie

hätten eine vermittelnde Stellung eingenommen (Gieſeler, Kirchengeſch. I, 167. 3. Aufl.). Daß aber in Rom mehrere Biſchöfe hintereinander den Montanismus verworfen, einer ihrer Nachfolger dagegen ihn temporär beſchützt habe, erzählt Tertullian. In ſeiner Schrift gegen Prareas c. 1. ſagt er nämlich: „Prareas hat, als er nach Rom kam, dem dortigen Biſchofe, der die Prophetien des Montanus, der Prisca und Maximilla anerkannte und deßhalb mit den Kirchen von Aſien und Phrygien Frieden hielt, falſche Berichte über dieſe Propheten und ihre Kirchen erſtattet, ihm gegenüber das Anſehen (die Handlungsweiſe) ſeiner Vorfahrer vertheidigt und ihn ſo gezwungen, die an die Montaniſten bereits erlaſſenen Friedensbriefe zu widerrufen. So hat Prareas zwei diaboliſche Thaten in Rom geübt, er hat die Prophetie vertrieben und die Häreſie (die antitrinitariſche) eingeſchleppt, den Paraclet verjagt und den Vater gekreuzigt“ (als Patripaſſianer). — Den Namen des Papſtes, der ſich (wahrſcheinlich durch den aſcetiſchen Eifer der Montaniſten) hatte berücken laſſen, nennt Tertullian nicht, ebenſowenig jene Vorgänger deſſelben, welche den Montanismus verworfen hatten, und auf die ſich deßhalb Prareas berief. Der anonyme Verfaſſer des Praedestinatus jedoch ſagt (c. 26 u. 86), daß Papſt Soter, der Vorfahrer des Eleutheros, ein Buch gegen die Montaniſten geſchrieben habe; Tillemont aber (l. c.) vermuthet, wie Soter habe ſich auch Eleutheros gegen die neue Secte erklärt, während wahrſcheinlich des Letztern Nachfolger Victor die Montaniſten Anfangs begünſtigt habe. Hiemit ſtimmen auch Pagi (Critica in Baron. an. 171, 3), Walch (Ketzerhiſt. I, 645) u. A. überein, während Pearſon (diss. II. de successione primorum Romae episcop. c. 9. p. 253), Neander und Schwegler (d. Montanismus, Tübing. 1841. S. 253) an Eleutheros, Le Sueur (hist. de l'église I, 481) gar ſchon an Pius I., Dodwell dagegen erſt an Papſt Zephyrin dachte (im Anhange zu Pearson. Opp. posthum. p. 168). Letzterer hat allerdings im Anfange des dritten Jahrhunderts ein Edict gegen die Montaniſten erlaſſen und darin die Wiederaufnahme der Sünder ſanctionirt (ſ. Tertull. de pudicitia c. 1); aber daraus folgt nicht, daß gerade er Anfangs von den Montaniſten hintergangen worden ſei. — Die weitere Lebensgeſchichte des Montanus ſelbſt iſt völlig unbekannt. Wernsdorf vermuthete, derſelbe ſei Biſchof zu Pepuza in Phrygien geweſen, weil dieſer Ort eine ſo bedeutende Rolle im montaniſtiſchen Lehrgebäude einnimmt (Wernsdorf, Comment. de Montan. p. 77); allein die Alten ſchweigen hievon gänzlich. Noch weniger Wahrſcheinlichkeit aber hat die Vermuthung Blondels u. A., daß Montanus die ſibylliniſchen Bücher verfaßt habe, wenn gleich Theodoret, Epiphanius und der römiſche Cajus von Büchern und ſchriftlichen Prophezeiungen des Montanus reden (ſ. Schwegler, der Montanismus, Tübing. 1841. S. 297 f.). — Die Quellen bei Euſebius (V, 18) beſchuldigen den Montanus ſowohl als die beiden Frauen, daß ſie geizig, habſüchtig, ja wucheriſch und zugleich putzſüchtig geweſen ſeien und bei ihren Anhängern viel Geld geſammelt hätten, wie Georgii jedoch meint, nur im Intereſſe einer durchzuführenden Gütergemeinſchaft (Teutſche Jahrbücher 1842. Nr. 34. S. 134). Unter den Spätern wollen ihn Einige gar zu einem Zauberer, Andere zu einem Wollüſtling, wieder Andere zu einem Eunuchen und frühern Götzenprieſter machen, und Gieſeler (Kirchengeſch. I, 163) hält Letzteres nicht für unwahrſcheinlich, indem er ſagt: „Er ſcheint demnach Prieſter der Cybele geweſen zu ſein, ein Umſtand, der für ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums bedeutend werden mußte“. Der Anonymus bei Euſebius (V, 16) will weiter gehört haben, daß Montanus und Maximilla, „von dem bethörenden Geiſte getrieben“, ſich ſelbſt erhenkt hätten, der Montaniſt Theodotus aber habe in den Himmel auffahren wollen, ſei jedoch dabei elendiglich umgekommen. Mag es ſich mit dieſen letztern Angaben verhalten wie es will, gewiß iſt, daß dieſe dem Montanus faſt gleichzeitigen Quellen ihn und die beiden Prophetinnen als hiſtoriſche Perſonen darſtellen. Deßungeachtet hat Dr. Schwegler (jetzt außerord. Prof. der Phil. in Tübing.) in ſeiner Schrift: „der Montanismus und die chriſtl.

Kirche des zweiten Jahrhunderts, Tübing. 1841", dieſen drei Koryphäen des Montanismus die hiſtoriſche Exiſtenz abſprechen und ſie zu einer bloßen Perſonification der ebionitiſchen Zeitrichtung des zweiten Jahrhunderts, deren Ausdruck eben der Montanismus ſei, herabſetzen wollen. Neander ſagt darüber: „Wie dieß (die Verkennung der perſönlichen Bedeutſamkeit Montans) in der abenteuerlichſten Uebertreibung geſchieht, wenn man Perſönlichkeiten, deren Daſein, wenngleich unſere Kenntniß von ihnen manche Lücken hat, doch hiſtoriſch beglaubigt genug iſt, für mythiſche Perſonificationen allgemeiner Grundrichtungen erklärt" (Kirchengeſch. Bd. I. S. 878. Note 1. 2. Aufl.). Nicht minder hat L. Georgii in ſeiner ausführlichen Recenſion der Schwegler'ſchen Schrift, in den Teutſchen (ehemals Haller) Jahrbüchern 1842. Nr. 33. S. 130 ſich kräftig gegen dieſe kleinſtrauß'ſche Hypotheſe ausgeſprochen. — Unter den erſtern Anhängern Montans aber thaten ſich außer dem oben genannten Theodotus noch beſonders hervor: a) Themiſon, der ſich in einer Verfolgung ſchmählich durch Geld loskaufte, aber dennoch den Ruhm eines Martyrers affectirte, und eine ἐπιστολὴ καθολικὴ verfaßte, um alle Welt für die montaniſtiſche Lehre zu gewinnen (Euseb. V, 18); b) Alexander, der in der Verfolgung allerdings Qualen erduldet hatte, aber nicht wegen ſeines Bekenntniſſes, ſondern wegen ſeiner Räubereien (Euseb. V, 18); c) Alcibiades, nach welchem ſich die Montaniſten ſogar vielfach benannten, und der alſo das Haupt einer beſondern Fraction derſelben geweſen zu ſein ſcheint (Euseb. V, 3 u. 16); ferner d) Proclus oder Proculus, deſſen Tertullian (adv. Valent. c. 5) und Euſebius (III, 31) erwähnen; e) einer dritten prophetiſchen Frau, welche ſich zu Montanus gehalten habe, Namens Quintilla, gedenkt Epiphanius (haer. 49, 1); es iſt jedoch wohl möglich, daß er eine andere (gnoſtiſche) Schwärmerin dieſes Namens hier unrichtig aufführt (vgl. Walch, Ketzerhiſt. I. 655). f) Von einer vierten Prophetin endlich, die zur Zeit Tertullians in Africa lebte, ſpricht dieſer de anima c. 9. — III. Wann der Montanismus ſeinen Anfang genommen habe, läßt ſich nicht mehr mit Sicherheit angeben. Die Chronik des Euſebius gibt dafür das Jahr 172, Epiphanius aber an einer Stelle 126, an einer andern 156 oder 157 an (haer. 51, 33 u. 48, 1); ja nach haer. 48, 2. wäre Maximilla ſchon im J. 86 n. Chr. geſtorben, was wohl um 100 Jahre gefehlt iſt. Unter Zugrundlegung dieſer Angaben ſuchte Blondel nachzuweiſen, daß Montan ſchon um's J. 140 oder 141 mit ſeiner Irrlehre hervorgetreten ſei, und neuerdings hat auch Schwegler (S. 255) dieſer Annahme beigeſtimmt. Pearſon, Dodwell und Neander dagegen erklärten ſich für 156 oder 157, Tillemont und Walch für 171 (vgl. Walch, Ketzerhiſt. 615 f.). Letztere Hypotheſe ſcheint mir entſchieden unrichtig zu ſein, für die erſtere aber möchte ich anführen, daß der Paſtor Hermä, der vor 157 unter Pius I. geſchrieben wurde, meines Erachtens bereits den Montanismus bekämpft (vgl. die Proleg. zu meiner dritten Ausgabe der Patres apostol. p. LXXXIII, wogegen Dorner, Lehre von der Perſon Chriſti I, 189, behauptet, der Paſtor ſei vor dem Montanismus verfaßt worden). — IV. Lehre der Montaniſten. 1) Der eigentliche Ausgangs- und Quellpunct des Montanismus waren ſchwärmeriſche Prophezeiungen des nahe bevorſtehenden Endes, verbunden mit ſinnlich-chiliaſtiſchen Erwartungen. Maximilla erklärte ausdrücklich: „nach mir wird keine Prophetin mehr kommen, ſondern das Ende" (Epiph. haer. 48, 2), und ebenſo handelten auch die Prophezeiungen des Montanus und der Priscilla vom bevorſtehenden Ende der gegenwärtigen Welt, von Krieg und Drangſal (Epiph. l. c. und Euseb. V, 16). Als die Hauptſtätte des neuen (Paraclet-) Reiches aber, das nun beginnen ſollte, bezeichnete Montanus die zwei phrygiſchen Städtchen Pepuza und Timium, welche er das „neue Jeruſalem" nannte (Euseb. V, 18); nach Epiphanius aber (haer. 48, 14. und 49, 1) ſoll die Prophetin Priscilla (oder Quintilla) einſtens in einer Viſion Chriſtum in weiblicher Geſtalt (vielleicht als σοφία) erblickt und von ihm erfahren haben, daß das himmliſche Jeruſalem auf Pepuza herabkommen

werde, weßhalb die Montaniſten ſehr fleißig nach dieſer Stadt wallfahrteten und hier in die Geheimniſſe aufgenommen wurden. — 2) Daran ſich anſchließend lautet der zweite montaniſtiſche Hauptſatz: „dieſes bevorſtehende Weltende verlangt, um dem Schrecken des Gerichtes zu entgehen, ein ſtrengeres, aſcetiſcheres, heiligeres Leben, welches jetzt Gott durch Montan und ſeine Gehilfen verkündigen und anbefehlen laſſe. Sehr ſchön drückt dieſen Gedanken der montaniſtiſche Tertullian in den Worten aus: „Spiritus sanctus . . . ex providentia imminentium sive ecclesiasticarum tentationum sive mundialium plagarum, qua Paracletus i. e. advocatus ad exorandum judicem, hujusmodi officiorum (z. B. Faſten) remedia mandabat“ De jejun. c. 13. — 3) Vollmacht und Befähigung zu ſolchen Verkündigungen, behaupteten die Montaniſten, gebe ihnen ihre Propheteneigenſchaft, der göttliche Geiſt, der ſie in Ekſtaſen verſetze und dann aus ihnen rede. Abweichend nämlich von allen andern alt- und neuteſtamentlichen Propheten verfielen Montan und die zwei Frauen, wenn der Geiſt ſie ergriff, in Ekſtaſen, welche mit völligem Zurücktreten des menſchlichen Bewußtſeins begannen nnd oft in unwillkürliche Raſerei übergingen (Euseb. V, 17). Weil aber das Selbſtbewußtſein der neuen Propheten bei ihren Ekſtaſen ganz latent wurde, ſprach dann aus ihnen Gott ſelbſt, und zwar in erſter Perſon, als wäre eine völlige Identität zwiſchen ihm und ihnen vorhanden. So ſagt Montanus bei Epiphanius (haer. 48, 4): „Siehe, der Menſch iſt wie eine Leier, und ich ſchwebe über ihm wie das Plektron; der Menſch ſchläft (d. h. wird bewußtlos), ich aber wache; ſiehe, der Herr iſt's, der die Seelen der Menſchen in Ekſtaſe verſetzt“. Noch ſchlagender iſt die Stelle c. 11, wo Montan zum großen Aergerniſſe des Epiphanius von ſich ſagt: „Ich bin nicht ein Engel oder Geſandter, ſondern ich, Gott der Vater ſelbſt, bin gekommen“. Maximilla dagegen ſcheint ſich eher mit dem Logos oder Geiſte zu identificiren, wenn ſie ſagt: „ich bin Wort, Geiſt und Kraft (ῥῆμα εἰμὶ καὶ πνεῦμα καὶ δύναμις) (Euseb. V, 16); die alten Quellen bei Euſebius endlich nennen gewöhnlich den Geiſt als die den Montan und ſeine Genoſſen inſpirirende Kraft (Euseb. V, 16. 17. 18.). — Hienach ſchien es der älteſte Montanismus unbeſtimmt zu laſſen, ob Gott der Vater, oder der Sohn, oder der hl. Geiſt die eigentliche Quelle der neuen Begeiſterung ſei. Georgii meint deßhalb (a. a. O. S. 134), die älteſten Montaniſten hätten die Paracletidee überhaupt noch nicht aufgenommen. Allein gerade jener alte Anonymus bei Euſebius (V, 16), auf deſſen Angaben Georgii ſelbſt großen Werth legt, berichtet von den älteſten Montaniſten: „ſie ſagen, ihre Propheten ſeien es, welche der Herr dem Volke zu ſchicken verſprochen habe“. Meines Erachtens iſt dieß ſicher mit Rückſicht auf Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 7. oder Luc. 24, 49., alſo eben mit Rückſicht auf die Verheißung des Paraclet geſagt. Ueberhaupt ſcheint mir die Behauptung, der Montanismus ſei urſprünglich nicht trinitariſch geweſen (vgl. Georgii a. a. O. S. 137), entſchieden unrichtig zu ſein. Gerade das Schwanken der alten Kirche, auch eines Papſtes, in der Beurtheilung des urſprünglichen Montanismus zeigt, daß derſelbe kein Hauptdogma verletzt habe (daß im Montanismus ein Beweis für den Glauben der alten Kirche an die Gottheit Chriſti liege, zeigt Dorner a. a. O. S. 215). — Dagegen konnte die Unbeſtimmtheit, womit die alten Montaniſten über den Inſpirator ſprachen, leichtlich ſowohl Antitrinitarier als Trinitarier um das Panner der neuen Prophetie reihen, und dieß ſcheint wirklich der Fall geweſen zu ſein, indem nicht nur Hieronymus (Ep. 27. ad Marcellam) und Theodoret (haeret. fabul. III, 2), Erſterer irrig alle, Letzterer richtig einige Montaniſten des Sabellianismus bezüchtigt, ſondern auch Pſeudotertullian in dem Anhang zu Tertullians Schrift de praescript. c. 52 ſagt: „Unter den Montaniſten habe Aeſchines und ſeine Schule die privatam blasphemiam gehabt, den Sohn mit dem Vater zu identificiren (Christum ipsum esse filium et patrem), was auf Sabellianismus oder Patripaſſianismus gedeutet werden kann. Als den Gegenſatz dieſer Aeſchiniſtiſchen Schule ſtellt Pſeudotertullian (l. c.) die des Proclus hin, weßhalb Georgii (S.

138) vermuthet, Proclus und nach ihm Tertullian hätten die trinitariſche Seite des Montanismus weiter ausgebildet. Gewiß iſt, daß Epiphanius (haer. 48, 1) dem Montanus gerade in Beziehung auf die Trinitätslehre das beſte Zeugniß gibt, und Tertullian mit beſonderem Eifer eben die Häretiker in der Trinitätslehre bekämpfte. — 4) Fragen wir weiter, wie ſich die Montaniſten das Verhältniß der neuen Prophetie zu Chriſtus und dem Chriſtenthum gedacht haben, ſo gibt uns Tertullian darüber folgende Auskunft: „Alles hat ſeine Zeit. Zuerſt iſt das Samenkorn, dann entwickelt ſich die Staude, und aus dieſer der Baum ꝛc. So iſt es auch mit der Gerechtigkeit. Ihr erſter Anfang war (in der patriarchaliſchen Zeit) die natürliche Gottesfurcht; durch das Geſetz und die Propheten gelangte ſie in das Kindesalter, durch das Evangelium blühte ſie zur Jugendlichkeit auf, durch den Paraclet aber (in Montanus) gelangt ſie zur Reife“ (de virgin. veland. c. 1.). Hienach iſt alſo nicht nur der hl. Geiſt mit Beſtimmtheit als die Quelle der montaniſtiſchen Inſpiration bezeichnet, ſondern zugleich in der angegebenen Gliederung der Weltgeſchichte, nach der Art Joachims von Floris (ſ. d. A.), dem Montanismus ſein Fundament und ſeine vermeintliche Berechtigung als Fortſchritt im Chriſtenthum vindicirt. Dieſer Fortſchritt ſollte aber durchaus keine Veränderung des chriſtlichen Glaubens oder der chriſtlichen Dogmatik ſein. Schon Maximilla ſagte: „nicht mich, ſondern Chriſtus ſollt ihr hören“ (Epiph. haer. 48, 12). Noch deutlicher und wiederholt ſpricht dieß Tertullian aus, z. B. in der Schrift de virginibus velandis c. 2. beruft er ſich wegen der Verſchleierung der Jungfrauen auf die apoſtoliſchen Kirchen und ſagt von ihnen: „una nobis et illis fides, unus deus, idem Christus, eadem spes, eadem lavacri sacramenta; semel dixerim, una ecclesia sumus“. In einer andern Stelle deſſelben Buches (c. 1) ſchreibt er: „Die Glaubensregel iſt durchaus eine, unveränderlich und unverbeſſerlich ..., die Disciplin und der Wandel dagegen ertragen eine Verbeſſerung ... und das Geſchäft des Paraclet beſteht nun darin: quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur“. Demgemäß ſollte durch den Paraclet und die montaniſtiſche Prophetie α) am Glauben nichts geändert, dagegen β) das chriſtliche Leben und die Disciplin verbeſſert, und zugleich γ) ein beſſeres Verſtändniß der hl. Schrift bewirkt werden. Dieß beſſere Verſtändniß ſollte ſich aber wieder nicht auf Glaubenspuncte, ſondern auf die richtige Erklärung ſolcher Bibelſtellen beziehen, worin die ſtrenge montaniſtiſche Disciplin (z. B. in Betreff der zweiten Ehe, wie wir im Folgenden ſehen werden) bereits angedeutet ſei (z. B. Tertull. de monogam. c. 8. sqq.). Völlig in der Sprache der Orthodoxie ſagt Tertullian wieder in einer andern Stelle (de virg. veland. c. 1): „der Paraclet redet nicht aus ſich ſelbſt, ſondern was ihm Chriſtus befiehlt“. Es iſt darum gewiß ſehr ungenau und mißverſtändig, wenn Pſeudotertullian (im Anhange zu Tertull. de praescript. c. 52) ſagt: „alle Montaniſten hätten die Blasphemie gemeinſam, daß ſie behaupten: „Paracletum plura in Montano dixisse, quam Christum in Evangelium protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque majora.“ Nicht minder ungenau legt derſelbe Pſeudotertullian (l. c.) allen Montaniſten die Behauptung zur Laſt, in Apostolis quidem spiritum Sanctum fuisse, paracletum non fuisse. Es war nämlich allerdings nur nothwendige Conſequenz, wenn die Montaniſten ſagten, erſt mit Montan und nicht ſchon mit den Apoſteln habe das Reich des Paraclets begonnen; aber da ſie den Paraclet durchaus mit dem hl. Geiſt identificirten, ſo können ſie unmöglich gelehrt haben, was Pſeudotertullian ihnen zuſchrieb, wohl aber konnten ſie ſagen, der hl. Geiſt in ſeiner Fülle hat noch nicht durch die Apoſtel, ſondern erſt durch Montanus geſprochen. 5) Die Hauptpuncte aber, in welchen der Paraclet eine Verbeſſerung des chriſtlichen Lebens ankündigen ließ, ſind: a) das Verbot der zweiten Ehe, wie Tertullian in ſeiner Schrift de monogamia ausführlich zu zeigen verſucht. Daſſelbe deutet auch Apollonius bei Euſebius (V, 18) an, wenn er dem Montanus vorwirft, „er habe die Trennung der Ehen gelehrt.“ Es heißt dieß

wohl nichts anderes, als, er habe jede zweite Ehe als unerlaubt gebrandmarkt und ihre Wiederauflöſung verlangt. Damit ſtimmt auch Epiphanius überein, indem er (haer. 48, 9) berichtet: „ſie ſchließen Jedermann, der zum zweiten Mal verheirathet iſt, aus ihrer Gemeinſchaft aus, während doch der Apoſtel nur den Prieſtern die zweite Ehe verboten, andern Chriſten dagegen, den jungen Wittwen, ſelbſt die Wiederverheirathung angerathen habe“ (1 Timoth. 5, 14). Andere hielten den Montaniſten auch die Stelle 1 Cor. 7, 39. entgegen, aber Tertullian erwiderte: „wie Moſes den Juden wegen ihrer Hartherzigkeit die Eheſcheidung erlaubte, ſo hat der Apoſtel den erſten Gläubigen wegen ihrer Schwäche die zweite Ehe geſtattet“, aber „wie das neue Geſetz die Eheſcheidung aufhob, ſo hat die neue Prophetie die zweite Ehe aufgehoben“ (de monogamia c. 14 u. 11), und „hierauf wies ſchon Chriſtus ſelbſt hin, wenn er ſprach: ich hätte euch noch Vieles zu ſagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen; wenn aber jener Geiſt der Wahrheit kommt, der wird euch in alle Wahrheit einführen“ Joh. 16, 12. 13. Tertull. l. c. c. 2. Zugleich will Tertullian zeigen, daß auch der Apoſtel Paulus ſelbſt die zweite Ehe nur ungerne, nur für die Zeit der Kindheit im Glauben, wo man die ſtärkere Speiſe der Lehre noch nicht ertragen konnte“, geſtattete (l. c. c. 11); die zweite Ehe aber ſei nothwendig (geiſtiger) Ehebruch, denn die Frau z. B. habe dann einen Mann in spiritu, den andern in carne, und hoc erit adulterium, unius feminae in duos viros conscientia (l. c. c. 10). — Während jedoch die Montaniſten die zweite Ehe verwarfen, vertheidigten ſie die Rechtmäßigkeit und Erlaubtheit der Ehe überhaupt den Gnoſtikern gegenüber, betrachteten dieſelbe in ihrer erhabenen Bedeutung als eine von Gott geheiligte, ſelbſt über das Grab hinaus noch dauernde Verbindung und forderten conſequent auch die kirchliche Abſchließung derſelben als unumgängliche Nothwendigkeit (Tertull. de monog. c. 11. de pudicit. c. 4. adv. Marcion. I, 29. vgl. Neander, Kirchengeſch. I. S. 899, 2te Aufl.). Wie ſie aber hierin mit der Kirche übereinſtimmten, ebenſo erhoben ſie zugleich, wie dieſe, die Virginität noch über den Eheſtand (Tertull. de monog. c. 3); ja der rigoriſtiſche Tertullian meint (l. c.), es ſei eigentlich nur eine Condeſcendenz des Paraclet gegen die menſchliche Schwäche, daß er nicht die Ehe überhaupt verboten habe. Uebrigens war es natürlich, daß die Montaniſten die ſo hoch gehaltene Eheloſigkeit beſonders für einen Schmuck des Clerus erklärten (Tertull. de exhort. cast. c. 11); aber deßungeachtet nahmen ſie auch an den verheiratheten Geiſtlichen nicht den geringſten Anſtoß (Tertull. l. c. und de monog. c. 11), und es iſt darum unrichtig, was ſchon behauptet wurde, daß ſie zuerſt den Prieſtercölibat eingeführt hätten. Gewiß würde Tertullian, wenn in Betreff des Cölibats eine Differenz zwiſchen den Montaniſten und der Kirche beſtanden hätte, es an Angriffen auf die Pſychiker auch in dieſem Puncte nicht haben fehlen laſſen. — b) Der zweite Hauptpunct, welchen der Paraclet in der neuen Offenbarung verkündete, war die Verbeſſerung der Faſten. Apollonius ſagt (bei Euseb. V, 18): „Montanus habe Faſtengeſetze vorgeſchrieben“; Epiphanius aber will wiſſen (haer. 48, 8), der eigentliche Grund der montaniſtiſchen Faſtengebote ſei nicht ein ethiſcher, ſondern ein phyſicaliſcher geweſen, indem die Montaniſten die doch von Gott geſchaffene Materie für ſündhaft erachtet hätten. Dieſe Anklage iſt jedoch ſicherlich unrichtig, im Gegentheile ruhen die montaniſtiſchen Faſten unverkennbar auf einem ethiſchen aber rigoriſtiſchen Fundamente, und Tertullian ſelbſt bekämpfte die gnoſtiſche Anſicht von der Sündhaftigkeit der Materie (vgl. de jejun. c. 15). Die Faſten, meinten ſie, müßten länger und ſtrenger ſein, als die Kirche anordne. Nach der Verſicherung Tertullians (de jejun. c. 2) hatte nämlich die Kirche damals nur eine einzige vorgeſchriebene Faſtenzeit, und dieſe dauerte nur ein paar Tage, die letzten Tage der Charwoche, in quibus ablatus est sponsus. Alle andern Faſten waren durchaus freiwillig, auch die Halbfaſten an den Stationstagen, Mittwoch und Freitag. Hiemit ſteht auch die berühmte Stelle des hl. Irenäus bei Euſebius (V, 24) nicht in Widerſpruch, welche gewöhnlich für

die uralte Sitte der Quadrageſimalfaſten angeführt wird; denn wenn dieſe Stelle auch in der That von einem 40 Tage langen Faſten ſpricht, was gar nicht gewiß iſt, ſo ſagt ſie doch andererſeits deutlich, daß damals, alſo eben zur Zeit des Montanismus, kein Kirchengebot darüber exiſtirt habe. Die Montaniſten aber verſchärften α) die Stationsfaſten, indem ſie dieſelben nicht ſchon um 3 Uhr Nachmittag beendigten, wie die Katholiken, ſondern bis zum Abende fortſetzten und zudem ſie nicht für freiwillig, ſondern für geſetzlich erklärten (Tertull. de jejun. c. 1 u. 10). β) Die Faſten ſollten aber auch inſoferne ſtrenger ſein, als während derſelben nur trockene Speiſen (ξηροφαγίαι) erlaubt, Fleiſch dagegen und Wein, auch alles, was eine Brühe hatte, ja ſelbſt die feuchteren Obſtſorten und ſogar der Gebrauch von Bädern verboten ſeien (Tertull. l. c. c. 1 u. 9). γ) Endlich ſollten zwei ganze Wochen des Jahrs (wahrſcheinlich vor Oſtern), nur Samſtag und Sonntag ausgenommen, dem xerophagiſchen Faſten gewidmet ſein (Tertull. l. c. c. 15). Dieſe zwei Faſtenwochen hielten die Montaniſten feſt, auch als die übrige Kirche bereits die Quadrageſimalfaſten vor Oſtern eingeführt hatte, ſo daß jetzt die montaniſtiſchen Faſten wohl ſtrenger, aber kürzer waren, als die der Kirche (Sozom. hist. eccl. VII, 19. p. 735. ed. Mog.). Im Gegenſatze zu Sozomenus behauptet jedoch Hieronymus, die Montaniſten hätten drei Quadrageſimalzeiten, eine vor Oſtern, und eine nach Pfingſten; die Zeit der dritten dagegen gibt er nicht an. (In Matth. c. 9. Opp. ed. BB. T. IV, 1. p. 31. Ep. 27. ad Marcellam, T. IV, 2. p. 65.; in Aggai c. 1. T. III. p. 1690). Mit Rückſicht auf die obigen Angaben Tertullians müſſen wir nun behaupten, daß nicht die alten, ſondern erſt die ſpätern Montaniſten dieſe drei Quadrageſen gehabt haben können; nehmen wir aber hiebei noch an, daß nur ein Theil der Montaniſten dieſe langen Faſten recipirte, ſo laſſen ſich auch die Angaben des Sozomenus und Hieronymus vermitteln. Uebrigens erblickte Tertullian in den zwei Puneten, Faſten und zweite Ehe, ſo ſehr die Fundamental- und Cardinalpuncte des Montanismus, daß er einſt den ganzen Unterſchied zwiſchen den Montaniſten und der Kirche auf das saepius jejunare quam nubere reduciren wollte (de jejun. c. 1). — c) Der dritte practiſche Punct, worin nach montaniſtiſcher Anſicht der Paraclet eine Verbeſſerung des Chriſtenthums verlangte, betrifft die Behandlung der Sünder. Wer nach ſeiner Taufe noch irgend eine ſchwere Sünde begangen habe, dürfe, behaupteten die Montaniſten, nie und unter keinen Umſtänden mehr in die Kirche wieder aufgenommen werden. Sie ließen ihn zwar zur Buße zu, aber wenn er hierin auch noch ſo eifrig war, wurde er doch aus dem status poenitentium niemals mehr in den der fideles verſetzt, und nie mehr zu den hl. Sacramenten zugelaſſen. Tertullian (de pudicitia c. 21) ſchrieb zwar der Kirche das Recht zu, renigen Sündern zu verzeihen, aber er fügt ausdrücklich bei, er verſtehe unter der Kirche nicht die Zahl der Biſchöfe, ſondern den in den Pneumatikern wohnenden hl. Geiſt. Nicht die Nachfolger Petri im Amte, ſondern im Geiſte, die Pneumatiker und Propheten, hätten die Gewalt, Sünde zu vergeben. Aber auch ſie dürfen keinen Gebrauch davon machen, denn der Paraclet ſpreche in den neuen Propheten: „die Kirche kann Sünden verzeihen, aber ich thue es nicht, damit ſich die Sünden nicht vermehren“. Weil aber die katholiſche Kirche auch ſchwere Sünder, wie z. B. Ehebrecher, nach der Buße wieder aufnahm, und der Papſt (Zephyrin), wie Tertullian ſagt, ein Edict in dieſer Richtung erließ, ſo erſchien den Montaniſten die allgemeine Kirche nicht mehr als die reine Braut Chriſti (Tertull. de pudicitia c. 1). — d) Weiterhin hatte der Paraclet viertens durch Montanus verkündet, daß es den Chriſten nicht erlaubt ſei, wie bisher Viele gethan, durch Flucht, temporäre Verborgenheit, heimliche Abhaltung des Gottesdienſtes ꝛc. einer Verfolgung auszuweichen. Ausführlich ſetzt Tertullian in ſeiner Schrift de fuga in persecutione die neuen rigoriſtiſchen Grundſätze über dieſen Punct auseinander, und wir erfahren von ihm, daß die Montaniſten auch zur Zeit der heftigſten Verfolgungen nicht die geringſte Vorſicht und Aenderung in Lebensweiſe, Aufenthalt, Zeit, Ort und Art

des Gottesdienſtes u. dgl. zugeſtehen wollten. Bei ſolcher Praxis war es natürlich, daß ſie viele Martyrer unter ſich zählten, zumal die Verfolgungen Marc. Aurel's in die erſten Zeiten des Montanismus fielen; doch ſollen auch Einzelne von ihnen ſich ſchwach benommen haben. Von Themiſon wurde dieß oben ſchon erwähnt (Euseb. V, 18), von andern Montaniſten zur Zeit des Decius behaupten es die Martyracten des hl. Achatius (bei Ruinart, T. I. p. 354 ed Galur. und bei den Bollandiſten 31 Martii p. 904. 905). Uebrigens ſtellten die Montaniſten den Ruhm des Martyrthums ſo hoch, daß nach ihrer Anſicht nur die Martyrer unmittelbar, und ohne den Reinigungsort betreten zu dürfen, in das Paradies eingehen konnten (Tertull. de anima c. 55); auf der andern Seite dagegen widerſetzten ſie ſich natürlich der in der Kirche herrſchenden Praxis, daß die Martyrer den Pönitenten Friedensbriefe ausſtellten, und in der Oppoſition gegen dieſe Sitte ſpricht Tertullian von den Martyrern in einer merklich minder reſpectvollen Weiſe (de pudicit. c. 22: „sufficiat martyri, propria delicta purgasse" etc.). Weiterhin aber hatte die ſchismatiſche Stellung der Montaniſten der Kirche gegenüber nothwendig die Folge, daß die montaniſtiſchen Martyrer von den Katholiken nicht als wahre Blutzeugen und Heilige verehrt wurden, wie der alte Anonymus bei Euſebius V, 16 ausdrücklich verſichert. Eine Ausnahme von dieſer an ſich natürlichen Regel würden St. Perpetua und Felicitas bilden, wenn ſie ſelber, und nicht bloß der Verfaſſer ihrer Martyracten, der montaniſtiſchen Partei angehört hätten (vgl. Walch, Ketzerhiſt. I. 656 Anm., beſonders auch Ruinart in ſ. Admonitio zu den Acten der hl. Perpetua § 6 und die Diſſertation des Cardinal Orſi pro ss. Perpetuae et Felicitatis et sociorum martyrum orthodoxia Florenz 1728). Uebrigens ſtanden Perpetua und Felicitas auch bei den Montaniſten in hohen Ehren, wie aus Tertull. de anima c. 55 hervorgeht. e) Die dem Montanismus eigene Auſterität und rigoriſtiſche Strenge äußerte ſich auch noch in manchen andern Puncten, ſo zunächſt α) in dem allgemeinen Gebote der Verſchleierung der Jungfrauen. Während in der katholiſchen Kirche in einzelnen Gegenden alle Jungfrauen, in andern nur die gottgeweihten und die Frauen ſich verſchleierten und eine gewiſſe Freiheit in dieſem Puncte herrſchte, verlangte Tertullian, daß alle Jungfrauen ohne alle Ausnahme den Schleier tragen müßten, und ſagt: hunc (Paracletum) qui audierunt, virgines contegunt (de virg. vel c. 1. 2. 4). Weiterhin verwarf wenigſtens Tertullian β) auch allen körperlichen Schmuck und Putz (de cultu feminarum); γ) die Kunſt der Malerei und Plaſtik (de idololatria c. 3. 4. 5. 8., vgl. auch die heftige Stelle gegen das Bild des guten Hirten auf den Bechern der Chriſten, de pudicitia c. 10), und δ) den Kriegsdienſt (de corona c. 11). Hatte aber derſelbe ſchon vor ſeinem Uebertritte zum Schisma, wie manche andere rechtgläubige Chriſten der Urzeit ε) die Schauſpiele (de spectaculis) verworfen und ζ) die weltlichen Wiſſenſchaften, namentlich die Philoſophie ſehr gering geachtet (de praescript. c. 7: eaedem materiae apud haereticos et philosophos volutantur etc., vgl. auch Apologeticus c. 47), ſo mußte er natürlich als Montaniſt dieß noch in höherem Grade thun, und die Philoſophie insbeſondere konnte für denjenigen keinen Werth haben, der ſich vom heiligen Geiſte ſelbſt inſpirirt hielt. — f) Daß ſich die Montaniſten wegen ihrer vermeintlichen Vollkommenheit analog den Gnoſtikern ſelbſt die Pneumatiker, spirituales, die Mitglieder der Kirche dagegen verächtlich die Pſychiker, „die nicht aufnehmen, was vom Geiſte Gottes kommt" (nach 1 Cor. 2, 24) genannt haben, erhellt aus hundert Stellen Tertullians (e. g. de monogam. c. 1. de jejun. c. 1. 11). Ebenſo ſahen wir oben, daß ſie die Kirche wegen Wiederaufnahme der Sünder für befleckt hielten; dabei bleibt es jedoch g) zweifelhaft, ob ſie jene, welche von der Kirche zu ihnen übertraten, noch einmal tauften. Philaſtrius, der dies c. 83 behauptet, ſpricht dort, wie ſchon oben bemerkt wurde, unter dem Namen Montanistae (Montenses) von den Donatiſten, und ſeine Worte beweiſen darum in unſerer Frage nicht das Geringſte. Tertullian aber

hat ſeine Schrift de baptismo vor ſeinem Uebertritte zum Montanismus geſchrieben, und wenn er auch die dort c. 15 ausgeſprochene Anſicht von der Ungültigkeit der Ketzertaufe ſpäter als Montaniſt noch feſthielt, ſo folgt daraus doch nicht, daß er auch die von der katholiſchen Kirche zu ihm Uebertretenden nochmal getauft habe, denn auch als Montaniſt ſprach er von der katholiſchen Kirche doch ganz anders als von den Häretikern. Ja es hat alle Wahrſcheinlichkeit für ſich, daß die Montaniſten die in der katholiſchen Kirche ertheilte Taufe für durchaus gültig anſahen, ſonſt würde Tertullian in ſeiner montaniſtiſchen Schrift de virgin. veland. c. 2 nicht geſagt haben: „wir haben eadem lavacri sacramenta“. (ſ. oben Nr. 4). — h) Daß die Montaniſten auch Quartodecimaner waren, kommt hier nicht in Betracht, da dieſe Oſterpraxis damals auch in orthodoxen Kirchen Kleinaſiens noch üblich war. i) Was ihnen weiter Philaſtrius (de haer. c. 49) u. A. vorwarfen, daß ſie Todte getauft und am Paſchafeſte das Blut eines ermordeten Kindes unter das Abendmahl gemiſcht hätten, verdient wohl keine Beachtung (vgl. Walch, Ketzerhiſt. I, 638). Dagegen hat k) ſchon Neander (Kirch. I, 891 ff.) darauf hingewieſen, daß im Montanismus auch proteſtantiſche Elemente liegen. Die Montaniſten ſetzten nämlich die Kirche des Geiſtes, welche aus den vom Paraclet Erleuchteten beſtehe, entgegen der Kirche, die der numerus episcoporum iſt (Tertull. de pudicitia c. 21), und verflüchtigen alſo bereits in proteſtantiſirender Weiſe den Begriff der ſichtbaren Kirche. Ebenſo proteſtantiſch iſt es, wenn ſie die Binde- und Löſegewalt nicht den Nachfolgern Petri im Amte, ſondern den Pneumatikern zuſchreiben, welche wie Petrus vom heiligen Geiſte erfüllt ſeien (l. c.). Und nicht minder proteſtantiſch iſt es drittens, wenn ſie den Begriff des ſpecifiſchen Prieſterthums auflockerten, den Unterſchied zwiſchen Prieſtern und Laien für eine bloß kirchliche (nicht göttliche) Einrichtung erklärten (differentiam inter Ordinem et Plebem constituit ecclesiae auctoritas ſagt Tertullian de exhort. cast. c. 7), darum auch dem Laien an ſich prieſterliche Rechte zuſchrieben (l. c.), ja ſogar factiſch auch Frauen (Prophetinnen) das Lehramt in der Kirche ausüben ließen, und ihre Anſicht in dieſem Punete überhaupt mit den ſignificanten Worten ausdrückten ubi tres, ecclesia est, licet laici (l. c.). Dorner ſagt darum: „der Montanismus iſt nach dieſer Seite die demoeratiſche Reaction des allgemeinen Propheten- und Prieſterthums der Chriſten gegen die Concentrirung der kirchlichen Würden und Rechte im Episcopat“ (Lehre von der Perſon Chr. I., 151 Anm.). Bei alle dem dürfen wir jedoch nicht vergeſſen, daß die Montaniſten andererſeits antiproteſtantiſch den Begriff der ſichtbaren Kirche wieder ſehr feſt hielten, indem ſie bekanntlich auch die renigſten Sünder nicht mehr in die Kirchengemeinſchaft aufnahmen, und ganz antiproteſtantiſch ein Syſtem der Werkheiligkeit lehrten. Auch behielten ſie, trotz jener ſtarken Accentuirung des allgemeinen Prieſterthums doch l) die hierarchiſchen Einrichtungen und die ganze Kirchenverfaſſung der Katholiken bei, und hatten Biſchöfe, Prieſter und Diaconen, wie wir aus Tertullian de baptismo c. 17 erſehen. Hieronymus aber will wiſſen (Ep. 27 ad Marcellam), daß an der Spitze ihrer Hierarchie ein Patriarch zu Pepuza geſtanden, den zweiten Rang aber die Cenones und erſt den dritten die Biſchöfe eingenommen hätten. Von dem Clerus der Montaniſten ſpricht endlich auch die Synode von Laodicea (can. 8) und erwähnt namentlich die *μέγιστοι*, worunter nach Balſamon und Zonaras die angeſehenſten Lehrer und Cleriker zu verſtehen ſein ſollen (Beveregius, Synodicon, T. I. p. 456). — V. Dieſer Montanismus iſt jedoch nicht wie ein Deus ex machina plötzlich gleichſam aus den Wolken gefallen; im Gegentheile gehen ſeine Grundlagen bis in die erſten Zeiten der Kirche zurück, und er ſelbſt iſt zunächſt nichts anderes als die krankhafte Uebertreibung und das ſectireriſche Extrem mehrerer ſchon lange zuvor in der Kirche vorhandenen Gedanken und Richtungen. a. Schon die ganze Grundlage des Montanismus iſt ſichtlich bloß die Verzerrung der urchriſtlichen Ueberzeugung, daß der heilige Geiſt die Kirche Chriſti fortwährend leite und regiere. Auch war das *χάρισμα προφητείας* unter den Chriſten

nichts Neues, denn es war ja in den apoſtoliſchen Zeiten bekanntlich ſehr häufig geweſen, als ein zur Gründung und erſten Ausbreitung der Kirche nothwendiger Hebel. Aber mit der weiteru Geſtaltung der Kirche trat dieſe unmittelbar göttliche Intervention immer mehr zurück und es wurde nun die weitere Fortführung der Kirche mehr den natürlichen Kräften und Fähigkeiten der Menſchen, wie ſie jetzt durch das Chriſtenthum angeregt und gehoben waren, anvertraut. Es war deßhalb ein Extrem und ein Anachronismus, daß die Montaniſten das für abnorme Zeiten gegebene Mittel auch für ſich und ihr Jahrhundert noch in Anſpruch nahmen. Zudem ſollte die montaniſtiſche Prophetie noch etwas höheres ſein, als das alte *χάρισμα προφητείας*, eine erhabenere, mehr der großen altteſtamentlichen ähnliche, ja ſelbſt dieſe noch weit überragende Prophetie, und einige Orthodoxe machten deßhalb die Einrede: Dieſe Prophetie habe mit Johannes dem Täufer aufgehört (Tertull. de jejun. c. 12). Tertullian erwiderte darauf (l. c. c. 11) mit ſcheinbarem Rechte: „ihr ſteckt Gott Grenzpfähle (palos terminales figitis Deo), ſowohl in Betreff der Gnade (die er den Propheten verleiht), als der Disciplin, und in Betreff der Charismen wie in Betreff der Faſten“ (hier unter solemnia verſtanden). Ein anderer Theil der Orthodoxen dagegen argumentirte gegen die Montaniſten vom gerade entgegengeſetzten Standpunete aus alſo: Maximilla habe erklärt, „mit ihr endige das Prophetenthum“ allein „der Apoſtel lehre, daß die Gabe der Weiſſagung bis zur völligen Erſcheinung des Herrn in der ganzen Kirche bleiben müſſe“ (Euseb. V. 17). Wir ſehen hier einen Gegner der Montaniſten, der mit ihnen auf dem gleichen Boden, der Annahme einer fortdauernden Prophetie ſtand, allein die montaniſtiſche Prophetie für eine falſche, und jene Aeußerung der Maximilla für eine Beeinträchtigung der Prophetie ſelber erklärte. Uebrigens fügen wir noch bei, daß die Montaniſten ſelbſt jene Erklärung der Maximilla nicht hoch angeſchlagen zu haben ſcheinen, indem noch zu Tertullians Zeit eine montaniſtiſche Prophetin in Carthago ihr Unweſen trieb (Tertull. de anima c. 9.); das von Tillemont (Memoires, T. II. p. 169 b. ed. Brux. 1732) vorgeſchlagene Auskunftsmittel aber, Maximilla habe damals wohl noch gelebt, und die Prophetin Tertullians ſei alſo nicht *nach* ihr gekommen, hat wenig Wahrſcheinlichkeit für ſich. Auch die Ekſtaſen waren der apoſtoliſchen Kirche nicht unbekannt und z. B. häufig mit der *γλώσσαις λαλεῖν* verbunden; aber die Montaniſten gingen auch hierin weiter, und ihre Propheten hatten Ekſtaſen, wobei ihr menſchliches Bewußtſein völlig zurücktrat, die Perſon des Menſchen (Propheten) ſozuſagen erloſch, und Gott ſelbſt direete in der erſten Perſon durch ſeinen Mund redete. Die Gläubigen aber erblickten hierin von Anfang an eine Uebertreibung und ſchwache Seite des Montanismus, und wieſen ſtets darauf hin, daß bei den wahren und ächten Propheten des alten und neuen Teſtamentes derartige Anfälle und Wuthausbrüche nicht vorgekommen ſeien (vgl. Euseb. V, 17 und Epiph. haer. 48, c. 3—9). Der Apologet Miltiades (ſ. d. Art.), ein Zeitgenoſſe des Montanus, ſchrieb ſogar ein ganzes Buch *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν* (Euseb. l. c.; Tertullian dagegen ſuchte dieſe Art von Ekſtaſen nicht nur zu vertheidigen, ſondern ſogar als nothwendig darzuſtellen, indem er ſagt: in spiritu homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina (adv. Marc. IV, 22). Ja er ſchrieb eigens 6 Bücher über dieſen Gegenſtand (l. c.), die jedoch nicht mehr vorhanden ſind, und Georgii meint (a. a. O. Nr. 36. S. 142), das ſei gerade ein Hauptpunct der Beachtung, daß die Orthodoxen den Montaniſten gegenüber nicht die Fortdauer der Prophetie überhaupt, ſondern nur die mit Ekſtaſen verbundene Prophetie für eine falſche erklärt hätten. Allein wir ſahen ja eben, daß Tertullian auch gegen ſolche Orthodoxe kämpfte, welche die Möglichkeit einer neuen Prophetie überhaupt läugneten, und denen er darum ſein „palos figitis“ zurief. b) Die zweite altchriſtliche Richtung, welche die Montaniſten zum Extrem trieben, war die aſcetiſche. Wie der Apoſtel Paulus betrachtete die ganze alte Kirche die zweite Ehe zwar für

erlaubt, aber doch für einen Mangel an chriſtlicher Vollkommenheit; Einzelne unter den Alten aber gingen noch einen Schritt weiter und ſprachen wie Athenagoras (Legatio c. 33) von der zweiten Ehe als einem „honestum adulterium“. Auch enthielten ſich practiſch ſehr Viele der Wiederverheirathung. Aber was freier Entſchluß des chriſtlich-ſittlichen Geiſtes war und ſein ſollte, das ließen die Montaniſten jetzt zu einer Art von jüdiſcher Geſetzmäßigkeit erſtarren durch das directe Verbot der zweiten Ehe. Ebenſo hatte der aſcetiſche Geiſt viele der älteſten Chriſten ſchon zu den ſtrengſten Faſten getrieben; aber wiederum wollten die Montaniſten die freie Uebung Einzelner zur bindenden Norm für die ganze Chriſtenheit ſtempeln. Aehnlich war es in Betreff des Verhaltens in der Verfolgung. Bei allem Heroismus war die Mehrheit der älteſten Chriſten nach Matth. 10, 23 der Ueberzeugung, daß man der Verfolgung ausweichen dürfe; aber Einzelne dachten auch hierin krankhaft rigoriſtiſch, und trotzten der Gefahr oder provocirten ſie ſogar, wie zur Zeit des heiligen Polycarp der Phrygier Quintus, ein Landsmann Montans (Martyrium S. Polycarpi c. 4). Gerade dieſes Extrem aber ſtellten nun die Montaniſten als allgemeine Chriſtenpflicht auf, und ſo in allen andern Puncten; und wie ſie behaupteten, war es der heilige Geiſt ſelbſt, der ſie in beſondern Offenbarungen darüber belehrt hatte (vgl. Neander, Kircheng. 2. Aufl. I., 878 ff.) Im ſchroffſten Wiederſpruche hiezu aber waren ihre Gegner der Meinung, ſie ſeien von böſen Geiſtern beſeſſen, und ſuchten ſo das Auffallende in dem Weſen und Treiben der Montaniſten zu erklären, ja wollten ſogar wie wir ſahen, durch Exorcismus den böſen Geiſt aus ihnen austreiben (vgl. Euseb. V, 16. 19. Tertull. de jejun c. 11). Damit gelangen wir zu einem weitern bedeutſamen Puncte. Der Montanismus iſt nämlich nicht bloß rigoriſtiſche und ſchwärmeriſche Uebertreibung einzelner in der Kirche ſelbſt vorhandener Gedanken und Richtungen; vielmehr läßt ſich bei ihm auch die Einwirkung fremder (nicht kirchlicher) Elemente ſchwerlich mißkennen, und namentlich für das eigenthümlich Schwärmeriſche dieſer Erſcheinung bieten ſich auffallende Aehnlichkeiten gerade im Vaterlande des Montanismus, in Phrygien, dar. Mit Recht machten darum Neander (Kircheng. I, 883. 896) und Georgii (a. a. O. S. 47) bei Erklärung des Urſprungs der Montaniſten auf den ſchwärmeriſchen Character Phrygiens und des ſyriſchen Cultus, beſonders auf die Ekſtaſen der Prieſter der Cybele aufmerkſam, zumal Montanus früher vielleicht ſogar ſelbſt ein ſolcher geweſen war. Dazu kommt, daß Montan und die zwei Frauen ſomnambuliſche und magnetiſche Zuſtände gehabt zu haben ſcheinen, und ſo bei der damaligen Mangelhaftigkeit der Naturwiſſenſchaften leichtlich zu der gefährlichen Selbſttäuſchung kommen konnten, ſich für beſonders heilig und inſpirirt zu erachten. — Eben dadurch aber, daß ſich Montanus an bereits vorhandene Richtungen in der Kirche anſchloß, und die ſomnambuliſchen ꝛc. Zuſtände wie von ihm ſelbſt, ſo auch von Andern unendlich überſchätzt wurden, war es möglich, daß eine an ſich, wie es ſcheint, nicht beſonders bedeutende Perſönlichkeit, eine ſo große kirchliche Bewegung hervorbrachte. — Dazu kam dann aber noch das weitere Moment, welches alle Secten förderte, nämlich der geiſtliche Hochmuth, der ſo gerne allein das reine Chriſtenthum beſitzen und ſozuſagen die chriſtliche Ariſtocratie bilden will. — Haben wir aber oben einen Einfluß des altphrygiſchen Volks- und Religionscharakters auf den Montanismus zugegeben, ſo ſind wir deßhalb doch nicht befugt, auch den Inhalt der montaniſtiſchen Lehre und Anſicht aus der altphrygiſchen Religion herzuleiten; im Gegentheil iſt der Montanismus ſo durchaus antiheidniſch, daß Schwegler in dieſer Beziehung mit Recht gegen ſeine Ableitung aus dem phrygiſchen Heidenthum energiſch proteſtirt hat (inſ. Montanismus S. 82 f.) Aber auch er ſelbſt ging auf der entgegengeſetzten Seite viel zu weit, wenn er den Montanismus durchaus aus einer jüdiſchen Grundlage abzuleiten verſuchte. Sowohl im Prophetismus als Legalismus der Montaniſten will er Ebioniſtiſches finden, und es hängt dieß mit der von der Dr. Baur'ſchen Schule vertretenen Hypotheſe zuſammen, welche überall in der alten Kirche einen Kampf zwiſchen Ebionitismus

und paulinischem Christenthum sieht. Nach Schwegler's Ansicht insbesondere aber soll um die Mitte des zweiten Jahrh. die ebionitische oder judaisirende Form des Christenthums die verbreitetste und damals für orthodox geltende gewesen, und der Montanismus gar nichts anderes sein, als eben ein starker und kräftiger Ausdruck dieses damaligen christlichen Zeitbewußtseins, dessen Einseitigkeit jedoch nachmals, in Folge des Kampfes mit der paulinischen (gnostischen, namentlich marcionitischen) Richtung überwunden, und dann zur Häresie gestempelt worden sei. — Diese Zurückführung des Montanismus auf das Judenthum ist aber durchaus unberechtigt, indem gerade in allen wichtigen Glaubenslehren der Montanismus auf's Bestimmteste antijüdisch, z. B. antimonarchianisch, und mit dem katholischen Dogma identisch ist. Besonders ausführlich suchte Georgii (a. a. O. Nr. 13. ff.) die Unrichtigkeit dieser Schwegler'schen Grundauffassung des Montanismus darzulegen. Die judaistische und antipaulinische Richtung, sagt er S. 50, ist schon zu Lebzeiten Pauli selbst besiegt und die zwei Sätze zur allgemeinen Anerkenntniß gebracht worden, daß α) das alte Ritualgesetz abgeschafft, β) Jesus aber der Messias sei. Im zweiten Jahrh., als der Montanismus entstand, war darum die paulinische Richtung bereits die allherrschende; aber innerhalb dieser selbst zeigten sich wieder zwei Hauptdifferenzen, α) eine freiere, geistige Auffassung, und β) eine engherzigere Richtung, der noch sinnliche Elemente beigemischt sind. Jene freiere und geistigere Richtung überstürzte sich im Marcionitismus, der die Geistigkeit bis zum Doketismus steigerte; die sinnlichere Richtung dagegen prägte sich im Chiliasmus und Montanismus aus, in welchem Georgii auch noch mehrere heidnische Elemente erblicken will (S. 53 u. 59). In diesen Bemerkungen Georgii's ist gewiß vieles Richtige; nur hätte er die Stellung der Kirche zu den beiden angeführten Gegensätzen und über denselben ebenfalls andeuten und in ihr jene Trägerin der Wahrheit erblicken sollen, welche das Falsche des einen und andern Gegensatzes aufdeckte und verwarf. An diese richtige und katholische Auffassung streift jedoch Georgii nur an (z. B. S. 46 u. 129); aber dieses Anstreifen schon kräftigte ihn zu der schönen Bemerkung: darin, daß Schwegler (hegelisch) den Unterschied zwischen Häresie und Rechtgläubigkeit vermische, „liege der Grund, warum er Schwegler's Ansicht und Darstellung vom Montanismus in seinem positiven Gehalte und Wesen für verfehlt erklären müsse" S. 129. — VI. Nach dem Bisherigen kann es sich nun fragen, ob die Montanisten bloß als Schismatiker oder auch als Häretiker zu betrachten seien. Sie selbst versicherten bekanntlich, in keinem Dogma von der Kirche abzuweichen, und ihr Haupttheolog Tertullian war sogar sehr eifrig in Bestreitung der gnostischen und monarchianischen Irrthümer. Auch Epiphanius (haer. 48, 1) sagt ausdrücklich, daß die Montanisten vom Vater, Sohn und hl. Geist ꝛc. ganz ebenso lehren, wie die katholische Kirche. Aber aus dem früher Angeführten ist uns auch bekannt, daß die ältesten Montanisten sich über den Inspirator so unbestimmt ausdrückten, daß der Verdacht entstehen konnte, als unterschieden sie die drei Personen der hl. Trinität gar nicht, und seien somit dem nachmaligen Sabellianismus verwandt. Zudem wissen wir, daß in der That ein Theil der etwas spätern Montanisten, die Schule des Aeschines, förmlich in die antitrinitarische Irrlehre verfiel, wogegen Tertullian mit ganzer Energie für die Trinität auftrat. Aber während er dadurch den Verdacht des Unitarismus wenigstens von seinen Anhängern oder von der nach ihm benannten Fraction der Montanisten völlig tilgte, veranlaßte er dagegen eine andere Beschuldigung. Wenn er Aeußerungen Montan's citirt, sagt er gewöhnlich: „der Paraclet spricht", als ob er den Montan für eine Incarnation des hl. Geistes erkläre. Diese vermeintliche Identificirung Montan's mit dem Paraclet machten schon mehrere alte Kirchenväter, namentlich Firmilian (Ep. 75 unter den Briefen des hl. Cyprian), Cyrill von Jerusalem, Basilius d. Gr. u. A. (vgl. Schwegler a. a. O. S. 174) den Montanisten zum Vorwurfe. Daß aber diese Beschuldigung ungerecht sei und die Montanisten in ihrem Stifter nur

einen vom hl. Geiſte Erleuchteten, nicht den hl. Geiſt ſelbſt geſehen hätten, ſuchte Mosheim (de rebus Christ. ante Constant. M. p. 413) zu zeigen; in neueſter Zeit dagegen hat Georgii (a. a. O. S. 138) wieder für wahrſcheinlich erachtet, daß ſich Montan dennoch für eine Incarnation Gottes (ohne den Vater, Sohn und Geiſt ſchon von einander zu unterſcheiden) angeſehen habe. Dieſe Annahme wäre allerdings unbeſtreitbar, wenn es wahr wäre, was Baſilius behauptet, daß die Montaniſten auf den Namen des Vaters, des Sohnes, des Montanus und der Priscilla getauft hätten (Ep. ad Amphiloch. T. III. 20. ed. Paris); allein ſchon Tillemont vermuthet (Mémoires, T. II. p. 200. a.), daß Baſilius nur aus ſeiner Vorausſetzung, bei den Montaniſten werde Montan mit dem hl. Geiſte identificirt, per consequentiam die angebliche Taufabenteuerlichkeit erſchloß. In der That aber iſt es nicht glaubwürdig, daß die Montaniſten, wenigſtens zu Tertullians Zeit, den Montan mit dem hl. Geiſte identificirten und die Taufformel änderten, ſonſt hätte weder Tertullian noch Epiphanius (ſ. oben) die völlige Uebereinſtimmung der Montaniſten mit den Katholiken im Trinitätsglauben behaupten, auch Tertullian insbeſondere nicht ſagen können: „wir haben eadem lavacri sacramenta“ (de vel. virg. c. 1). Auch Tillemont (l. c.) und Baronius (ad ann. 260, 16) fanden es wahrſcheinlich, daß die Montaniſten die kirchliche Taufformel ganz unverändert gebraucht hätten. Uebrigens war das kirchliche Alterthum doch ſchwankend, ob die von einem Montaniſten vorgenommene Taufe für gültig angeſehen werden dürfe oder nicht, und während Dionys d. Gr. von Alexandrien ſich für die Gültigkeit derſelben ausſprach (ſ. Baronius und Tillemont l. c.), hat nicht bloß die Synode von Ikonium (a. 235), welche alle Ketzertaufe verwarf, ſondern auch das zweite allgemeine Concil zu Conſtantinopel im J. 381 (can. 7) und die Synode von Laodicea (can. 8) die Taufe der Montaniſten für ungültig erklärt und ſomit dieſe ſelbſt unter die Häretiker in der Trinitätslehre gerechnet (das Nicänum dagegen erwähnte der Montaniſten gar nicht, und nur die iſidor'ſche Verſion des can. 19 zählt auch die Montaniſten zu denen, deren Taufe wiederholt werden müſſe). Dieſe Strenge gegen die Montaniſten erklärt ſich leicht daraus, daß mehrere von ihnen, wie wir ſahen, in den Sabellianismus verfallen ſein ſollen; dieſelbe war vielleicht aber auch nur eine Folge der den Montaniſten freilich nicht ganz richtig zugeſchriebenen Identificirung des Montan mit dem hl. Geiſte. — Aber auch abgeſehen von der Trinitätsfrage laſſen ſich im Montanismus unverkennbar einige andere häretiſche Elemente entdecken. Daß er proteſtantiſche Elemente in ſich berge, haben wir ſchon oben geſehen; aber während die Montaniſten in der Lehre von der Kirche mit den Proteſtanten theilweiſe harmoniren, bilden ſie im Puncte der Erkenntnißquellen des Chriſtenthums den ſchroffſten Gegenſatz zu denſelben. Während nämlich die Proteſtanten von den zwei Erkenntnißquellen: Schrift und Tradition nur allein die erſtere annehmen, anerkannten die Montaniſten noch eine dritte, die von ihren Koryphäen herrührende Offenbarung, und verehrten darum auch die Aufſchreibungen Montans und der beiden Frauen gerade ſo wie die hl. Schriften (Theodoret. haeret. fab. III. 2., Euseb. VI. 20, Tillemont l. c. p. 199. b.). — In die Kategorie der häretiſchen Anſichten würde es auch fallen, wenn alle Montaniſten, wie Tertullian und die montaniſtiſche Prophetin ſeiner Zeit, die ſogar ekſtatiſche Viſionen darüber gehabt haben wollte (de anima c. 9), die Seele für ein körperliches Weſen gehalten hätten; aber wenn auch, ſo wurde ihnen dieß doch in alter Zeit nicht ſehr imputirt, weil es mehr für eine philoſophiſche als theologiſche Unrichtigkeit galt. — VII. Die Hauptheimath des Montanismus war, wie ſchon bekannt, Myſien und das benachbarte Phrygien, weßhalb die Montaniſten ſelbſt gewöhnlich Phrygier und Kataphrygier (*Φρύγες* u. *οἱ κατὰ Φρύγας*) genannt wurden (Epiph. haer. 48, 1). Einige Städte Phrygiens, wie Papuza und Thyatira waren völlig von ihnen beſetzt (Epiph. haer. 48, 14. 51, 33), weßhalb ſie mitunter auch Pepuzianer hießen. Sie verbreiteten ſich aber auch in andern Gegenden Kleinaſiens, namentlich

Cappadocien, Galatien und Cilicien, ja wurden ſelbſt in Conſtantinopel und Africa, namentlich Carthago, ziemlich zahlreich (Epiph. haer. 48, 14. Walch a. a. O. S. 649). VIII. Wie alle Secten zerfielen auch die Montaniſten in verſchiedene kleinere Parteien, als: Artotyriten, Taskodrugiten, Quintillianer, Aeſchiniſten, Proclianer, Tertullianiſten u. A. Die erſten ſollen beim Abendmahle ſtatt des Brodes Käſe gebraucht, und daher auch ihren Namen (von ἄρτος = Brod und τυρὸς = Käſe) erhalten haben (Epiph. haer. 49, 2); es iſt jedoch wahrſcheinlich, daß der Käs, den ſie wohl auf den Altar legten, nicht zum Abendmahl, ſondern als Oblate für die Prieſter beſtimmt war (Walch, S. 639); die Taskodrugiten dagegen ſollen in der Kirche zum Zeichen der Aufmerkſamkeit, den Zeigefinger (in ihrer Sprache τασκὸς) an die Naſe (δρῦγγος in ihrer Sprache = Naſenloch) gelegt haben (Epiph. haer. 48, 14). Von den Quintillianern (von der Prophetin Quintilla) redet Epiphanius (haer. 49), von den Aeſchiniſten und Proclianern aber jener Anonymus (c. 52), von welchem der Anhang zu Tertullians Schrift de praescript. von c. 45 an herrührt. In Betreff der Tertullianiſten berichtet der hl. Auguſtin (haer. 86), daß dieſe nach Tertullian genannte Partei ſich ſeither jedoch nur ſchwach in Carthago erhalten habe, jüngſtens aber ganz eingegangen und in die orthodoxe Gemeinſchaft zurückgetreten ſei, auch die einzige Kirche, die ſie noch beſaß, den Katholiken übergeben habe. Der Verfaſſer des Prädeſtinatus will überdieß wiſſen, daß Tertullian in ſeinen ſpäteren Jahren den Montanismus wieder mehr der katholiſchen Kirche zu nähern und ihn von den phrygiſchen Phantaſtereien (vanitas Phrygiae) zu reinigen geſucht habe (Praedestinatio haereticorum 86), ſo daß wir alſo hierin wohl auch den Charakter der Tertullianiſtenpartei zu erkennen berechtigt ſind. Von einer Partei des Alcibiades endlich wurde ſchon oben geſprochen. IX. Es war natürlich, daß eine Secte, welche durch ihr aſcetiſches Aeußere gerade für eifrige Chriſten viel Verlockendes hatte, von Anfang an als ſehr gefährlich betrachtet und unermüdlich bekämpft wurde. Wie wir bereits ſahen, haben ſich gleich bei der Entſtehung des Montanismus verſchiedene Synoden (z. B. in Hierapolis und Anchialus), mehrere Päpſte, namentlich Zephyrin, und nicht wenige andere Biſchöfe und alte Väter, wie Sotas, Zotikus, Julian von Apamea u. A., gegen die Secte ausgeſprochen. Ebenſo wurde bereits erwähnt, daß Papſt Soter und der Apologet Miltiades die neuen Propheten ſchriftlich bekämpften, und von Apollinaris wird uns das Gleiche bei Euſebius (hist. eccl. V, 16 und IV, 27) verſichert. Derſelbe Euſebius theilt auch (V, 16 — 19) mehrere von uns oben benützte Fragmente aus Schriften mit, welche Appollonius, Biſchof Serapion von Antiochien und ein Anonymus, letzterer mit großer Heftigkeit, gegen die Montaniſten gerichtet haben. Wer dieſer Anonymus ſei, läßt ſich nicht mehr ermitteln; die Einen haben an Rhodon, Andere an Aſterius Urbanus, an Apollinaris ꝛc. gedacht (vgl. Schwegler, a. a. O. S. 286; Walch, Ketzerhiſt. I, 657). Wahrſcheinlich iſt, daß auch der Paſtor Hermä die Montaniſten bekämpfen wollte, von dem römiſchen Prieſter Cajus aber verſichert Euſebius (II, 25. VI, 20), daß er eine ſchriftliche Disputation gegen Proclus, ein bekanntes Haupt der kataphrygiſchen Partei, verfaßt habe. Es gab aber auch Gegner der Montaniſten, welche der ſchwärmeriſchen Geiſtesrichtung dieſer, ihrerſeits eine negative Verſtandesrichtung entgegenſetzten, und aus Furcht vor der Schwärmerei auch manches Aechtchriſtliche, beſonders die Apokalypſe und das Evangelium Johannis verwarfen, weil erſtere die chiliaſtiſche Schwärmerei der Montaniſten begünſtige, in letzterem aber die Sendung des Paraclet verheißen ſei. Die erſte Erwähnung dieſer extremen Antimontaniſten finden wir bei Irenäus (lib. III, c. 11, § 9), in jener vielbeſprochenen Stelle, welche in früheren Zeiten, von Grabe und Maſſuet, ganz irrig erklärt worden iſt. Beide glaubten, Irenäus bekämpfe darin die Montaniſten ſelbſt; neuere Gelehrte dagegen haben richtig erkannt, daß Irenäus gerade die Gegner der Montaniſten hier im Auge habe (Merkel, hiſtoriſch-kritiſche Aufklärung der Streitigkeit der Aloger über die Apokalypſis. 1782;

Olshauſen, die Aechtheit der vier canoniſchen Evangelien, 1823. S. 241 ff.; Lücke, Commentar über das Evangelium des Johannis 1833, I, S. 43 ff.; Gieſeler, Kirchengeſchichte, I, S. 166; Neander, Kirchengeſchichte I, S. 907). Grabe und Maſſuet glaubten, die Worte des Irenäus „pseudoprophetae esse volunt“ nur auf die Montaniſten beziehen zu können. Allein abgeſehen davon, daß ſich dieſe ſicherlich doch nicht ſelbſt für falſche Propheten erklärten, weiſen alle andere Worte der Irenäiſchen Stelle unmöglich auf Montaniſten, ſondern gerade auf deren Gegentheil hin. Irenäus ſpricht nämlich α) von Solchen, welche prophetiae gratiam ab ecclesia repellunt, d. h. keine neuteſtamentlichen Propheten mehr anerkennen wollen; β) von Solchen, die das Evangelium Johannis verwerfen, weil darin die Sendung des Paraclets verheißen iſt (scil. worauf ſich gewiſſe neue Propheten ſtützen); γ) von Solchen, die conſequent auch die pauliniſchen Briefe verwerfen ſollten, weil auch in dieſen von prophetiſchen Charismen die Rede iſt. — Man ſieht, das kann unmöglich gegen die Montaniſten, das muß auf Antimontaniſten gehen. Ganz klar aber wird die Sache, wenn wir ſtatt pseudoprophetae „pseudoprophetas (mit Merkel und Olshauſen) esse volunt“ leſen, d. h. ſie geben zwar zu, daß es falſche Propheten gebe (nämlich montaniſtiſche), aber die Exiſtenz wahrer Propheten, in der Kirche, wollen ſie nicht zugeben.“ Eine andere Conjectur ſchlug Lücke (a. a. O. S. 48) vor: „pseudoprophetas esse nolunt,“ d. h. „ſie haben zwar Recht, daß ſie keine falſchen Propheten (die montaniſtiſchen) dulden wollen, aber gerathen darüber in das andere Extrem, die prophetiſche Gabe überhaupt von der Kirche gänzlich zu entfernen.“ Eine dritte Vermuthung hat Merkel ſpäter aufgeſtellt, es ſei nämlich die gewöhnliche Leſeart ganz beizubehalten, aber nach pseudoprophetae das Wort illud zu ſubintelligiren, und die Stelle ſo zu deuten: „ſie behaupten zwar, jenes (das Evangelium Johannis) ſei das Werk eines falſchen Propheten (etwa Cerinth); aber die Exiſtenz wahrer Propheten wollen ſie nicht zugeben.“ Für dieſe Vermuthung hat ſich Baumgarten-Cruſius (Compend. d. Dogmengeſch. I. 99, Note r), gegen ſie Lücke (a. a. O. S. 48, Note 3) erklärt. — Wie dem aber ſei, für uns iſt jetzt nur das Eine wichtig, daß Irenäus in der fraglichen Stelle von ſolchen Gegnern der Montaniſten ſpricht, welche um die montaniſtiſche Pſeudoprophetie und Paracletlehre radical zu bekämpfen, alle neuteſtamentliche Prophetie und das Evangelium Johannis verwarfen. Die irenäiſchen Antimontaniſten ſind aber höchſt wahrſcheinlich mit den Alogern des Epiphanius verwandt. Daß auch letztere Gegner der Montaniſten geweſen ſeien, erhellt α) daraus, daß ſie wie die Antimontaniſten des Irenäus alle neuteſtamentliche Prophetie läugneten (Epiph. haer. 51, 35); β) daß ſie ebenſo wie die Irenäiſchen das Evangelium Johannis, aber auch die Apokalypſe, wohl auch die Briefe des Apoſtels verwarfen (Epiph. l. c. c. 34); γ) und daß ſie in Phrygien, namentlich Thyatira in der Nachbarſchaft der Montaniſten gehaust haben. — Damit wollen wir jedoch nicht behaupten, daß die Aloger mit den irenäiſchen Antimontaniſten ganz identiſch geweſen ſeien, wie Olshauſen (S. 255 ff.) annahm; im Gegentheil waren ſie nicht bloß Gegner der Montaniſten, ſondern auch Gegner der chriſtlichen Logoslehre, wie Heinichen, de Alogis etc. 1829, vgl. auch Lücke a. a. O. S. 49) ausführlich gezeigt hat. — X. Die gefährlichſten Gegner der Montaniſten waren aber endlich die Geſetze der chriſtlichen Kaiſer gegen die Ketzer ſeit Conſtantin d. Gr. (Codex Theodos. tit. de haeret. l. 34. 40. 48. 57. 65. vgl. l. 24. tit. de pag.) Zum letzten Mal werden hier die Montaniſten in den Edikten Juſtinians a. 530 u. 532 erwähnt (Cod. Lib. I. Tit. 5. Lib. 18—21). Daß die Montaniſten ſchon zu Auguſtin's Zeit in Carthago ausgeſtorben ſeien, haben wir oben geſehen. Daſſelbe ſagt auch Optatus von Mileve, de schismate Donat. Lib. I. 59. p. 8 ed. Dupin. Hieronymus dagegen l. c. und Sozomenus (VII, 19) ſprechen im Anfange und um die Mitte des fünften Jahrhunderts von den Montaniſten als einer noch beſtehenden Secte. XI. Literatur: Gottlieb Wernsdorf (zu Danzig), de Montanistis

sec. II. haereticis. Gedani 1751. 4. (parteiisch für die Montanisten); Mosheim, de rebus Christ. ante Const. M. p. 410—425; Walch, Ketzerhist. I, 611—666; Kirchner, de Montanistis, Spec. I. Jenae 1832. Münter, effata et oracula Montanistarum. Hafn. 1829. Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. Tüb. 1841. Eine ausführliche Recension darüber lieferte L. Georgii in den teutschen (ehemals Halle'schen) Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst, 1842. Nr. 12—15 u. 33—38. [Hefele.]

Montanus, Benedict Arias, war ein berühmter spanischer Gelehrter des 16. Jahrhunderts. Um die Ehre, sein Vaterland zu sein, streiten sich mehrere spanische Städte, aber wahrscheinlich war er zu Fregenal de la Sierra im J. 1527 geboren. Seine Eltern waren adelig aber arm, und nur fremde Unterstützung machte es ihm möglich, zuerst in Sevilla und hierauf zu Alcala zu studiren, wo er sich der Theologie widmete. Namentlich verlegte er sich auf das Studium der hebräischen, syrischen, chaldäischen und arabischen Sprache, um in der alttestamentlichen Exegese, wie er von Anfang an wünschte, Bedeutendes leisten zu können. Aber auch in den lebenden Sprachen, der französischen, teutschen, englischen und italienischen erwarb er sich eine nahmhafte Fertigkeit. Nachdem er die Universität als Doctor der Theologie verlassen hatte, wurde er unter die Priester des Ritterordens von St. Jago aufgenommen, und mußte den Bischof Martin Perez Ajala von Segovia als Theologe auf das Trienter Concil begleiten. Nach seiner Rückkehr wollte er zu Aracena bei Sevilla in der Einsamkeit nur den Studien leben; aber einige Schriften, die er edirte, machten den König Philipp II. auf ihn aufmerksam, und dieser befahl ihm im J. 1568 nach Belgien zu gehen und hier der Antwerpner Polyglotteuausgabe vorzustehen (s. d. Art. Polyglotten). Nach Beendigung dieses colossalen Werkes (im J. 1572) reiste er nach Rom, um dasselbe in seinem und seines Königs Namen dem Papste Gregor XIII. zu überreichen, und kehrte darauf nach Spanien zurück, wo König Philipp seine Verdienste mit mehreren reichen Pfründen belohnte. Sein literarischer Gegner war Leon de Castro, Domherr von Valladolid und Professor zu Salamanca, durch seinen Commentar über Jesaias berühmt. Montanus hatte gegen ihn und seine Uebersetzung der Vulgata den Werth des hebräischen Bibeltextes zu vertheidigen, wurde aber eben deßhalb vielfach verläumdet, und namentlich der Verletzung des Tridentiner Decrets über die Vulgata bezüchtigt. Nicht minder wurde er, weil er die Thargumim in die Polyglotte aufnahm, der Hinneigung zum Judenthum verdächtigt. Er rechtfertigte sich aber in Rom und starb im J. 1598 zu Sevilla als Comthur des Ordens von St. Jago und königlicher Hofkaplan. Seine Werke sind: 1) Commentaria in XII. Prophetas, Antverp. 1571. fol. 1582. 4. 2) Elucidationes in quatuor Evangelia, ibid. 1575. 4. 3) In Acta Apostolorum etc. ibid. 4) In omnia sanctorum Apostolorum scripta, simulque in D. Joannis Apostoli Apocalypsin significationes. ibid. 1588. 4. 5) De varia Republica; sive commentaria in librum Judicum. ibid. 1592. 4. 6) De optimo imperio, sive in librum Josue Commentarius. ibid. 1583. 7) Antiquitatnm Judaicarum libri IX. Lugd. Batav. 1593. 4. 8) Liber generationis et regenerationis Adam, sive de historia generis humani; operis magni pars prima, id est anima. Antverp. 1593. 4. (die zwei folgenden Bände sollten den Titel corpus und vestes erhalten). 9) Commentaria in Esaiae Prophetae sermones. Antverp. 1599. 4. 10) Comment. in 30 priores Davidis Psalmos. ibid. 1605 in 4. 11) Dictatum christianum, sive aureus de Christi vita ac doctrina libellus. ibid. 1515. 12) Der Apparatus zur Antwerpener Polyglotte, enthaltend die Dissertationen: de hebraicis idiotismis, de arcano sermone, de actione sive habitu, de sacris ponderibus atque mensuris, de sacra geographia, de sacris fabricis und de seculis et temporibus im Supplementbande der genannten Polyglotte. 13) Itinerarium Benjamin Tudelensis Judaei, ex hebraeo in latinum conversum, Antverp 1575. 14) Endlich verfaßte Arias Montanus auch noch ziemlich viele lateinische Gedichte religiösen Inhalts, wie er denn überhaupt

zu den geschätzteſten ſpaniſchen Dichtern jener Zeit gehörte und zu Alcala feierlich zum Dichter gekrönt worden war. Vgl. Nicol. Antonii, Bibliotheca hispana, T. I. p. 162. Die neueſte Biographie dieſes Mannes findet ſich in den Memorias de la real Academia de la historia. Madrid 1832. T. VII. p. 1—199, wo ſich auch ein Portrait des Arias Montanus findet. [Hefele.]

Montecassino, Mutterkloſter des Benedictiner-Ordens. Nachdem der hl. Benedict ſeine Sendung, der große Patriarch eines neuen, für das ganze Abendland höchſt wichtigen Ordens zu werden, zu Subiaco begonnen und für die vielen Schüler, die ſich um ihn verſammelten, zwölf Klöſter errichtet hatte, bewogen ihn die Nachſtellungen und Verläumdungen des neidiſchen Prieſters Florentius, der in der Nähe der Klöſter Benedicts einer Kirche vorſtand, dieſe Gegend zu verlaſſen und mit einer auserleſenen Schaar von Mönchen aus den 12 Klöſtern ſich nach Montecaſſino zu begeben. Unter Jenen, welche Benedict mitnahm, befanden ſich die jungen Placidus und Maurus, Söhne der römiſchen Patricier Tertullus und Equitius (ſ. d. A.), die von ihren Vätern dem Heiligen zur Unterweiſung dargebracht worden waren und von dieſem mit beſonderer Liebe gepflegt wurden. Als Tertullus ſeinen Sohn dem Heiligen offerirte, machte er an dieſen zugleich großartige Schenkungen von Ländereien auf der Inſel Sicilien ſammt der Gegend von Montecaſſino auf dem feſten Lande, und dieß ſcheint die nächſte Urſache geweſen zu ſein, daß Benedict zur Errichtung eines neuen von jenen Beläſtigungen freien Kloſters die Gegend von Montecaſſino wählte. Auf der Spitze des Berges Montecaſſino ſtand noch ein Tempel des Apollo, Venus hatte noch einen Altar und hl. Hain, und Heiden gab es noch in der Umgegend, welche den Götterdienſt trieben. Das Erſte nun, was Benedict that, war, daß er den Tempel zerſtörte und den hl. Hain in Brand ſteckte; darauf errichtete er an der Stelle des Tempels eine kleine Kirche zur Ehre des hl. Johann Baptiſt und ein Oratorium des hl. Martin von Tours, und richtete für ſeine Schüler eine Wohnung ein, welche anfangs in einem Thurme beſtand, welcher einige Sicherheit gegen die Streifzüge der Barbaren gewährte. Während Benedict mit Hilfe ſeiner Schüler einerſeits die vorgefundenen Heiden bekehrte, ſchrieb er andererſeits für die täglich ſich mehrenden Mönche die weltberühmte Ordensregel, und leitete den dreifachen Chor ſeiner Jüngerſchaft, beſtehend aus Gott geopferten Knaben, Novizen und Profeſſen, mit jener höhern Weisheit, welche Geſellſchaften dergeſtalt gründet und geiſtig belebt, daß ſie ein unſterbliches Leben in ſich tragen. Noch bei ſeinen Lebzeiten verbreitete ſich ſeine Jüngerſchaft durch den genannten Placidus auf der Inſel Sicilien und durch Maurus (ſ. d. A.) im Frankenreiche, und die hl. Scholaſtica, ſeine fromme Schweſter, führte in dem am Fuße des Montecaſſino gelegenen Thale Piumarola mit mehreren ihres Geſchlechtes bereits eine klöſterliche Lebensweiſe im Geiſte Benedicts. — So lange Benedict lebte († 544) konnte ſich Montecaſſino ungeachtet des fortdauernden oſtgothiſchen Krieges ruhig und ungeſtört entwickeln; ja, der oſtgothiſche König Totila, obwohl ein Arianer, hegte für Benedict und ſeine Stiftung die größte Hochachtung. Als dieſer Fürſt im J. 542 mit ſeinem Heere in die Gegend von Montecaſſino kam und von der Heiligkeit Benedicts hörte, wollte er ſich überzeugen, ob der Heilige, wie der Ruf ging, den Geiſt der Prophezeiung habe. Er ließ dem Benedict melden, daß er zu ihm kommen werde, ließ aber, ſtatt ſelber zu kommen, ſeinen Schwertträger in königliche Gewänder kleiden und ſchickte ihn, umgeben von einer großen Geleitſchaft, zu Benedict. Allein kaum hatte dieſer aus der Entfernung den fingirten König heranziehen ſehen, als er ihm zurief: Leg ab, mein Sohn, denn was du trägſt, gehört nicht dir! Seitdem ſtand Benedict bei Totila im höchſten Anſehen; Totila begab ſich ſelbſt zu ihm, fiel vor ihm auf die Knie, hörte aus ſeinem Munde die Vorausſagung der ihm bevorſtehenden Zukunft, und war fortan gegen die Römer weniger grauſam, Benedicts Bitten Gehör gebend. Auch unter der Vorſtandſchaft der Nachfolger Benedicts zu Monte-

caſſino, der Aebte Conſtantin, Simplicius und Vitalis, genoß das Kloſter der Ruhe. Als aber die Longobarden (ſ. d. A.) in Italien eingefallen waren, ging in Erfüllung, was Benedict weinend vorausgeſagt, daß Heiden kommen und das Kloſter zerſtören, doch die Mönche mit dem Leben davon kommen würden, indem im J. 589 der Longobardiſche Dux von Benevent, Zoto mit Namen, das Kloſter nächtlicher Weiſe überfiel, verwüſtete und plünderte; die Mönche jedoch retteten ſich alle durch die Flucht, nahmen die Regel des Heiligen, einige Codices, das Maaß des Brodes und Weines mit ſich, und begaben ſich nach Rom, wo ſie bei Papſt Pelagius eine freundliche Aufnahme fanden und mit ſeiner Erlaubniß ſich an der Laterankirche ein Kloſter errichteten, in welchem ſie unter den Aebten Bonitus, Valentinian, Gregorius, Theodotus, Johannes, Leo, Urſus, Agapitus, Leo, Johannes II., Theophylus und Hadrianus ungefähr 130 Jahre ſich aufhielten. Mittlerweile ſoll, ob ſich auch allmählig wieder einige Mönche und Einſiedler auf den Ruinen Caſſinos anpflanzten, der Leib des hl. Benedict und der hl. Scholaſtica nach Frankreich gebracht worden ſein (ſ. d. Art. Fleury, Abtei), was die Caſſinenſer und auch ſonſt viele Gelehrte in Abrede ſtellen. Während des Aufenthalts der Caſſinenſer zu Rom gewann ihr Orden nicht bloß zu Rom ſelbſt Aufnahme und Verbreitung, ſondern auch auf der britiſchen Inſel bei den Angelſachſen, um deren Bekehrung er ſich unſterbliche Verdienſte erwarb (ſ. die Art. Angelſachſen, und Jarrow, Kloſter in Northumbrien). — Unter Papſt Gregor II. kam ein reicher und vornehmer Breſcianer, Petronax mit Namen, nach Rom, den der Papſt wegen ſeiner Frömmigkeit und Tüchtigkeit zum Wiederherſteller der zerſtörten Abtei Montecaſſino beſtimmte. Wohlgemuth machte ſich Petronax mit Mönchen aus dem Kloſter bei dem Lateran an's Werk (718), und es gelang um ſo mehr, weil ihn der Longobardiſche Herzog Giſulph von Benevent mit reichlichen Donationen unterſtützte. Papſt Zacharias ſelbſt weihte im J. 748 die neue Kloſterkirche ein, beſtätigte alle dem Kloſter gemachten Schankungen, eximirte es von jeder biſchöflichen Jurisdiction und gab ihm das Autographum der Regel Benedicts, ſowie das Brod- und Weinmaaß zurück. Zu welchem Flor ſich in Bälde das neuerſtandene Kloſter erhob, erſieht man daraus, daß Carl Martells Sohn Carlmann (ſ. d. Art.) im J. 747 und der Longobardenkönig Rachis 749 der Herrſchaft entſagten und Mönche zu Montecaſſino wurden, wo nun der eine die Viehheerden des Kloſters hütete, der andere ein kleines Stück Feld bebaute! Schon vorher hatte ſich hier als Mönch auch der hl. Willibald, nachher Biſchof von Eichſtädt (ſ. d. Art.) zehn Jahre lang (728—738) aufgehalten; ebenſo hatte ſich hier im J. 747 der hl. Abt Sturm von Fulda eingefunden, um im Auftrage des Apoſtels Teutſchlands, Bonifacius, des großen Förderers des Benedictinerordens in Frankreich und Teutſchland, die Regel, die Obſervanzen und das Leben der Benedictiner an der Urquelle kennen zu lernen. — Abt Petronax ſtarb 750. Unter dem Abte Poto kam Adelhard sen., der junge Vetter Carls des Großen, im J. 772 nach Montecaſſino, das nach dem Ausdrucke des Paſchaſius Radbertus (in vit. Adelhardi) als „totius fons religionis et origo“ galt, um hier ungeſtört Gott als Mönch dienen zu können. Bald darauf trat auch der berühmte Paul Warnefrid, der Geſchichtsſchreiber der Longobarden, ſchmerzerfüllt über den Sturz ſeines Königs Deſiderius und das Unglück ſeines Volks, den Montecaſſinern bei. Geboren um 730 zu Forojuli aus einem longobardiſchen, mit Alboin nach Italien eingewanderten Geſchlechte, erhielt er ſeine Erziehung am Hofe des Königs Rachis zu Pavia und hatte an dem Grammatiker Flavian einen, wie es ſcheint, trefflichen Lehrer, der ihn auch im Griechiſchen unterrichtete. Rachis gewann den Paul ſehr lieb, wie er auch bei dem Könige Deſiderius in Geltung und Anſehen und vielleicht in hohen Würden ſtund. Bei ſeinem Eintritt in Montecaſſino war Paul bereits Diacon. Im J. 782 zog ihn Carl der Große an ſeinen Hof, wo er im Kranze der aus verſchiedenen Ländern berufenen Gelehrten als einer der erſten Sterne glänzte. Unter Anderm verwendete ihn Carl zur Abfaſſung des bekannten

Homiliariums (s. d. Art. Homilarium) und zum Unterricht der Geistlichen im Griechischen, welche seine Tochter Rotrud nach Constantinopel begleiten sollten. Damals schrieb Paulus auch die Geschichte der Bischöfe von Metz (s. dieselbe bei Pertz, II, 260—268). Zog dergestalt Carl allerlei Nutzen aus Pauls vielseitigen Kenntnissen, so benützte auch dieser seine Stellung zu Carl und erwirkte vielen Longobarden, die als Gefangene nach Frankreich geschleppt worden waren, die Freiheit, darunter befand sich Pauls Bruder. Im J. 787 findet sich aber Paul schon wieder da, wohin es ihn während seines Aufenthaltes im Frankenreiche mächtig gezogen hatte, bei seinen frommen Mitbrüdern zu Montecassino, wo im nämlichen Jahre Carl einen Besuch machte und am Grabe Benedicts auf der rothen Marmorplatte kniete, die man heute noch zeigt. Bis zu seinem Tode, das Jahr ist unbekannt, wirkte Paul in gewohnter Weise still und bescheiden, geliebt von seinen Mitbrüdern und Schülern als Ordensmann, Lehrer und Schriftsteller fort. In die letztere Zeit seines Lebens gehört seine schöne Schrift, worin er die Regel des hl. Benedict erklärt. Sein letztes und zugleich das bedeutendste Werk seines Lebens ist die so einfach, rein und anmuthig geschriebene Geschichte der Longobarden, worin er einen so reichen Schatz von Nationalsagen niedergelegt hat. Dieses im Mittelalter sehr gelesene Werk ist eine Art Fortsetzung eines anderen, schon früher von Paulus verfaßten Werkes, das ein Jahrtausend hindurch ein Lehrbuch des gesammten Abendlandes war, nämlich „der römischen Geschichte," bestehend in einer Erweiterung und Fortsetzung des Eutropius bis auf den Fall der Gothenherrschaft und dedicirt der von Paulus gebildeten und in ihren Studien geleiteten Adelperga, Tochter des Königs Desiderius und Gemahlin des trefflichen Herzogs Arichis von Benevent, eines großen Gönners der Montecassiner und des Paulus. Außerdem hat Paulus auch mehrerer Heiligen Leben, Homilien, Briefe, Gedichte und Hymnen (ut queant laxis, zu Ehren des h. Joh. B.) geschrieben (S. Tosti, storia di Monte-Cassino, B. I. S. 31 etc.; Paulus Diaconus etc. übersetzt von Dr. Otto Abel, Berlin 1849). Solche Männer gab es damals zu Montecassino! — Unterdeß war der Abt Poto 778 gestorben, und Theodomar Abt geworden (778—797), unter dem das Kloster vom König Carl die Bestätigung aller seiner Besitzungen und außerordentliche Privilegien erhielt (s. Tosti, l. c. S. 36), und von dem Friesen- und Sachsen-Apostel, dem hl. Ludger (s. d. Art.), besucht und 2½ Jahr lang bewohnt wurde. In dieser Zeit und noch unter dem Abte Gisulph (797—817) genoß das Kloster eines fortdauernden Friedens von Außen, welcher der klösterlichen Disciplin und den wissenschaftlichen Bestrebungen der Cassinenser bestens zu statten kam, allein unter dem hl. Abte Apollinaris (817—828) begannen die Belästigungen und und Bedrückungen des Klosters von Seite der benachbarten Großen, namentlich der Herzöge von Benevent, und seit 842 unter dem Abte Bassacius (837—856) die Plünderungen und Verwüstungen der Saracenen; zweimal nahm der letztere Abt an einer Gesandschaft an König Ludwig II. Theil, welche ihn um Hilfe gegen die Saracenen anflehte. In diesen Nöthen war der hl. Abt Bertharius (856—884) für das Kloster der gerade passendste und tüchtigste Vorstand. Er war ein kenntnißreicher Mann, Verfasser mehrerer Schriften (s. darüber Tosti, l. c. S. 113 etc.), Gründer und Befestiger der Stadt San Germano, dessen Klugheit und Thatkraft lange die Absichten der Saracenen auf Montecassino vereitelten, bis sie endlich doch 884 sich nächtlicher Weile des Klosters bemächtigten und es zerstörten. Bertharius und ein Theil seiner Mönche fanden den Martyrtod; die übrigen flüchteten mit den Bullen, Diplomen, Privilegien, dem Originale der Regel des hl. Benedicts und anderen wichtigen Klostersachen nach Teano. Merkwürdig ist, daß auch in dieser traurigen Zeit das Kloster nicht aufgehört hatte, seinen Ruf als Hauptsitz der Disciplin und wissenschaftlicher Betriebsamkeit zu wahren, wofür die Beobachtung der 817 zu Aachen für die Benedictinerklöster erlassenen Statuten und die Namen mehrerer Cassiner stehen, eines Hilderich, Theophanes, Autpert, Bassacius u. a. m.,

welche die Studien betrieben, Bücher abschrieben oder verfaßten und kleine Chroniken aufzeichneten (s. solche Chroniken bei Pertz, Script. III (V), 197—213, 222 bis 230; Tosti, l. c. 128 etc.). — Zwei Jahre waren nach der Zerstörung Montecassino's verflossen, als Angelarius, welcher den zu Tiano exilirenden Cassinenser-Mönchen vorstand, den Mönch Erchembert und eine Schaar anderer Cassineuser zur Wiederherstellung des Klosters nach Montecassino abschickte, allein räuberische Griechen, welche Athanasius II., Herr und Bischof von Neapel, zu dem Behufe Capua in seine Gewalt zu bekommen, in das Land gerufen hatte, plünderten die Mönche aus und zwangen sie zur Rückkehr nach Tiano. Der erwähnte Erchembert ist derselbe, welcher als Verfasser einer Geschichte der Longobarden bekannt ist (s. dessen Geschichte bei Pertz, Script. III (V), S. 240 etc.). Zu Tiano blieben nun die Montecassiner bis zum Tode des Abtes Leo († 915), unter dem bei einem Brande das Original der Regel Benedicts zu Grunde ging. Während dieser Zeit zog der Graf von Tiano viele dem Kloster Montecassino gehörige Besitzungen an sich; Aehnliches geschah von Seite der Fürsten von Capua, und diese — Landulph I. und Athenulph II. — brachten es, zur Vervollständigung dieses Zweckes, sogar dahin, daß sich die Montecassiner nach dem Tode des Abtes Leo die Aufstellung des jungen Archidiaeon Johann von Capua, eines Verwandten der Fürsten von Capua, gefallen und von diesem zur Uebersiedlung nach Capua verleiten ließen. Hier erbauten sich die Mönche ein schönes Stift — und verweichlichten. — Das Jahr 949 brachte die Wahl des Neapolitaners Aligernus zum Abt und dieser treffliche Mann, dem Gott eine lange Regierungszeit schenkte (949—986), wurde Montecassino's Restaurator. Er stellte das Kloster wieder her, brachte unter dem Schutze der Fürsten von Capua die von dem benachbarten Adel in Besitz genommenen Ländereien an das Kloster zurück, übergab sie gegen sehr geringe Naturalabgaben an herbeigerufene Colonisten, erbaute für diese an verschiedenen Orten Kirchen und Castelle, hielt seine Mönche zum Landbau, Bücherabschreiben und zur klösterlichen Zucht an, erlangte von den Kaisern Otto I. und II. die Confirmation der Klosterbesitzungen und die herkömmlichen Immunitäten und ließ es an nichts fehlen, um dem Kloster seinen Ruhm zu wahren. Der hl. Nilus jun. (s. d. A.), der in dieser Zeit das Kloster besuchte, um von Aligernus für sich und einige Genossen eine Zelle zu erhalten, fand die Disciplin seines Lobes nicht unwürdig. Mehrere der Mönche waren einst weltliche Große gewesen, welche nunmehr ihre Räubereien und andere Unthaten abbüßten. Leider ließen sich aber die Montecassiner nach dem Tode Aligerns einen vornehmen Jungen, Manso mit Namen, von seiner Base, der Fürstin Aloara, zum Abte aufdringen. Zwar kam unter diesem das Stift bezüglich seiner Besitzungen nicht herab, vielmehr dehnte Manso das Klostergebiet zum Schrecken der benachbarten Grafen bedeutend aus, allein vergaß dabei seine geistliche Stellung, trat im Glanze eines weltlichen Fürsten auf, hielt mit lax gewordenen Mönchen fürstliche, von den Liedern herumziehender Sänger gewürzte Tafeln und führte dergestalt einen Zustand herbei, daß, als der erwähnte Nilus jetzt wieder das Kloster besuchte, er in die Worte ausbrach: „Eilen wir davon, o Brüder, von einem Orte, über dem sich bald der Zorn Gottes ergießen wird!“ Und so war es auch: Im J. 996 ward Manso von einigen seiner eigenen Mönche geblendet und starb vor Schmerz. Nach Manso's Tod gestalteten sich die Verhältnisse des Klosters wieder zum Bessern, doch ließen die unruhigen und räuberischen Nachbarn den Aebten selten eine längere Ruhe, und die Anfangs nur zum Schutz herbeigerufenen Normannen vermehrten die Wirren. Besonders verdient um das Kloster machten sich die Aebte: Athenulph (1011 bis 1022), Theobald (1022—1035), der tapfere Richerius, ein Bayer (1038 bis 1055), Friedrich (1057—1058). Letzterer bestieg als Stephan IX. den päpstlichen Stuhl. Uebrigens ist unter allen diesen mannigfachen Verhältnissen das Abschreiben der Bücher von den Montecassinern fleißig betrieben worden (s. Tosti, l. cit. S. 265 etc.), und haben fortwährend ausgezeichnete, heilige und höchstgestellte

Männer das Kloster besucht, darin gewohnt oder es beschenkt. So hielt sich darin einige Zeit der hl. Adalbert, Bischof von Prag auf (s. d. A.); Johann von Gorz (s. d. A.) und der hl. Odilo von Clugny besuchten es; die teutschen Kaiser Heinrich der Heilige, Conrad II. und Heinrich III. beehrten es gleichfalls mit Besuchen und trugen dem hl. Benedict Confirmationsurkunden, Immunitäten und andere Geschenke auf, und unter den Päpsten war es Leo IX., welcher Montecassino besuchte. — Als Odilo von Clugny (s. d. Art. Clugny) Montecassino besuchte, zollte er den Mönchen wegen ihrer Disciplin seinen Beifall, küßte allen die Füße und weigerte sich „angesichts des Stellvertreters des hl. Benedicts, angesichts des Abtes aller Aebte“ (i. e. des Abtes von Montecassino) den ihm gereichten Abts-Stab zu tragen. Was würde aber wohl Odilo gethan haben, wenn er Montecassino unter dem Abte Desiderius (1058—1087) gesehen hätte? Unter der Regierung dieses ausgezeichneten Abtes glänzte Montecassino, würdig seines Ursprunges, als eines der bestdisciplinirten Klöster der Christenheit, als eine Schule und Academie der Künste und Wissenschaften, als eine fruchtbare Reformanstalt für viele andere Klöster und den verkommenen Säcularclerus, als die Stätte, in welcher die Reformation der Kirche verhandelt wurde und von welcher für diese Reformation so Vieles geschah. Desiderius war der Sohn des Fürsten Landulph V. von Benevent. Von Jugend an gegen den Wunsch seiner Eltern den göttlichen und geistlichen Dingen zugewendet, trat er als Mönch in Montecassino ein und seine Tüchtigkeit in allen geistlichen, wie zeitlichen Angelegenheiten verschaffte ihm die Abtswürde. Seit 1058 Abt, wurde er bald der Freund und Genosse aller Jener, welche, von tiefem Schmerze über die kirchlichen Zustände ergriffen, den Plan faßten und auszuführen beschlossen, der Kirche ihre Freiheit und würdige Diener zu geben, die allgemein crassirende Simonie und Incontinenz des Clerus auszurotten. Der Cardinal Hildebrand, Peter Damiani und ähnliche Männer standen mit ihm in den innigsten Verhältnissen. Papst Nicolaus II., der ihn zum Abte weihte und in die Zahl der Cardinäle aufnahm, hatte an ihm einen weisen Rath und kräftigen Arm; ebenso die Päpste Alexander II. und Gregor VII.: alle drei bedienten sich seiner zu den wichtigsten in den Reformationsplan einschlagenden Geschäften, besuchten ihn zu wiederholten Malen in Montecassino, erbauten sich an dem Flore des Stifts und seiner Bewohner, beehrten das „monasticae normae principale gymnasium“ mit Confirmations-Urkunden und Privilegien und machten viele Mönche von Cassino zu Cardinälen, Bischöfen und Aebten. Da die Zahl der Mönche sehr zunahm und Desiderius in den reichen Stiftseinkünften Mittel genug zur Erweiterung und Verschönerung der Stiftsgebäude zur Verfügung hatte, so restaurirte er diese auf das herrlichste, berief Künstler aus Amalfi, der Lombardei und Constantinopel, und freudig arbeiteten bei dem Baue auch die Mönche mit, und die Normannen-Fürsten, mit denen Desiderius im Interesse des Klosters und der römischen Kirche im besten Benehmen zu stehen jederzeit und mit Erfolg bemüht war, schickten zum heiligen Werke ihre Normannen zur Hilfe, wie sie auch sonst durch Besuche und Schankungen ihre Andacht zum h. Benedict bezeugten. Nach Beendigung des prächtigen Baues weihte Papst Alexander II. selbst, umgeben von vielen Cardinälen, Bischöfen und andern geistlichen und weltlichen Großen und unter dem Zusammenfluß unzählbaren Volks, das sieben Tage hintereinander ausgespeist wurde, die Klosterkirche ein. Und nun wuchs die Zahl der Mönche noch mehr, so daß sie auf zweihundert stieg. Und so konnte man auch den Bitten entsprechen, die um Cassinenser-Mönche aus Sardinien und Ungarn kamen. Endlich erwarb sich Desiderius noch dadurch ein großes Verdienst, daß er den Wissenschaften seine Gunst angedeihen ließ. Von den Schulen, die damals zu Montecassino blühten, sagt Peter Damiani, daß sie bei dem Unterrichte die Strenge der Heiligkeit nicht verringerten. Viele Mönche betrieben die Wissenschaften, manche haben sich einen bleibenden Namen erworben, mehrere haben noch vorhandene Schriften verfaßt. Albericus, der auf der römischen Synode 1079 gegen Berengar auf-

trat, ſchrieb über Aſtronomie und Dialectik. Alphanus, Erzbiſchof von Salerno, der Muſik und Medicin kundig, ſchrieb Reden und Verſe (Ughelli, X. Baron. XII.), Guaiferius verfaßte in gutem Style und Geiſte der Väter Gedichte, Reden und ein Paar Legenden (Toſti l. cit. S. 411. ꝛc.). Conſtantin, der Africaner zugenannt, der nach 39jährigen Wanderungen im Oriente zu Montecaſſino ſeine Tage beſchloß, verfaßte mediciniſche Schriften (Baſel 1536), und lieferte Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen. Amatus, ein Salernitaner von Geburt, ſchrieb eine Geſchichte der Normannen, die man aber nur mehr in altfranzöſiſcher Ueberſetzung beſitzt, in welcher ſie Champollion 1835 herausgegeben hat. Leo Marſicanus, unter Papſt Paſchalis II. zum Cardinalbiſchof von Oſtia erhoben und daher auch Leo Oſtienſius genannt († vor 1118), iſt der rühmlich bekannte Author einer Chronica monasterii Casinensis", welche Pertz in die „Monumenta Germaniae historica" Script. VII. (IX) aufgenommen hat. (Vgl. Pertz, loc. cit. S. 551; Gieſebrechts Abhandlung de litt. studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, Berolini 1845.) Als Robert Guiscard den Papſt Gregor VII. aus der Engelsburg befreit hatte, beehrte dieſer ſeinen treuen Freund Deſiderius mit einem Beſuche zu Montecaſſino und empfahl ihn auf ſeinem Todbette als einen der Würdigſten, ihm nachzufolgen. Wirklich wurde auch Deſiderius zum Nachfolger Gregors VII. erwählt (Victor III.), ſtarb aber ſchon einige Monate nach ſeiner Wahl am 16. Sept. 1087. Der fromme, ſanfte und wiſſenſchaftlicher Thätigkeit holde Abt Oderiſius I. (1087—1105) war gerade der rechte Mann, um das Kloſter auf der Höhe zu erhalten, zu der es geſtiegen war, und Papſt Urban II., der gleich ſeinen Vorgängern und Nachfolgern, das Stift beſuchte und an Benedicts Grabſtätte von einem Seitenübel und dadurch auch von dem Zweifel, ob Benedicts Leib wirklich noch zu Montecaſſino ſich befinde, geheilt wurde, vermehrte das Anſehen des Stiftes dadurch, daß er alle päpſtlichen Confirmations-Urkunden und Privilegien deſſelben erneuerte, die vom hl. Maurus geſtiftete Abtei Glanfeuil in Frankreich wieder dem Mutterkloſter zu Montecaſſino unterwarf und das Feſt der Translation des hl. Benedict (nach Fleury) verbot. — Allmählig ſtellten ſich jedoch der Verwirrung der Zeit und Umſtände und unter dem Regimente von Aebten, die theils geiſtiger Vorzüge entbehrten, theils mehr Krieger und weltliche Herren als geiſtliche Vorſteher waren, mancherlei Unordnungen ein. So nahm ſich's Abt Oderiſius II. (1123—1126) heraus, ſelbſt dem Papſte Honorius II. zu trotzen, und Abt Rainald (1127—1137) hielt es, allerdings durch die Verhältniſſe des Stifts zu den Normannen in die Enge getrieben, mit dem Afterpapſte Anaclet II. Doch erhielt ſich im Stifte noch immer viel Gutes und Treffliches. Dieß bewog den Biſchof Bruno von Segni, ſein Bisthum zu verlaſſen und Mönch zu Montecaſſino zu werden: daſelbſt begleitete er 1107—1111 die Abtswürde, mußte ſie aber niederlegen, als er, im Uebrigen dem päpſtlichen Stuhl ganz ergeben, den Papſt Paſchalis II. wegen des an Kaiſer Heinrich V. gemachten Zugeſtändniſſes der Inveſtitur mit Ring und Stab ſcharf tadelte und die Inveſtitur für häretiſch und gottlos erklärte; nach Niederlegung der Abtswürde kehrte er zu ſeinem Bisthum zurück und ſtarb 1123 mit Hinterlaſſung ſchätzbarer Schriften (herausgegeben zu Venedig 1651 und zu Rom von Bruno Bruni 1789; vgl. Toſti, Th. II. S. 98 ꝛc.). Ein anderer, damals zu Montecaſſino lebender Mönch war der Cardinal Giovanni Gaetano, der nach dem Tode Paſchalis II. zum Papſt gewählt, als Gelaſius II. (1118—1119) den apoſtoliſchen Stuhl beſtieg. Nicht unerwähnt darf auch der fromme Mönch Alberich bleiben, welcher eine in der Jugend gehabte Viſion aufzeichnete, die vielleicht der Funke geweſen iſt, an dem ſich Dante's Geiſt (ſ. Dante) zur Idee ſeiner divina comedia entzündete (Toſti, II. 102. ꝛc.). Insbeſondere iſt als Schriftſteller noch Petrus Diaconus zu nennen, aus dem Geſchlechte der Grafen von Frascati, geb. um 1107, als Knabe von 5 Jahren dem hl. Benedict zu Montecaſſino aufgeopfert, geſtorben nicht lange nach 1140; von ihm hat man eine Fortſetzung der

Chronik des Leo Marsicanus, die von 1086—1138 geht (s. diese Chronik bei Pertz, Script. VII. 562. etc.), ferner die bekannte und oft gedruckte Schrift „de viris illustribus Casinensibus", die andere „de vita et obitu justorum Casinensium" (edirt 1832 von Angelo Mai), einen Catalog der Könige, Consulen, Dictatoren, Kaiser ꝛc. (s. Tosti, II. 117, Pertz, Script. III. 213), ein Buch „de locis sanctis" (edirt von Tosti II. 123. ꝛc.), mehrere Reden, Briefe und unter Anderm einen Rythmus „de novissimis temporibus", worin die Uebel der Zeit nicht ohne dichterische Ader beklagt werden (ibid. 119). — Daß die Stellung, in welche Montecassino im 12ten und 13ten Jahrh. zu den Königen von Sicilien und zu den Kaisern und Päpsten gerieth, weder der Klosterzucht noch den Wissenschaften günstig sein konnte, versteht sich von selbst; was aber unter den gegebenen Verhältnissen (welche vorzugsweise tapfere Aebte erheischten) auch für geistige Zwecke geschehen konnte, wurde nie ganz außer Acht gelassen. So bestand zu Montecassino fortwährend eine Schule, in welcher der hl. Thomas von Aquin seinen ersten Unterricht empfing, und sind allein zu Montecassino noch 36 Codices vorhanden, welche im 12ten Jahrh. mitten unter Waffengeklirr von den Mönchen geschrieben wurden (ibid. S. 319). Nur durch die Tyrannei Kaiser Friedrichs II. (s. d. A.), der 1239 die Montecassiner verjagte und das Stift mit seinen Soldaten besetzte, wurde die Thätigkeit des verwüsteten Stifts bis zur Ankunft Carls von Anjou (s. d. A.) gänzlich unmöglich gemacht. Desto besser ging es, als Papst Urban IV. den gelehrten, frommen, klugen und starkmüthigen Abt Bernhard Ayglerius von Lerin (Vinc. Saler. hist. ins. Lirin. p. 2. pag. 169) zum Abt, Wiederhersteller und Reformator von Montecassino bestimmte, der seit 1266, während er sich um Carls Stabilirung auf dem Throne sehr verdient machte, den Absichten des Papstes bestens entsprach, alle Besitzungen und Rechte des Klosters demselben wieder verschaffte und ein Verzeichniß darüber anfertigen ließ (Tosti III. 21), für die Pilger zu St. Benedict ein Hospital in St. German und ebendaselbst auf Bitten seines hl. Freundes Thomas von Aquin ein Kloster für die Dominicaner errichtete, seine Mönche, 70 an der Zahl, vor dem ausgesetzten hochwürdigsten Gute zur genauen Befolgung der Regel des hl. Benedict beschwor, sie eidlich die gewissenhafte Verwaltung des Klostergutes geloben hieß, und ihnen auf ihr Bitten den „speculum monachorum" (Venedig 1505) und einen Commentar zur Regel Benedicts verfaßte. Dieser ausgezeichnete Mann starb 1282 und war in der letztern Zeit bei Carl v. Anjou ziemlich in Ungnade verfallen, weil er die ihm vom Papst Gregor X. übertragene Gesandtschaft an Kaiser Michael Paläologus, die Vereinigung der morgenländischen Kirche mit der abendländischen betreffend, mit Geschick und Eifer ausführte. — Erwähnungswerth ist der Versuch des Papstes Cölestin V. (1294), die Montecassiner in Cölestiner (ein von Cölestin selbst gestifteter Orden) umzuwandeln: zu diesem Behufe besuchte er selbst das Kloster und setzte den Bruder Angelarius, einen Cölestiner, zum Abt von Montecassino ein, der den Montecassinern unter Anwendung von Gefängnißstrafen die graue Cölestinerkutte aufbürdete und jene, welche dennoch das schwarze Benedictinergewand sich nicht nehmen ließen, aus dem Kloster jagte! War nicht etwa auch hier französischer Einfluß theilweise mit im Spiele, wie unter diesem Einfluß Cölestin die Mehrzahl seiner Cardinäle aus Franzosen nahm und mit Hintansetzung des Clerus sich so sehr mit Laien umgab und diesen überließ, daß sogar sein Secretär ein Laie war (Tosti III. 36)? Mit der Erhebung Bonifaz's VIII. auf den päpstlichen Stuhl hörte die aufgedrungene Neuerung sogleich wieder auf (s. Cölestinerorden). Eine andere Veränderung, dem Anscheine nach sehr ehrenvoll und vom Papste auch in guter Absicht getroffen, erfolgte durch die Bulle des Papstes Johann XXII. vom Jahr 1321, laut welcher die ehrwürdige Kirche Montecassino zur Cathedrale, der Abt zum Bischof und die Mönche zu Cathedralcanonikern erhoben wurden: allein da die von Avignon aus ernannten Bischöfe von Montecassino als fremde Säcularbischöfe sich wenig um das Stift und die Stiftsherren und vorzüglich nur um die Einkünfte

zu ihrem eigenen willkürlichen Gebrauch bekümmerten, da sich hiezu noch andere große dem Stifte höchst nachtheilige Uebel gesellten, Empörung der Stiftsvasallen, Verwüstungen und Plünderungen der Ungarn und im J. 1349 ein fürchterliches Erdbeben, durch welches das Stift zusammenstürzte: so war gerade die Zeit, während welcher Cassino unter Abt-Bischöfen stand, eine sehr unglückliche, unglücklich nicht bloß für das Stift im engern Sinn, sondern unglücklich für das ganze Stiftsgebiet und alle von dem Stifte abhängenden Klöster, Kirchen, Spitäler, Bibliotheken u. s. w. So mußten die wenigen Mönche, welche sich unter diesen traurigen Verhältnissen noch zu Montecassino erhielten, beinahe 10 Jahre lang nach dem Erdbeben in armen Hütten wohnen, die ihnen auf den Ruinen ihres Klosters errichtet wurden! Diesem Zustande half der Papst Urban V., ein Benedictiner, ab. Er selbst erklärte sich zum Abt von Montecassino und verpflichtete alle Benedictinerklöster, zur Wiederherstellung ihrer Mutterabtei Beisteuern zu liefern; er ließ gut disciplinirte Mönche aus zwei andern Klöstern nach Montecassino kommen, und setzte, nachdem er dieß und Anderes gethan, den würdigen Andreas de Faenza, Benedictiner der Camalduleser-Congregation, im J. 1370 zum Abt von Montecassino ein. So kam das Kloster wieder in bessere Zustände, und der Abt Pietro de Tartaris (1374—1395) brachte es noch mehr empor, während er zugleich treu auf Seite des rechtmäßigen Papstes Urban VI. blieb, sich aber durch sein Verhältniß zum König von Neapel, Carl von Durazzo, den Bann zuzog. — War in der letztern Zeit des 14ten Jahrh. Montecassino wieder zu Kräften und Ansehen gelangt, so brachte das 15te theils in Folge der heillosen Verwirrungen im Königreich Neapel, theils in Folge der Aufstellung von Commendatar-Aebten (1454—1504) dem Stifte die tiefsten Wunden bei. Erst der auf Befehl des Papsts Julius II. zu Stand gebrachte Anschluß an die vor Kurzem durch den Benedictiner von Padua, Ludovico Barbo veranlaßte Benedictinerklöster-Congregation der hl. Justina rettete das Stift vom gänzlichen Ruin und führte auf seine sonnenhellen Höhen wieder bessere Tage zurück. Seitdem kehrten auch wieder Künste und Wissenschaften zu Montecassino ein, und wie viel in dieser Beziehung geleistet worden ist, hat der Cassinenser Luigi Tosti im letzten Capitel seiner aus drei Theilen bestehenden „Storia della Badia di Monte-Cassino, Napoli 1842—1843“ mit warmem Eifer für das Mutterhaus des großen Benedictinerordens auseinandergesetzt. Vor Tosti hat der Montecassiner Erasmo Gattola († 1734) die Geschichte von Montecassino mit Accessionen verfaßt (Venedig 1733—1734), ein Werk, das bei Pertz, Script. VII. (IX) 559. als „insigne opus“ bezeichnet wird. Gegenwärtig, so beschließt Tosti sein Werk, bewohnen in die 20 Mönche das Kloster, obliegen dem Psalmengesang und den Uebungen des Gottesdienstes, leiten ein Klosterseminar und das Clericalseminar der Diöcese Cassino, administriren in der Klosterkirche die Sacramente der Buße und des Altares und beschäftigen sich mit wissenschaftlichen Arbeiten. Vgl. hiezu den Art. Benedictinerorden. [Schrödl.]

Montenses, s. Donatisten.

Montes pietatis. Während die Kirche, um den Egoismus durch die Grundsätze der Humanität und christlicher Wohlthätigkeit zu läutern, der Habsucht in Gelddarlehen durch das Verbot, Zinsen zu nehmen, direct entgegentrat (s. Wucherzinse), ohne sich jedoch geradezu dem Aufschwung des beweglichen Vermögens zu widersetzen (s. den Art. Rentenverkauf); suchte sie auch indirect dem Wucher entgegenzuwirken dadurch, daß sie erlaubte, den Armen auf eingesetzte Pfänder eine Zeitlang für mäßige Zinsen Geld vorzustrecken, und dadurch eines der wohlthätigsten Institute für jene Zeit, die öffentlichen Leihanstalten, in's Dasein rief. Die Kirche nannte dergleichen Pfandhäuser, die der augenblicklichen Noth der Armen steuerten und sie der schmutzigen Gewinnsucht jüdischer Mäckler entzogen, montes pietatis oder caritatis. Sie ermunterte zur Errichtung solcher öffentlicher Anstalten, wehrte aber auch zugleich dem Mißbrauche derselben, indem sie solche der Aufsicht

und Controle der Bischöfe unterstellte, und privilegirte sie auf mannigfaltige Weise. (Conc. Later. V. ao. 1517. Sess. X; Conc. Trid. Sess. XXII. c. 8. De ref.

Montesquieu. Carl von Secondat, Baron von La Brède und Montesquieu, ehemaliger Präsident des Parlaments zu Bordeaux, Mitglied der französischen Academie, der königl. Academie der Wissenschaften und der schönen Literatur von Preußen, und der königl. Gesellschaft zu London, ward geboren den 18. Januar 1689, auf dem Schlosse La Brède, in der Nähe von Bordeaux, als Sprößling einer adeligen Familie der Guienne. Von früher Jugend an sorgfältig erzogen und unterrichtet, widmete er sich bald dem Studium der Rechtswissenschaft, das er mit philosophischem Geiste betrieb, ohne sich jedoch durch dasselbe von der Beschäftigung mit allgemeinern Wissenschaften, namentlich der Erforschung philosophischer und theologischer Materien abhalten zu lassen. Schon am 24. Febr. 1714 wurde er Rath am Parlament zu Bordeaux und am 13. Juli 1716 hinterließ ihm ein Onkel, der an dem genannten Parlament Präsident war, sein Vermögen und seine Stelle. In dieser Eigenschaft erhielt er i. J. 1722 von seinem Collegium den Auftrag bei Hofe gegen eine beabsichtigte neue Steuer-Auflage Vorstellungen zu machen, und er entledigte sich dieses schwierigen Geschäftes mit ebenso großem Muthe, als gutem Erfolge. Im Jahre 1721 veröffentlichte er seine „persischen Briefe" (Lettres persanes), ohne sich als Verfasser derselben zu nennen, vermuthlich weil der mitunter ziemlich leichtfertige Inhalt derselben, mit dem Ernst und der Würde der Stelle, die er bekleidete, in zu grellem Widerspruche stand. Das Buch wurde zwar sehr günstig aufgenommen, erweckte aber dem Verfasser, der bald allgemein bekannt geworden war, auch sehr viele Gegner, und als er sich einige Zeit nachher um Aufnahme in die französische Academie bewarb, und von dieser auch wirklich zum Mitgliede vorgeschlagen wurde, ließ der König erklären, daß er den Verfasser der „persischen Briefe" niemals bestätigen werde. Da jedoch der damalige Director der Academie, Marschall d'Estrées, Montesquieu nachdrücklich vertheidigte, erfolgte die königl. Bestätigung dennoch, und Montesquieu trat am 24. Januar 1728 in die Academie ein. Bald darauf entschloß er sich, all' seine Zeit und Kraft der Wissenschaft zu widmen, und verkaufte daher seine Stelle am Parlament zu Bordeaux. Um seinen Geist durch eigene Anschauung und Erfahrung zu bereichern, unternahm er sofort große Reisen, zuerst durch Teutschland nach Wien, wo er häufig mit dem Prinzen Eugen zusammenkam, dann nach Ungarn, von da nach Venedig, nach Rom, in die Schweiz, nach den Niederlanden, und zuletzt hielt er sich noch zwei Jahre in England auf. Allenthalben suchte er die großen Männer seiner Zeit kennen zu lernen, und sich über die Gebräuche, die Sitten, die Gesetze, die Staatsverfassungen, den Charakter der verschiedenen Völker zu unterrichten. Nach seiner Rückkehr in die Heimath legte er während einer zweijährigen Zurückgezogenheit auf dem Schlosse La Brède die letzte Hand an sein Werk: „Betrachtungen über die Ursachen der Größe der Römer und ihres Falles (considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence), welches im Jahr 1734 erschien. — Von nun an hielt sich Montesquieu bald zu Paris, umgeben von Gelehrten und Staatsmännern auf, bald auf seinem Schlosse La Brède, von wo er viel mit den Landleuten der Nachbarschaft verkehrte, deren Streitigkeiten er schlichtete, als deren Freund und Wohlthäter er weitum gekannt und geliebt war. Im Jahr 1749 veröffentlichte er endlich sein berühmtes Werk: von dem Geist der Gesetze" (de l'esprit des lois), die Frucht eines dreißigjährigen Studiums. Vielfach angegriffen gab er bald „die Vertheidigung" des Geistes der Gesetze (défense de l'esprit des lois) heraus. Nur wenige Jahre mehr genoß er seinen bereits europäischen Ruhm, den ihm namentlich sein letztes Werk mit Recht erworben hatte, und starb an einer schmerzhaften Krankheit zu Paris den 10. Februar 1755. — Was nun Montesquieu als Schriftsteller betrifft, so nimmt unter den genannten Werken, zu welchen noch „der Tempel von Guidos" (le temple de Guide), ein Gedicht in ungebundener Rede kommt, „der Geist der Gesetze"

weitaus den ersten Rang ein. Der Grundgedanke dieses in 31 Bücher eingetheilten Werkes ist, die Natur und das Leben des Staates in seiner Verwirklichung als Republik, Monarchie oder Despotie in ihrer nothwendigen Entwicklung und Aeußerung in Institutionen und Gesetzen darzustellen. Zuerst wird sofort jede der drei Hauptstaatsformen für sich betrachtet, dann in ihrer Beziehung zu andern Staaten, dann mit Rücksicht auf die geographischen und klimatischen Verhältnisse, unter denen sie existiren. Der Besitz und die Ausübung der drei Grundgewalten (der gesetzgebenden der vollziehenden und der richterlichen) des Staates, welche die Souveränität desselben bilden, entweder durch Eine Person nach Belieben und Willkür, oder durch Eine Person auf Grundlage feststehender Reichsgesetze, deren Träger und Wächter der Adel ist (point de monarque, point de noblesse; point de noblesse, point de monarque); oder endlich durch einen Theil oder die Gesammtheit des Volkes selbst begründen das, was Montesquieu die Natur der Staatsformen nennt. — Dieser Natur der Staatsverfassungen entsprechend ist ihr Geist oder Princip, durch welches das Verhalten der einzelnen Bürger zum Staatsganzen bedingt und geregelt wird: es ist die Furcht in der Willkürherrschaft, die Ehre in der Monarchie, die Tugend in der Republik, speciell die Mäßigung in der Aristocratie. Nach diesen Principien bestimmen sich nothwendig die Erziehungsgrundsätze, die Strafgesetze, die Aufwandsgesetze ꝛc. eines Staates. — Eine despotische Regierung setzt ein sehr großes Territorium voraus, die Monarchie ein Land mittlerer Größe, die Republik ein kleines Gebiet oder eine Stadt; und umgekehrt führen diese Territorialverhältnisse die genannten Verfassungen naturgemäß herbei. Die Stärke der Despotie liegt in der großen Ausdehnung des Reiches, in ihrem Abschließungssystem und in der Leibwache des Fürsten; die der Monarchie in den Festungen und im stehenden Heere; die der Republik endlich in dem Muthe und der Todesverachtung der Bürger. — Das Klima ist von ungemein großem Einfluß auf die physische und moralische Kraft der Menschen und daher auf die Staatsverfassungen; ja Montesquieu legt demselben eine Bedeutung bei, die sich mit der sittlichen Freiheit des menschlichen Geistes kaum vereinigen zu lassen scheint. — Was die Religion, und insbesondere die christliche betrifft, so bespricht Montesquieu dieselbe in diesem Werke mit tiefem Ernste und mit der größten Ehrfurcht; indeß läßt sich vielleicht doch auch auf ihn anwenden, was man von Gibbon gesagt hat, daß er nämlich das Christenthum „mit frommer Miene untergraben habe“. Montesquieu's religiöser Standpunct war nach Allem der theistische Rationalismus. Bemerkenswerth ist, daß Montesquieu viel zu dem Vorurtheil beigetragen hat, als ob der Protestantismus sich mehr für freisinnige Staatsverfassungen eigne, während der Katholicismus diesen abhold vorzugsweise die strenge Monarchie begünstige. — Wenn man Montesquieu besonders große Vorliebe für die republicanische Verfassung zuschreiben wollte, so wäre man im Unrecht; mittelgroße Staaten, wie die meisten europäischen, vertragen nach ihm bloß die Monarchie; aber es ist die constitutionelle Monarchie mit dem Zweikammersystem, der Verantwortlichkeit der Minister und den Schwurgerichten, die er verlangt, und Englands Verfassung ist sein Ideal. Montesquieu hat allerdings, namentlich in diesem Werke, sehr viele freisinnige Ideen unter seine Zeitgenossen ausgestreut, und es leidet keinen Zweifel, daß er sehr viel dazu beigetragen hat, die absolute Monarchie unpopulär zu machen, und der Ueberzeugung von der Berechtigung der Völker, freisinnige Staatsinstitutionen zu verlangen, Eingang zu verschaffen. Aber wenn seine oft wunderbar klaren und treffenden Ideen auch sehr geeignet waren und noch sind, in den Geistern eine entschiedene Opposition gegen die Centralisation alles staatlichen Lebens, oder die sog. Staatsomnipotenz, wie sich dieselbe aus den freiern mittelalterlichen Zuständen heraus entwickelt hat, hervorzurufen und so auf dem Wege natürlicher ruhiger Entwicklung eine allmählige Umwandlung der absoluten Regierungssysteme anzubahnen, so werden sie doch niemals in irgend Jemand den Gedanken und Entschluß eines gewaltsamen Umsturzes der wie immer gestalteten staat-

lichen Verhältniſſe erzeugen. Denn Nichts kann einen ſchrofferen Gegenſatz gegen die Leidenſchaft des Revolutionärs bilden, als die claſſiſche Ruhe und Mäßigung, die Milde und Vernünftigkeit der politiſchen Anſichten und Urtheile Montesquieu's. — Der „Geiſt der Geſetze“ wird ſeinem Inhalte nach im Ganzen ſtets ein Meiſterwerk practiſcher Philoſophie poſitiver Staatseinrichtungen und Geſetze bleiben, wie die Form deſſelben ſich durch Gedrängtheit des Stoffes, durch Kürze und Schärfe der Gedankenfaſſung, ſowie durch Genauigkeit, Beſtimmtheit und Correctheit des Ausdruckes ausgezeichnet. — Das Werk „über die Urſache der Größe der Römer und ihres Falles“ hat man nicht mit Unrecht „eine römiſche Geſchichte zum Gebrauch der Staatsmänner und Philoſophen“ genannt. Es findet die Urſache des Steigens der römiſchen Macht vorzugsweiſe in der moraliſchen Größe der ältern Römer; in der fortſchreitenden Entwicklung des plebeiſchen Elements; in den hierdurch veranlaßten zahlreichen bürgerlichen Streitigkeiten, welche die Kräfte der beiden großen Parteien auf's Aeußerſte ſpannten, und dann vor dem Feinde plötzlich ruhten u. ſ. f. Die allzugroße Ausdehnung des Reiches, die zu zahlreiche Ertheilung des Bürgerrechts an Nicht-Römer und ſogar Ausländer, der hauptſächlich durch den ſteigenden Einfluß des griechiſchen Cultur-Princips erzeugte religiös-ſittliche Verfall, die Verarmung der Maſſen und der ungeheure in Ueppigkeit und Uebermuth mißbrauchte Reichthum verhältnißmäßig ſehr weniger Familien u. ſ. w. führten nothwendig eine Veränderung der Staatsverfaſſung, dann den zum Theil beiſpielloſen Despotismus der Cäſarn, und endlich die ſchattenhafte Exiſtenz des oſtrömiſchen Kaiſerthums herbei. — Dieſes Werk iſt eigentlich bloß eine Anwendung der Grundſätze des „Geiſtes der Geſetze“ auf die Geſchichte eines einzelnen Volkes. — Die „perſiſchen Briefe“ enthalten neben ziemlich üppigen Schilderungen orientaliſcher Sinnlichkeit eine geiſtreiche, oft mit ſcharfer Lauge von Witz und Spott gewürzte Darſtellung politiſcher, kirchlicher und geſellſchaftlicher Zuſtände und Verhältniſſe der Zeit Montesquieu's. Der Verfaſſer läßt ein paar vornehme Perſer nach Frankreich und Paris reiſen, und dieſe ſchildern nun in Briefen an ihre Freunde das Leben der Franzoſen nach allen Seiten und wiſſen das Lächerliche an demſelben überall recht treffend hervorzuheben. Ueber religiöſe und kirchliche Dinge äußert ſich Montesquieu in dieſem Buche mitunter wirklich frivol; man darf aber, wenn man nicht ungerecht ſein will, nicht vergeſſen, daß Manches an den damaligen kirchlichen Zuſtänden und Perſönlichkeiten Frankreichs die Satyre nur zu ſehr herausforderte. Nur ganz wenige Stellen treffen in der That tiefer und verletzen die chriſtliche Religion und die Kirche ſelbſt. — Der „Tempel von Guidos“ verdient nur wegen der Schönheit der Sprache, in der dieſes ſonſt ziemlich unbedeutende, in ſieben Geſänge abgetheilte, erotiſche Gedicht abgefaßt iſt, Erwähnung. Ebenſo iſt von ziemlich untergeordneter Bedeutung noch ein unvollendeter Verſuch Montesquieu's „über den Geſchmack.“ (Essai sur le goût. Fragment.) — Als Menſch genoß Montesquieu die allgemeine Achtung ſeiner Zeitgenoſſen. Er verband mit ſeltenem Scharfſinn des Geiſtes die Liebe und den Muth der Wahrheit; mit großer Entſchiedenheit und Feſtigkeit des Willens und Charakters ein ſehr menſchenfreundliches Herz und einen ungemein anziehenden Umgang. — Gute Geſammtausgaben ſeiner Werke erſchienen zu London 1759, 3 Bde.; Amſterdam und Leipzig 1776, 6 Bde.; Baſel 1808, 8 Bde.; drei zu Paris, von Auger 1819, 8 Bde; von Deſtutt de Tracy u. Villemain, 1827, 8 Bde; und von Leſèvre 1839, 2 Bde. Deſtutt de Tracy lieferte auch einen „Commentaire sur l'Esprit des lois.“ [Boſer.]

Montfaucon, Bernard v., oder Monteſalconius, ein ausgezeichnetes Mitglied der Maurinercongregation, eine Hauptzierde dieſes um Kirche und Wiſſenſchaft hochverdienten Benedictinervereins. Er war der Sprößling eines edlen Geſchlechtes, welches in Languedoc im bedeutenden Anſehen ſtand. Im Schloſſe Soulage in der Diöceſe Narbonne geboren (1655), wurde Bernard im Schloſſe Roquetaillade in dem Sprengel von Aleth unter den Augen ſeines Vaters Timoleon v. Montfaucon

bis in sein siebentes Jahr erzogen. Nur kurze Zeit befand sich der Knabe in dem Collegium der christlichen Lehre zu Limour, worauf er wieder im väterlichen Hause unter der Leitung eines eigenen Lehrers mit seinen Brüdern einer sorgfältigen Erziehung sich erfreute. Die Lectüre eines französischen Plutarch, welcher dem Knaben in die Hände fiel, machte einen so tiefen Eindruck auf seinen Geist, daß er von dieser Zeit an mit einer besondern Vorliebe an der Geschichte hing, und diese Vorliebe, welche ein äußerst glückliches Gedächtniß erfolgreich unterstützte, während seines ganzen Lebens beibehielt. Entzündet von den Siegen und Heldenthaten, welche die Geschichte auf jedem Blatte feiert, fühlte sich der Jüngling zum Waffendienste hingezogen. Nach kurzem Aufenthalte bei den Cadets von Perpignan brachte ihn der Tod seines Vaters im J. 1672 unter den Schutz seines nahen Verwandten, des Marquis d'Hautepoul, welchem Montfaucon nach Teutschland folgte, wo er als Freiwilliger in der Armee des Marschalls Turenne durch zwei Jahre Kriegsdienste leistete. Doch Montfaucon war von der Vorsehung zu einem andern Dienste ausersehen. Wegen schwächlicher Körperbeschaffenheit und angegriffener Gesundheit verließ er, dem Rathe seines Verwandten Folge gebend, die kriegerische Laufbahn. Da der Jüngling nun über die Wahl eines neuen Lebensweges ernstlich mit sich zu Rathe ging, gelangte er nach sorgfältiger Prüfung zu dem Entschlusse, seine Kräfte dem Dienste der Kirche zu widmen. Den für Wissenschaft und Frömmigkeit gleich regen Geist Montfaucons zogen aber die Bestrebungen der Benedictinercongregation St. Maur auf das Unwiderstehlichste an, welche eben damals in dem Stadium ihrer schönsten Blüthe sich befand und eine allgemeine Achtung genoß. Diesem Kreise ausgezeichneter Männer anzugehören, war Bernards sehnlichster Wunsch. Ihm wurde Befriedigung durch die Aufnahme in das Kloster la Daunade zu Toulouse, in welchem der Jüngling auch nach musterhaft bestandenem Probejahre die feierlichen Ordensgelübde ablegte (1676). Der junge Klostermann bemühte sich aus allen Kräften, seines erhabenen Berufes sich würdig zu zeigen. In welchem Ordenshause er auf Befehl seiner Obern auch immer weilte, überall wußte man Bernards innige, ungeheuchelte Frömmigkeit nicht minder wie seinen rastlosen Eifer für die Wissenschaft zu rühmen. Letzterer erhielt in der Abtei Soreze neue Nahrung durch griechische Werke, welche Montfaucon hier vorfand. Mit angestrengtem Fleiße warf er sich jetzt auf die Erlernung der griechischen Sprache, deren Kenntniß von folgenreichem Einflusse für seine literarische Thätigkeit wurde. Ein mehrjähriger Aufenthalt in der Abtei la Grasse öffnete dem begeisterten Jünger der Wissenschaft das reiche Gebiet der Philosophie und Theologie, welche beide Disciplinen mit dem Studium der griechischen Sprache und Geschichte seine Zeit gänzlich in Anspruch nahmen. Einige literarische Arbeiten, welche Montfaucon hier versuchte, fanden eine günstige Beurtheilung von Seite der Ordensleiter; besonders befriedigend sprach sich hierüber der ausgezeichnete und höchst einflußreiche Mauriner Claudius Martin aus. Man unterstützte und förderte daher auf alle Weise Montfaucon's Studien. Endlich ließen die Vorsteher im Vertrauen auf seine bereits erworbenen Kenntnisse an ihn den ehrenden Ruf nach Paris ergehen, um sich daselbst als Mitarbeiter an der neuen Ausgabe der Werke der griechischen Väter, des hl. Athanasius und Joh. Chrysostomus, welche die Congregation eben in Angriff genommen, zu betheiligen. Obwohl durch dieses Unternehmen ungemein beschäftigt, wußte Montfaucon dennoch Zeit zu finden zur Aneignung der orientalischen Sprachen, deren Nutzen für seine literarischen Arbeiten ihm wohl einleuchtete. Die Kenntniß der hebräischen, der chaldäischen, syrischen, samaritanischen und koptischen Sprache machte er sich eigen, und auch die der arabischen blieb ihm nicht ganz fremd. Wenn Montfaucon auf diese Weise eifrigst bestrebt war, sich mit den ersprießlichen Mitteln zu seinem wissenschaftlichen Wirken auszurüsten, so erwartete er für das begonnene Unternehmen der Ausgabe der griechischen Väter den bedeutendsten Vorschub von der Durchsuchung der berühmten Bibliotheken Italiens, in deren Schooße er wichtige griechische Hand-

schriften finden zu können überzeugt war. Zu diesem Ende unternahm er mit Erlaubniß seiner Obern im J. 1698 eine wissenschaftliche Reise nach Italien, auf welcher er die Bibliotheken in den meisten Städten mit unermüdetem Fleiße durchforschte und, wie er es vorausgesehen, eine reichliche Ausbeute machte. Sein literarischer Ruf verschaffte ihm allwärts ehrenvolle Aufnahme, besonders in Rom, wo er am längsten verweilte und einige Zeit auch die Geschäfte eines Generalprocurators seiner Congregation zu führen hatte. Selbst der Kirche oberste Häupter, Innocenz XII. und Clemens XI., bewiesen dem schlichten, aber gelehrten und frommen Ordensmanne ihre besondere Achtung. Nach dreijährigem Aufenthalte in Italien kehrte Montfaucon in sein Vaterland zurück und nahm seinen beständigen Sitz in Paris. Mit rastloser Thätigkeit im Reiche der Wissenschaft arbeitend, bereicherte er fortan die Kirche und die gelehrte Welt mit vielen Werken, welche, wie sie einen glänzenden Beleg für seine tiefe Erudition liefern, auch einen nachhaltigen Werth besitzen. Besonders viel verdankt ihm die römische und griechische Alterthumskunde, und die profane wie die kirchliche Literatur fand an ihm einen ausgezeichneten Pfleger. Man rühmt an unserem Montfaucon nebst staunenswerther Mannigfaltigkeit des Wissens einen seltenen Scharfblick, ein gerechtes Urtheil und eine vorzügliche kritische Genauigkeit. Wenn ihn schon diese Eigenschaften zu einem der gelehrtesten Männer seines Jahrhunderts erhoben, so verschafften ihm seine übrigen hervorragenden Tugenden eine so hohe Achtung und Geltung, daß er die Edelsten zu seinen Freunden und Gönnern zählte und ein Gegenstand großer Aufmerksamkeit für alle Fremden von literarischer Bedeutung war, welche Frankreichs Hauptstadt besuchten. Die Academie der Inschriften und freien Künste zu Paris ehrte Montfaucon's Verdienste um die Wissenschaft, indem sie ihn zu ihrem Mitglied ernannte. Der gelehrte und fromme Mauriner endete sein fruchtbringendes Wirken, nachdem ihm seine mäßige Lebensweise eine ununterbrochene Gesundheit gesichert hatte, im hohen Greisenalter in der Abtei St. Germain des Près zu Paris im J. 1741. Die große Bedeutsamkeit dieses gelehrten Mannes bezeugen die Worte, mit denen der Cardinal Quirini, Bischof zu Brescia, welcher dem Benedictinerorden angehörte, den Verlust des Dahingeschiedenen betrauerte: „amisit — so schrieb er — in eo homine Benedictinus Ordo noster decus eximium, Gallia virum toto orbe aleberrimum, litteraria omnis respublica ingenium praestantissimum, aetas ista scriptorem omnium saeculorum memoria dignissimum etc.“ — Wenn wir Montfaucon's literarische Thätigkeit überschauen, so treten uns vor Allem die von ihm besorgten Ausgaben griechischer Werke entgegen, welche er mit vielen höchst wichtigen Notizen versah, wie: Analecta graeca sive varia opuscula graeca hactenus inedita etc., herausgegeben in Gemeinschaft mit Puget und Lopin zu Paris 1688; S. Athanasii opera omnia quae exstant v. circumferuntur, notis et variis lectionibus illustrata, Parisiis 1698, 3 vol. in fol.; Collectio nova Patrum et scriptorum Graecorum Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Aegyptii, Parisiis 1706, 2 vol. in fol.; Le livre de Philon de la vie contemplative, traduit sur l'original grec, a Paris 1709; Hexaplorum Origenis quae supersunt, multis partibus auctiora, quam a Flaminio Nibilis et Joanne Drusio edita fuerint, Parisiis 1713, 2 vol. in fol.; Chrysostomi opera omnia quae exstant, in Gemeinschaft mit andern Ordensgliedern, Parisiis 1718 sqq. 13 vol. in fol. — Von höchster Bedeutung sind auch jene auf mühsame Forschungen gebauten Arbeiten, durch welche Montfaucon die Alterthumskunde, wie Wenige, bereicherte; voran geht hier das ungemein reichhaltige, bis jetzt noch unübertroffene Werk: Palaeographia Graeca, Parisiis 1708, wodurch allein schon der Verfasser nach dem Zeugnisse aller Gelehrten seinem Namen einen unsterblichen Ruhm erworben hätte; in diese Kategorie zu beziehen sind ferner: L'anliquité expliquée et representée en figures, à Paris 1719. 10 Bde. latein. u. franz., welcher Schrift im J. 1724 noch fünf Supplementbände folgten; Les monumens de la Monarchie française, à Paris 1729—1733. 5 vol. in

fol. — Dauernde Anerkennung verdienen des Verfassers werthvolle Leistungen auf dem Gebiete der Handschriftenkunde, worüber er ein seltenes Licht verbreitete, wie schon in seinem Werke: Diarium Italicum, Parisiis 1702, 1 vol. in 4., in welchem nebst vielen nützlichen Nachrichten auch ein genauer Aufschluß über den Bestand der Manuscripte in den italienischen Bibliotheken gegeben wird; ferner in der Schrift: Bibliotheca Coisliniana, olim Segneriana, sive Manuscriptorum omnium Graecorum, quae in ea continentur, accurata descriptio, Parisiis 1713, 1 vol. in fol.; dann in dem Werke: Bibliotheca Bibliothecarum Manuscriptorum nova, Parisiis 1739, 2 vol. in fol. — Endlich verfertigte unser Gelehrter mehrere kleinere Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, meist kritischen Inhalts, wie: La verité de l'histoire de Judith, à Paris 1690; Vindiciae editionis S. Augustini a Benedictinis adornatae, adversus epist. Abbatis Germani, Romae 1699; Dissertation sur le Phare d'Alexandrie; Dissertation sur la plante appellée Papyrus u. A. Vgl. Fabricii Bibl. Tom. XIII, Pez, Biblioth. Benedictino-Mauriana, le Cerf, Biblioth. hist. et critiq., Du Piu, Biblioth., Tom. XIX., Taſſin, Gelehrtengeſchichte, überſ. in's Teutſche, 2. Bd. Frankf. und Leipz. 1774. [Hauswirth.]

Montserrat, ſ. Kloſter.

Moral, chriſtliche, Moraltheologie. I. Begriffsbeſtimmung der chriſtlichen Moral. Unter der chriſtlichen Moral verſtehen wir die Lehre oder die Wiſſenſchaft des chriſtlichen Lebens. Die älteren Moraliſten pflegten ſich des Geſchäftes, eine Definition der Moral aufzuſtellen, zu überheben, indem ſie es vorzogen, ſogleich, wie der Epiker bei Horaz, in medias res einzutreten. Was die neueren Moraliſten, ungefähr ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, betrifft, ſo hat wohl ein Jeder eine andere Moraldefinition zu Tage gefördert und damit Zeugniß abgelegt für die nicht geringen, eigenthümlichen Schwierigkeiten, die unläugbar an der fraglichen Begriffsbeſtimmung haften. Sie erwachſen theils aus den gegenſätzlichen Verhältniſſen, von denen ihr Object ſich umgeben findet, theils aus der reichen Fülle von Beſtimmungsmomenten, die daſſelbe in ſich ſchließt, theils aus der Mannigfaltigkeit und Verſchiedenartigkeit der Auffaſſungsweiſen, deren es fähig iſt. Beſonders iſt es das letztbezeichnete Moment, was ſich in den ſo verſchieden lautenden Definitionen unſers Gegenſtandes abſpiegelt, über deſſen Namengebung man zur Stunde noch nicht einig iſt. Die Einen bezeichnen ihn mit dem Namen „Ethik", Andere nennen ihn „Tugend- oder Pflichtenlehre", wieder Andere „Sittenlehre"; daran ſchließt ſich endlich die Bezeichnung „Moraltheologie" oder ſchlechthin „Moral". Dieſen Streit könnte man für einen bloßen Wortſtreit halten, wenn nicht zuweilen deutlich genug die ſachliche Uneinigkeit durchblickte. Am wenigſten rechtfertigen ſich die Bezeichnungen: „Pflichtenlehre, Tugendlehre, Glückſeligkeitslehre". Sie ſind im beſten Falle bloß Denominationen. Ohne Zweifel läßt ſich die Idee des chriſtlichen Lebens unter einem dreifachen Geſichtspunct, dem der Pflicht, der Tugend und des Gutes, auffaſſen und darſtellen. So gewiß es nun iſt, daß dieſe ſich gegenſeitig ergänzenden Geſichtspuncte gleichberechtigt ſind, ſo gewiß fallen ſie in einer höheren Einheit zuſammen, die indeß keine andere iſt, als die ſittliche Idee ſelbſt. Stellen wir uns auf dieſen univerſalen und centralen Standpunct, ſo verſchwinden die Sondernamen, und an ihre Stelle tritt als adäquater Ausdruck der Name „Sittenlehre". Will man lieber das griechiſche Wort „Ethik" oder das lateiniſche „Moral", ſo könnte, da dieſe Worte ungefähr von derſelben Tragweite ſind, wohl nur ein pedantiſcher Sprachpurismus Schwierigkeiten dagegen erheben. Der Ausdruck „Moraltheologie" verdankt Urſprung und Bedeutung dem Gegenſatze zur Moralphiloſophie. II. Verhältnißbeſtimmungen der chriſtlichen Moraltheologie. a) Verhältniß der Moral zur Dogmatik. Soll die Stellung bezeichnet werden, welche die Moral im Organismus der theologiſchen Wiſſenſchaften einnimmt, ſo erſcheint wohl kein anderes Grenz-

verhältniß bedeutsamer, als das, welches zwischen ihr und der Dogmatik stattfindet. Dasselbe läßt sich kurz in folgenden Bestimmungen aussprechen. 1) Beide Disciplinen haben Grund und Boden mit einander gemein. Der gemeinsame Boden nämlich, worin sie beide wurzeln, ist das christliche Bewußtsein, die kirchliche Lehre. 2) Sind auch beide im formalen Princip eins, so hindert dieß nicht, daß sie in Rücksicht des materialen Princips auseinander gehen; ja gerade hierauf beruht die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer gesonderten und in sich abgeschlossenen Gestaltung. Der besondere Standpunct der dogmatischen Anschauung ist der des objectiven Seins und Gegebenseins der christlich-kirchlichen Wahrheit; dagegen hat die Moral zu ihrem specifischen Princip das Werden, die Entfaltung dieser objectiven Wahrheit im Subject, in dessen Willen und Leben sie eingetreten ist. Handelt es sich dort um ein Princip der Erkenntniß, so hier um ein Princip des Handelns. Im christlichen Princip liegt selbst eine Doppelrichtung: die eine Richtung nach dem Gedanken, eine andere nach der That. An diesen beiden Endpuncten erfassen unsere Schwesterdisciplinen den gemeinsamen Gegenstand, und während die eine sich ein System von Vorstellungen und Ideen baut, entfaltet die andere einen Cyclus von Handlungen. 3) Die Moral ist der Dogmatik einerseits untergeordnet, andererseits beigeordnet. Es muß nämlich der Dogmatik die Superiorität in sofern eingeräumt werden, als einmal die objective Auffassung des christlichen Princips der subjectiven vorangeht, und als zweitens die Moral auf die dogmatischen Ideen sich zu basiren hat. Gleichwohl verzichtet sie in einer andern Beziehung keineswegs auf eine selbstständige, der Dogmatik ebenbürtige Stellung. Sie ruht, wie diese, auf einem eigenthümlichen, nicht minder wesentlichen Princip und gebietet, da dieses Princip kein inhaltsloses, unfruchtbares sein kann, über einen besonderen, ausschließlichen Stoff und Inhalt. — Von den verschiedenen und zahlreichen Versuchen, die in Rede stehenden Gebiete der theologischen Wissenschaft von einander abzugrenzen und in ihrer gegenseitigen Beziehung zu bestimmen, wollen wir bloß einen, den belangreichsten, namhaft machen. Man hat Dogmatik und Moral als Glaubenslehre und (abstracte) Sittenlehre unterschieden. Diese Unterscheidung, sofern sie zwischen Glauben und Leben, Erkennen und Handeln eine trennende Scheidewand aufführt, ist unzulässig — Glauben und Leben, Erkennen und Handeln stehen auf christlichem Gebiet im engsten Zusammenhange, bedingen und ergänzen sich wechselseitig. Die Eigenthümlichkeit der christlichen Sittlichkeit begreift und erklärt sich nur aus der Eigenthümlichkeit des christlichen Glaubens. Die Handlungsweise des Christen ist eine andere, als die des Nichtchristen, weil sein Glaubensbewußtsein, seine aus diesem hervorgehende Lebensanschauung eine andere ist. Die specifisch christlichen Moralbestimmungen sind selbst Dogmen, „practische Dogmen", Feststellungen einer göttlich objectiven Auctorität, Elemente einer höheren, geoffenbarten Lebensanschauung. Vgl. den Art. „Leben". So kann man sagen: Die Sittenlehre als christliche ist auch Glaubenslehre. Ebenso ist der Glaube selbst eine sittliche That, ist die religiöse Grundpflicht, der concentrirteste Act subjectiver Freiheit. Man kann darum eben so gut sagen: Die Glaubenslehre ist als christliche auch Sittenlehre. Glauben und Sitte, Denken und Gesinntsein, Erkennen und Handeln sind im christlichen Bereiche ebenso geschieden als geeint. Diese wesenhafte Thatsache darf die theologische Construction nicht unberücksichtigt lassen; sie wird darum bei der durch das wissenschaftliche Interesse geforderten Trennung des christlichen Lehrsystems in zwei Grunddisciplinen eine in der andern sich abspiegeln und wiederfinden lassen und so lebendige und lebensfähige Gestalten an's Tageslicht fördern. Vgl. Schleiermacher, die christl. Sitte S. 12 f. b) Verhältniß der christlichen Moral zur außerchristlichen. Der Vorzug der christlichen Moral vor der heidnischen und jüdischen leuchtet vor allen Dingen daraus ein, daß nur ihr es gelang, das Princip der Liebe, die Seele alles sittlichen Lebens, nach seiner ganzen Universalität, Energie und Innigkeit geltend zu machen. Das in Rede stehende Verhältniß hängt unzertrennlich mit

dem Verhältniß zusammen, in welchem die christliche Lebensansicht zu der heidnischen und israelitischen steht (s. den Art. „Leben“). Wie jene von diesen sich nicht bloß graduell, sondern principiell unterscheidet, so ist es auch hinsichtlich der Moral der Fall. Augustinus, de civit. Dei II, 4—16; XIV, 25; XVIII, 48. Kuhn, der Gegensatz des Heiden- und Christenthums in der sittlichen Weltansicht (Tüb. theolog. Quartalschr. Jahrg. 1841. Heft 2. S. 224—42). Tholuk, über das Wesen und den sittl. Einfluß des Heidenthums, besonders unter Griechen und Römern, mit Hinsicht auf das Christenthum (Neander's Denkwürdigkeiten aus der Gesch. des Christenthums. Berl. 1823. Bd. I). Vgl. Fuchs, System der christl. Sittenlehre. Augsburg 1850. S. 205—223. Vgl. (Baltus, Soc. Jes.) Jugement des saints Pères sur la morale de la philosophie payenne, à Strassbourg 1719. — c) Verhältniß der Moraltheologie zur philosophischen Moral. Siehe hierüber den Art. Moralphilosophie. d) Verhältniß der Moral zur Rechtslehre. Bei der Bestimmung dieses Verhältnisses kommt es darauf an, ob man für das Recht eine selbstständige Wurzel in Anspruch nimmt oder nicht. Beides ist geschehen, wie der Art. „Moralität“ nachweist. Im Falle der substantialen Identität des Gerechten und des Sittlichen (honestum) ist die Rechtslehre nur ein besonderer Zweig der Ethik, der in der Behandlung mit ihr wieder zusammenfallen kann. III. Erkenntnißquellen der christkatholischen Moral. a) Die heilige Schrift. Die christliche Sittenlehre ruht so gut als die Glaubenslehre auf dem Grunde göttlicher Offenbarung, wie diese in der hl. Schrift und in der Tradition niedergelegt ist. Was die alttestamentlichen Urkunden betrifft, so dürfen sie von dem Quellgebiete der christlichen Sittenlehre nicht ausgeschlossen werden, haben aber keine entscheidende Auctorität auf demselben. Für den Umfang des christlichen Lebens hat nur das Geltung, was das christliche Princip nicht aufgehoben oder ausdrücklich bestätigt hat. Ihre verbindende Kraft haben verloren die Ritualgesetze sowohl als die politischen Bestimmungen; sanctionirt und auf die Höhe des sittlichen Ideals zurückgeführt wurde der Decalog (s. d. A.) und was sonst an moralischen Vorschriften das alte Testament enthält. — Was sodann die neutestamentlichen Schriften anlangt, so haben sie für die Construction der christlichen Moral absolute Geltung. b) Die kirchliche Ueberlieferung reiht sich an die hl. Schrift als zweite moralische Erkenntnißquelle an. Sie dient theils dazu, die biblischen Sittenvorschriften durch weitere Bestimmungen zu ergänzen, theils deren Sinn und Bedeutung zu erläutern und festzustellen. In Folge einer solchen ergänzenden und erläuternden Thätigkeit ist es möglich gemacht, ein vollständiges, alle sittlichen Lebensbeziehungen umfassendes Moralsystem zu erbauen; die im neuen Testament enthaltenen sittlichen Elemente schließen sich mit den von der kirchlichen Lehrthätigkeit ausgeprägten sittlichen Bestimmungen zur Totalität des Systems, und unter dem Einfluß des gottgeleiteten apostolischen Lehramtes zur Einheit und Reinheit desselben christlichen Geistes zusammen. Aus dem Bereiche des traditionell kirchlichen Gebietes heben wir als besonders bedeutsam für die moralistischen Zwecke hervor: 1) die Bestimmungen und Verordnungen der allgemeinen Kirchenversammlungen; 2) die Entscheidungen und Erklärungen des heiligen Stuhls; 3) die einhelligen Aussprüche der Kirchenväter. Die Entscheidungen allgemeiner Synoden haben wie in Sachen des Glaubens, so in Gegenständen der christlichen Sitte und Disciplin allgemein verbindende Kraft, während die Bestimmungen von Particularsynoden sich auf die entsprechenden engeren kirchlichen Kreise beschränken, dabei aber immerhin auch sonst beachtenswerth erscheinen. Die moralischen Vorschriften der Bischöfe waren, wie dieß aus den Ignatianischen Briefen und den apostolischen Canonen erhellt, von den frühesten Tagen der Christenheit an von großem Gewichte und Ansehen. Eine überragende Bedeutung kommt unstreitig den Entscheidungen des kirchlichen Oberhauptes zu, das besonders seit der Synode von Trient eine rege Thätigkeit auf dem Gebiete moralischer

Lehrbestimmungen entwickelte. Hieher gehören vorzüglich die von dem hl. Stuhle verworfenen Sätze (propositiones damnatae), die sich größtentheils auf moralische Gegenstände beziehen. Die Aussprüche der Väter anlangend, so gelten sie theils als traditionelle Zeugschaft, theils als doctrinelle Auctorität, in letzterer Hinsicht natürlich ohne eine schlechthin bindende Wirkung. — In den Umfang der moralistischen Erkenntnißquellen nehmen wir gewiß mit Recht die kirchliche Sitte und das Leben der Heiligen auf. Spiegelt sich ja im Leben der Kirche und ihrer Heiligen das Leben unsers göttlichen Herrn und Meisters ab — in mannigfachen Strahlenbrechungen und Gestaltungen. Die christlich sittlichen Vorschriften, wie sie in den heiligen Urkunden vorkommen, erhalten in der kirchlichen Lebensentwicklung nicht bloß ihre wahre Wirklichkeit und Wirksamkeit, sondern vielfach auch erst ihre nähere Bestimmtheit. Die lebendige Sitte, die kirchliche Entwicklung bildet selbst eine lebendige Instanz, die in ihrer substantialen Selbstgleichheit das bloß dem vorübergehenden Augenblicke Angehörige ausscheidet und in ewig lebendiger, allen Zeiten und Verhältnissen Rechnung tragenden Um- und Fortbildung sich bethätigt. Der Christ gewinnt seine weltüberwindende Kraft nur, wie Antäus, in der Berührung mit der Muttererde der Kirche, in welcher Christi Geist fortlebt und fortwirkt. Aber Christus ist der Erlöser aller Zeiten, und sein Geist geht ein in mannigfache Formen und Gestalten, — in allen Ein und derselbe Geist. Dieser ist das allgemein Verbindende und Gültige, das wahrhaft Katholische für Sitte und Leben. Die moralistische Critik wird die wirkliche Praxis von der vereinzelten Erscheinung oder dem Mißbrauch, das aus dem organischen Lebenstriebe Hervorgegangene von dem eingedrungenen Fremdartigen, den unwandelbaren, sich selbst gleichen Geist von der flüssigen, veränderlichen und verschieden gestalteten Form zu unterscheiden wissen. Ebenso wird sie hinsichtlich des Vorbildlichen in dem Leben der Heiligen nur demjenigen allgemeine Bedeutung einräumen, was sich aus der zeitlich-individuellen Hülle zum bleibenden geistigen Kern herausgeschält hat. c) Die Vernunft. Quillt die primäre Erkenntnißquelle der christlichen Moral im Offenbarungskreise, so bietet die Vernunft als Inbegriff der natürlichen sittlichen Begriffe und Anschauungen eine Quelle zweiten Ranges dar. Ihr moralistischer Gebrauch stützt sich hauptsächlich auf folgende zwei Gründe: einmal liegt es in der Natur der Sache, das christlich Sittliche an die von dem Christenthume vorausgesetzten, aus jener Quelle des „natürlichen Lichtes“ fließenden sittlichen Begriffe anzuknüpfen und Beides miteinander in eine lebendige Uebereinstimmung zu bringen, was auch das praktische Interesse fordert. Sodann wird es immer Fälle, moralische Fragen geben, die sich aus den oben genannten positiven Erkenntnißquellen nicht entscheiden lassen. In solchen, der concreten Lebenswirklichkeit angehörigen Fällen tritt die individuelle Vernunftthätigkeit in ihr Recht ein und versucht eine probable Lösung. Auf diese Thatsache stützt sich bekanntlich die Auctorität der kirchlichen Moraltheologen. — Von welch großer Wichtigkeit der richtige Gebrauch der moralischen Erkenntnißquellen ist, wird von gar Vielen nur zu sehr verkannt — zum nicht geringen Nachtheil der positiv-kirchlichen, dem willkürlichen Subjectivismus zu entziehenden, objectiv zu gestaltenden Moraltheologie. Das Bedürfniß einer moralistischen Topik liegt auf offener Hand. Der Verfasser dieses Artikels hat in seinen Institutiones theologiae Christianae moralis. August. Vindelic. 1848. S. 21—58 eine solche zu bearbeiten gesucht mit Zugrundlegung der tüchtigen Arbeit des gelehrten Zacharia, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts blühte. Als Vorbild diente dem genannten Jesuiten das berühmte Werk, das der Dominicanermönch Melchior Canus (s. d. A.) um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts unter dem Titel: de locis theologicis veröffentlichte, in der Absicht, die gesammte Theologie umzugestalten und einer tüchtigeren, lebensfrischeren Behandlung Bahn zu brechen. Bei dieser allgemeinen reformatorischen Tendenz, die ihn bei seinem Unternehmen leitete, läßt es sich erwarten, daß er kein theologisches Gebiet, also auch das moralische nicht, von

ſeiner Beachtung ausſchloß: was auch wirklich der Fall war, wenn gleich das dogmatiſche Intereſſe das Hauptaugenmerk bildete. Was nun an brauchbaren Winken hinſichtlich der Moral dieſer kräftige Geiſt ſeinem Werke einſtreute, das ſammelte Zacharia in ſeiner moraliſtiſchen Topik und vermehrte es mit neuen Beſtimmungen. Fleißig ſchöpfte er hierbei aus dem gelehrten Werk Benedicts XIV. über die Diöceſanſynode. So entſtand eine Abhandlung, die ſich über das geſammte Quellgebiet der Moraltheologie verbreitete. Zuerſt verwendete er dieſe Arbeit als Einleitung zu der von ihm veranſtalteten Ausgabe des Buſenbaum-Lacroix; er wollte damit zur Schlichtung der Streitigkeiten und Kämpfe beitragen, die damals den moraliſtiſchen Boden erſchütterten und den ſittlichen Geiſt auf der einen Seite in moraliſchen Scepticismus, auf der andern in phariſäiſchen Rigorismus aufzulöſen drohten. Bald hierauf ließ Liguori die dritte Auflage ſeines Moralwerkes erſcheinen, das wegen ſeiner vermittelnden Tendenz großen Anklang gefunden hatte. Eine in dieſer Richtung gehaltene Einleitung ſchien ihm wünſchenswerth, und er äußerte dieſen Wunſch dem von ihm hochgeſchätzten Zacharia, der ihm willfuhr und für dieſen Zweck eine Umarbeitung ſeiner Topik beſtimmte. Dieſe iſt denn auch allen folgenden Ausgaben der Liguoriſchen Moral vorangedruckt, mit Ausnahme der Pariſer Ausgabe, die ſie gar nicht hat, und der Regensburger, die nur Bruchſtücke liefert. Auf dem gleichen Felde thaten ſich noch zwei andere Männer hervor, allein mit weitaus geringerem Erfolg. Bald nachdem Zacharia ſeinen erſten Verſuch veröffentlicht hatte, trat der Dominicaner Daniel Concina (ſ. d. A.) in ſeinem Apparatus ad theologiam Christianam mit einer ähnlichen Arbeit, die ihm der Oppoſitionsgeiſt dictirt hatte, an's Licht. Während Zacharia überall mit großer Klarheit und Präciſion zu Werke ging und auf feſte Principien, auf poſitive, in's Einzelne, in den Kern der Sache eingehende Beſtimmungen drang, hielt ſich ſein Gegner auf der blinkenden Oberfläche und erging ſich in hohlen Declamationen und vagen Tiraden. Es iſt wahr, die Moral krankte damals an mancherlei Gebrechen, an gewiſſen, aus früherer Zeit ererbten Schäden; allein ein Mann, wie Concina, ohne geiſtige Tiefe, blind eifernd und maßlos fortſtürmend, in declamatoriſchem Pathos ſich verzehrend, war nicht geſchaffen, denſelben abzuhelfen und die Rolle des moraliſchen Reſtaurators zu übernehmen. Sein etwas gemäßigterer, mit einem mehr ruhig ſchaffenden Talent ausgerüſtete Anhänger und Ordensgenoſſe Vincenz Patuzzi faßte das von jenem in breiter Darſtellung Hinterlaſſene in's Kurze und ſtellte dieſen ärmlichen Abriß einer moraliſtiſchen Topik an die Spitze ſeiner Ethica Christiana. IV. Form und Methode der Moral. Schon Eingangs des Artikels „Caſuiſtik“ iſt geſagt, daß dieſe mit der Scholaſtik und Myſtik die drei Hauptentwicklungsformen und Grundmethoden der Moral umfaſſe; zugleich iſt daſelbſt angegeben, worin die ſpecifiſche Eigenthümlichkeit dieſer Trias beſteht. Werden die bezeichneten Methoden in ausſchließender, einſeitiger Weiſe angewendet, ſo iſt Verkümmerung des moraliſchen Stoffes die nothwendige Folge. Die Scholaſtik, ebenſo unbekümmert um die Bedingungen und Verhältniſſe des wirklichen Lebens als um die ſtille Innerlichkeit des Gemüthslebens, ſpinnt Normen und Geſetze aus, die in ihrer ſtarren Abſtractheit nach der einen Seite verwirrend, nach der andern abſtoßend wirken, und ſo weder den Intereſſen des activen noch den Forderungen des contemplativen Lebens zu genügen im Stande ſind. Wie die Caſuiſtik, losgeriſſen von den ſittlichen Ideen und Idealen, zufrieden mit den Rohſtoffen der Handlung und fremd jeder geiſtigen Bewegung, die ſich nicht wägen noch zählen läßt, nothwendig einer geiſtloſen, atomiſtiſchen Zerſplitterung anheimfallen muß: ſo artet die Scholaſtik in kalte, dürre Verſtändigkeit, die Myſtik in überſchwengliche Gefühlsſchwelgerei aus, indem erſtere die belebende Wärme der innern Geſinnung, letztere die lichte Erkenntniß und die practiſche Thatkraft verſchmäht. Reicht darum keine der genannten Methoden aus, ſo muß zu einer neuen Methode gegriffen werden, zu einer ſolchen nämlich, die ebenſo das Gute, was jene in ihrer normalen Geſtalt an ſich haben, bewahrt, als ſie das

Nachtheilige derſelben beſeitigt. Was dieſe Methode, die wir die *ſpeculativ-organiſche* oder *genetiſche* nennen können, anbetrifft, ſo geht ſie von den ſittlichen Ideen und Principien aus, faßt dieſe in beſtimmte Begriffe, entwickelt ſie in ihrem innern dialectiſchen Fortſchritt und beſtimmt ſofort die Geſetze und Pflichten, die Normen und Regeln des practiſchen Lebens. Auf dem alſo gewonnenen Grunde entfaltet ſie den ſittlichen Proceß, ſowohl in der Stufenfolge ſeiner Stadien des Werdens, Wachſens und Reifens, als auch in der Durchbildung ſeiner Elemente innerhalb der Verhältniſſe des Einzel- und Geſammtlebens. Die dadurch zur realen Erſcheinung gekommenen ſittlichen Elemente führt ſie endlich zur Einheit des höheren Lebensgrundes, von dem ſie ausgegangen, zurück, um ſich des Endzieles aller ſittlichen Vollkommenheit als des höchſten Gutes zu bemächtigen. Auf dieſe Weiſe kommt ebenſowohl der objectiv erſcheinende Organismus der chriſtlich ſittlichen Idee, als die ſubjective Entwicklungsthätigkeit und der innere chriſtliche Lebensproceß zur Darſtellung und Anſchauung. Ein charakteriſtiſcher Zug dieſer Methode iſt es, daß ſie überall auf die ſittlichen Ideen, auf die chriſtlichen Thatſachen zurückgeht, deren einzelne Momente ſie als die poſitiven Kryſtalliſationspuncte feſtſtellt, um welche die geſammte chriſtliche Lebensbildung, nach ſeinen mannigfachen Geſtalten und Formen, anſchließt und ſich entwickelt. Was aber die ſittlichen Ideen des Chriſtenthums beſonders charakteriſirt, das iſt der Umſtand, daß ſie zugleich lebensvolle Thatſachen ſind, Hiſtoriſches und Ideelles in lebendige Einheit verſchmolzen. Demgemäß ſind es nicht bloß die logiſchen Begriffe, die formalen Kategorien der Scholaſtik, die das innere Gerüſte der moraltheologiſchen Conſtruction ausmachen, es ſind vielmehr reale Gedanken und lebendige Ideale, es ſind geiſtige Mächte und poſitive Anſchauungen, die das Leben in ſeinen innerſten Tiefen beſtimmen und ihm den göttlich großen, leuchtenden Typus *chriſtlicher* Sittlichkeit verleihen. — Wenn wir im Obigen die Grundrichtungen der bisherigen Behandlung der Moraltheologie charakteriſirten, ſo hatten wir dabei ihre ideelle, aus dem Begriff der Sache hervorgehende Beſtimmtheit im Auge. Schauen wir aber auf das literarhiſtoriſche Gebiet hinüber, ſo treten uns Modificationen und Umgeſtaltungen entgegen, die wir nicht unerwähnt laſſen können. Diejenigen Moraliſten, welche ausſchließend die ſcholaſtiſche Methode — in ihrer hiſtoriſchen Beſtimmtheit — befolgten, ſchränkten ſich auf die Darſtellung der ſittlichen Begriffe, Vorſchriften, Regeln und Forderungen ein, ohne auf die Löſung einzelner practiſcher Fälle oder auf die Entwicklung und Vermittlung des innern, nach höherer Vollkommenheit ſtrebenden, contemplativen Lebens ſich einzulaſſen, während im Verlaufe der Zeit es dahin kam, daß die Caſuiſten ebenſo ausſchließlich mit jenem, als die Myſtiker mit dieſem Stoffe ſich beſchäftigten. Auch an ſolchen moraliſchen Schriftſtellern fehlte es nicht, die die myſtiſche Richtung mit der ſcholaſtiſchen verbanden oder, bei vorwiegender caſuiſtiſcher Tendenz, ſo viel ſcholaſtiſche Elemente mit in den Kreis ihrer Darſtellung aufnahmen, als zur Begründung ihrer Entſcheidungen oder zur äußern Aneinanderreihung der von ihnen geſammelten Probabilitäten und Meinungen nöthig ſchien. Auf den hiſtoriſch bedeutſamen Unterſchied zwiſchen Aſcetik und Myſtik macht ſchon der Artikel „*Aſcetik*“ aufmerkſam. Faſt gleichzeitig mit der Einverleibung der Aſcetik in die ſcholaſtiſch bearbeiteten Moralwerke trat ein bemerkenswerther Wendepunct in der Auffaſſung des Objects der ethiſchen Darſtellungen ein, namentlich hinſichtlich der Caſuiſtik. Dieſe war ſeither nichts Anderes, als eine practiſche Anleitung für den Geiſtlichen und Beichtvater, die vorkommenden Gewiſſensfälle richtig zu löſen und umſichtig zu entſcheiden: das Object der Moral der älteren Formation iſt ein ganz anderes, als das der neueren: es iſt das *Urtheil des Beichtvaters* über die vorliegende Handlung, nicht die Handlung als ſolche, als *ſittliche Bethätigung des Chriſten*. Nicht den letzteren gilt es zur chriſtlichen *Lebensführung* anzuleiten, ſondern den erſteren zur *Beurtheilung* derſelben in einzelnen Fällen und Vorkommenheiten. Es bedarf der Bemerkung nicht, daß beide Formationen, indem ſie ſehr weſentlichen Bedürf-

niſſen entſprechen, ihre Berechtigung haben und die angemeſſene Pflege verdienen. — Schließlich drängt ſich die Frage auf: Soll die Moral in der imperativen oder deſcriptiven Form auftreten. Wer annimmt, daß der einzelne Chriſt im chriſtlichen Gemeinſchaftsleben aufgeht und daß dieſes die verwirklichte ſittliche Idee ſelbſt (wie der Hegel'ſche Staat) iſt, ſo daß ein Vollkommneres nicht mehr gedacht werden kann noch darf, als das exiſtente Wirkliche und poſitiv oder objectiv Daſeiende, der reicht mit der deſcriptiven Form aus; wer aber ein Aufgehen des Idealen im Realen innerhalb der dieſſeitigen, irdiſchen Wirklichkeit nicht ſuchen zu dürfen glaubt, wird die Gebotsform, das Sollen ſo weit noch walten laſſen, als das Vollkommene vermißt wird, obwohl das Ideal in der erlöſten Natur ſich mehr oder minder geltend zu machen weiß. Folglich hat eine Combination beider Formen einzutreten. Vergleiche Lüft, über Conſtruction und Behandlung der theologiſchen Moral, in den Gießener Jahrbüchern für Theologie und chriſtliche Philoſophie. Jahrgang 1834. Band II. Seite 76. ff. V. Apologie der chriſtlichen Moral. Man hatte die chriſtlichen Offenbarungslehren, die kirchlichen Dogmen bereits angegriffen und ſie als werthlos geachteten Balaſt über Bord geworfen, als man noch immer vor der chriſtlichen Moral einen gewiſſen Reſpect bezeigte und nie anders als mit anerkennender Lobpreiſung von ihr ſprach. Schade nur, fügte man gewöhnlich bei, daß dieſer ſo reine, kryſtallhelle Kern in einer ſo trüben, finſtern Schale ſteckt! Wie wenig aufrichtig es zunächſt mit jenem Lobe gemeint war, kam nur zu bald zu Tage. Im beſten Fall war jene einſeitige, excluſive Lobpreiſung des Moraliſchen im Chriſtenthume eine völlig verſtand- und gedankenloſe Sache. Denn was die chriſtliche Moral Eigenthümliches und Auszeichnendes hat, gerade das beſitzt ſie nur in und durch ihr dogmatiſches Princip. Das Dogma iſt die Seele der chriſtlichen Moral; wenn der chriſtliche Geiſt die höchſte Lebensbildung in der Welt hervorrief, ſo darf man nicht vergeſſen, die Glaubenskraft war das erzeugende Princip; ohne dieſen eigenthümlichen Glauben laſſen ſich jene großen ſittlichen Erſcheinungen und Wirkungen, welche die chriſtliche Geſchichte aufzeigt, nicht erklären. Eine neue Barbarei müßte hereinbrechen, wenn der chriſtliche Glaube verſchwände; was wir noch an höherer ſittlicher Bildung beſitzen, iſt Nachklang und Nachwirkung einer vorausgegangenen glaubensvollen Zeit. Wer alſo die Moral des Chriſtenthums will, muß auch das Dogma deſſelben anerkennen. Vgl. Kleuker, neue Prüfung und Erklärung der vorzügl. Beweiſe für die Wahrheit des göttlichen Urſprungs des Chriſtenthums. Riga 1787. Th. I. Wer übrigens dem chriſtlichen Glaubenskern entfremdet iſt, wird nur zu bald auch der chriſtlichen Sitte den Rücken kehren. Geſchichte und tägliche Erfahrung beſtätigen dieſe in der Natur der Sache begründete Wahrheit. Zum offenen, unverhüllten Bruch mit den chriſtlichen Lebensinſtitutionen kam es, wie die Geſchichte der Aufklärungsperiode bezeugt, nicht ſogleich; die Sache nahm vielmehr anfänglich die ſonderbare Wendung, als gälte es der chriſtlichen Moral vermittelſt der neugewonnenen Errungenſchaften einer reineren Vernunftmoral unter die Arme zu greifen und zu größerer Lauterkeit und Vollkommenheit zu verhelfen, bis man am Ende die Maske abwarf und kein Hehl daraus machte, ihre übertriebene Strenge, ihre überirdiſche Reinheit ſei es, was ſich mit den Bedingungen des irdiſch-natürlichen Daſeins nicht vertrage und ihr die Verbannung aus dem Reiche der neuen Weltgeſtaltung zuziehe. Man ſcheute ſich jetzt nicht mehr, die Behauptung auszuſprechen, die chriſtliche Moral habe nicht nur vor der Vernunftmoral, vor der philoſophiſchen Ethik keinen Vorzug, ſondern werde ſogar theils durch größere Beſtimmtheit und practiſche Fruchtbarkeit, theils an Reinheit und Würde von derſelben übertroffen. Die ſittlichen Grundſätze des Morallehrers von Nazareth ſeien durch den unverkennbaren Einfluß, den ſeine jüdiſche, an abergläubiſchen Vorſtellungen haftende Denkweiſe auf ſeine Lebensanſicht ausgeübt hätte, in manchen Stücken getrübt und verkümmert worden. Dieſe trübe Beimiſchung von Elementen, die von der ſchwär-

meriſchen Richtung und der finſtern Asceſe ſeiner Anhänger noch vermehrt worden ſeien, hätte die vielfach nachtheilige Einwirkung zur nothwendigen Folge gehabt, welche die ſocialen Zuſtände zur Zeit ihrer unbedingten Herrſchaft auf eine bedauerliche Weiſe erfahren hätten. Durch die jenſeitigen Strafen, womit ſie drohe, durch die Schreckbilder von Hölle und Verdammniß, womit ſie die Gemüther ängſtige, ſtöre ſie den frohen Lebensgenuß und erzeuge jedenfalls nur eine erzwungene, unfreiwillige Tugendhaftigkeit; durch ihre ſtete Aufforderung zu Büßungen, zur Kreuzigung und Abtödtung verwandle ſie das Erdenleben in eine Marterbank, in ein Jammerthal; durch ihre fortwährende Hinweiſung auf die jenſeitige, transcendente Welt lähme ſie die ſorgſame Thätigkeit für das gegenwärtige Leben, begünſtige frommen Müßiggang und ſtumpfe die ſtärkſten Triebfedern induſtrieller Cultur ab; endlich durch das Hereinziehen eudämoniſtiſcher Motive verunreinige ſie die wahre, uneigennützige Tugendliebe und verwandle die ſchönſte Erſcheinung des Lebens, treue Pflichterfüllung, in eitle Lohndienerei. Vgl. die Schriften eines Schaftesbury, Collin, Bolingbroke, Bayle, Voltaire, Ludw. Feuerbach (das Weſen des Chriſtenthums), Fr. Feuerbach (die Kirche der Zukunft), Daumer (die Stimme der Wahrheit in den religiöſen und confeſſionellen Kämpfen der Gegenwart) u. A. Le christianisme devoilé. Londr. 1767. (Mauvillon), das einzig wahre Syſtem der chriſtlichen Religion. Berl. 1787. Dieſe Vorwürfe fanden theils in den Lehrbüchern der Moral, theils in den der chriſtlichen Apologetik gewidmeten Arbeiten, theils auch in eigenen Apologien der chriſtlichen Moral ihre Erledigung. Der Paragraph von den Vorzügen der chriſtlichen Moral wurde in den Moralcompendien faſt ſtereotyp, war aber mitunter ziemlich blaſirt und matt. Unter den Verfaſſern von Vertheidigungsſchriften der chriſtlichen Sittenlehre und ihrer hiſtoriſchen Wirkungen behaupten eine rühmliche Stelle: Malebranche (Conversations chrétiennes, dans lesquels on justifie la vérité de la réligion et de la morale de Jésus Christ, Par. 1676), Bern. Lamy (Démonstration, ou preuves évidentes de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne, Par. 1688. Teutſche Ueberſ. Leipz. 1737), und (proteſtantiſcherſeits) Bartels (Ueber den Werth und die Wirkungen der Sittenlehre Jeſu. Eine Apologie derſelben gegen das ſogenannte einzige wahre Syſtem der chriſtlichen Religion. 2 Thl. Hamburg 1788. 89. Vrgl. Montesquieu, L'esprit des lois. L. 24. ch. 3. 6. A. Aſti, Defensio christianae ethices. Ticini 1778. Pet. Tamburini, Dissertatio de ethicae christianae praestantia, ejusque necessitate cum ad privatam, tum ad publicam felicitatem (Praelect. Vol. III. p. 1—90. Ticini 1785); Chateaubriand, Génie du christianisme, und Les martyrs, ou le triomphe de la réligion chrétienne; Porteus, Heureux effets du christianisme sur la félicité temporelle du genre humain; Manzoni, Sulla morale catholica offervazioni (Parma 1836), Silvio Pellico, Discorso del doveri degli uomini, Staudenmaier, über den Unterſchied der chriſtlichen Moral von der Moral der Philoſophen (Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Jacobi), in ſeiner Encyclopädie Bd. I. S. 853—862. Zukrigl, die Nothwendigkeit der chriſtlichen Offenbarungsmoral (Tüb. 1850). Vetter, über das Verhältniß der philoſophiſchen zur chriſtlichen Sittenlehre. Berlin 1834. A. F. Meier, Commentatio, in qua doctrina Stoicorum ethica cum christiana comparat. Gött. 1823. Die herrlichen ſittlichen Wirkungen und Segnungen des Chriſtenthums ſchildern Juſtin der Martyrer (Apol. I. 14. 15. II. 10), der Verfaſſer des Briefes an Diognet (5. vgl. Art. „Leben“), Athenagoras (legatio pro christianis c. 11. 12), Lactantius (Institt. IV. 23. 24) u. a. Väter. Vgl. L. A. Paez, Commentatio de vi, qua religio christiana per tria priora secula ad hominum animos, mores et vitam habuit. Goett. 1799. Tyge Rothe, die Wirkungen des Chriſtenthums auf den Zuſtand der Völker in Europa. Aus dem Däniſch. 3. Bde. Kopenhag. 1775. f. Ryan, Geſchichte der Wirkungen der verſchiedenen Religionen auf die Sittlichkeit und Glückſeligkeit des Menſchengeſchlechts in ältern und neuern Zeiten. Aus dem Engl. überſ.

v. Kindervater. Leipz. 1793. Gegen die Angriffe des Celsus auf die christliche Moral ist Origenes, gegen die des Julian Apostata aber Cyrill von Alexandrien und Gregor von Nazianz aufgetreten. Indeß hat sich um die von den Vätern entwickelte Moral her selbst in der neuern Zeit ein Streit entsponnen, der eine lange Reihe von Kämpfern für und wider in's Feld führte und mehr oder minder die christlichen Moralprincipien berührte. Den Impuls dazu gab Jean Barbeyrac, der in der Vorrede zu seiner 1721 zu Amsterdam erschienenen französischen Uebersetzung von Puffendorf's Natur- und Völkerrecht sich bitter tadelnde Bemerkungen über die Moral der Kirchenväter erlaubte. Gegen solche bisher unerhörte Beschuldigungen schrieb der eifrige, namentlich durch patristische Gelehrsamkeit ausgezeichnete Benedictiner Remy Ceillier eine ausführliche Apologie der Vätermoral, die zu Paris 1718 an's Licht trat. Der protestantische Theologe J. F. Buddeus suchte (in seiner Isagoge historico-theologica ad theologiam universam singulasque ejus partes. Lips. 1727. p. 620. sqq.) den ausgebrochenen Streit zu vermitteln, indem er theilweise dem Barbeyrac Recht gab, theilweise seinen Tadel als zu bitter oder auch als geradezu ungerecht bezeichnete. Barbeyrac's im J. 1728 zu Amsterdam veröffentlichte Gegenschrift, worin auch der, allerdings nicht sehr belangreiche Vermittler nebenher abgefertigt wird, übertrifft seine früheren Aeußerungen wohl an Heftigkeit und leidenschaftlicher Bitterkeit, nicht aber an Gründlichkeit und ruhigem Forscherernst. Gegen diese neuen Angriffe und Beschuldigungen trat zur Vertheidigung der Vätermoral eine große Reihe von Schriftstellern in die von Barbeyrac geöffneten Schranken, unter welchen Damiani, Griffin, Fassoni und Tobenz katholischerseits; J. G. Walch (Bibl. patristica, Jen. 1770. p. 480—502; dagegen Tadel p. 503—511) und Stäudlin (der sich in seiner „Gesch. der Sittenlehre Jesu" vielfach sehr anerkennend über die Moral der Väter ausspricht) auf protestantischer Seite erwähnt zu werden verdienen. Vgl. Stäudlin a. a. O. Bd. I. S. 812—816. — VI. Theologisches Moralprincip. Der letzte Grund und die Erkenntnißquelle des sittlich Guten ist der heilige Gotteswille. Gut ist, was Gott will, und weil er es will. Das Princip des sittlichen Lebens formulirt sich in dem Satz: Lebe dem göttlichen Willen gemäß. Daß dieses Princip in der hl. Schrift begründet ist, kann bei klaren Aussprüchen, wie Matth. 7, 21; 12, 50. 1 Thess. 4, 3. 1 Joh. 2, 17. keinem Zweifel unterliegen; ob aber Tertullian, der als Urheber desselben genannt zu werden pflegt, seinen Sinn richtig gefaßt habe, steht nicht außer allem Zweifel, wenn wir seinen Ausspruch erwägen: Non quia bonum est, auscultare debemus, sed quia Deus praecepit. Nicht die göttliche Willkür ist das bestimmende Princip des Guten oder Bösen, sondern der heilige, also durch die Idee des Guten in sich bestimmte Wille Gottes; die Idee des Guten ist aber selbst nichts anders, als das sittliche Wesen Gottes, des absolut Guten, selbst. Was recht und gut ist, wird der menschliche Geist durch die göttliche Willensoffenbarung inne. Auf dieser ruht sein sittliches Bewußtsein, wie auf dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen seine sittliche Freiheit. Unser Wille ist insofern sittlich, als ihm in allem Thun und Lassen Gottes Wille bestimmendes Gesetz ist. Dieses Princip, namentlich seit Crusius (Moraltheologie Th. I. § 18. f.) par excellence das theologische genannt, ist vielfach angefochten worden, theils von Philosophen, theils von Theologen (Chr. Friedr. von Ammon (Handb. d. christl. Sittenl. Bd. I. S. 183. 2. Aufl.), Daub (Prolegom. z. theol. Moral S. 442—447), Stäudlin (Grundriß der Tugend- und Religionslehre). „Dieß Princip (wird gesagt) ist an sich ohne Inhalt und Sinn; es beschränkt Freiheit, Selbstgesetzgebung und reine Sittlichkeit (!)". Dagegen sind theils auf dem theologischen, theils dem philosophischen Gebiete verschiedene andere Moralprincipien aufgestellt worden. Die der letzteren Kategorie sind aus dem Artikel „Moralphilosophie" bekannt. Was die entgegengesetzten religiösen Moralprincipien betrifft, so sind sie zum Theil von der Art, daß sie nur die integrirenden Momente des unsrigen bilden, zum Theil aber

auch so beschaffen, daß an eine Vereinbarung mit denselben, wenigstens unmittelbar, nicht kann gedacht werden. Dahin gehören insbesondere diejenigen Moralprincipien, die auf dem Boden der alten, überhaupt außerchristlichen Religionen wurzeln. Bei der Aufstellung eines philosophischen Moralprincips wurde zumeist von dem religiösen Gesichtspunct, oder doch von dem Gesichtspunct einer bestimmten, positiven Religion abstrahirt; man reflectirte höchstens auf die natürliche, allgemeine Vernunftreligion. Dagegen ruhen die verschiedenen religiösen Moralprincipien auf der Unterlage verschiedener Volksreligionen; ihre eigenthümliche Bestimmtheit und Unterschiedenheit hängt von dem differenten Gepräge des volksthümlichen Religionsbewußtseins ab, ist bedingt durch die nach Völkern und Bildungsstufen wechselnde und im Fortschreiten begriffene Verschiedenheit der religiösen Glaubenskreise und Weltanschauungen. Kann die christliche Moraltheologie, ihrem wissenschaftlichen Interesse und Charakter gemäß, sich einer Kritik der entgegengesetzten Moralprincipien nicht entziehen, so wird es ihre Aufgabe hiebei sein, nicht bloß zu zeigen, daß das christliche Moralprincip alle sonstigen Moralprincipien übertreffe, daß im Gegensatze zu jenem diese nur als theilweise Wahrheit, oder auch als einseitige, oder irrthümliche Erfassung der Idee des Guten erscheinen, sondern auch nachzuweisen, daß es alle denselben eigenen Wahrheitskeime in sich enthalte und sie ebenso von ihren irrthümlichen oder einseitigen Elementen zu befreien, als das ihm ausschließlich inwohnende absolute Wahre auf unerschütterlich fester Grundlage, die keine andere ist als das unfehlbare Lehramt der Kirche, zu befestigen im Stande ist. Der philosophischen Gruppe von Moralprincipien gegenüber wird das kritisch-apologetische Verfahren unserer Disciplin mehr ethisch-anthropologischer Natur sein; der religiösen Reihe derselben gegenüber aber mehr positiv-theologisch, auf die Begriffe des Göttlichen, der Offenbarung u. s. f. sich fußend. Für beide Fälle bietet sich indeß ein doppelter Weg, die fragliche Aufgabe zu lösen, dar. Das christliche Moralprincip kann mit jedem der gegensätzlichen Moralprincipien einzeln zusammengehalten werden, um das Bewußtsein zu vermitteln, daß es demselben überlegen ist. Ebenso können die gegensätzlichen Moralprincipien selbst mit einander verglichen werden, und zwar in der Absicht, zu zeigen, daß sie einander selbst aufheben und auflösen, daß also innerhalb ihres widerspruchsvollen Umkreises kein fester, kein sicherer Grund zu finden sei, daß folglich ein fester Haltpunct außer ihrem Gebiete liegen müsse, wenn anders das sittliche Leben des Menschen nicht alles sichern Halts entbehren soll. Man würde sonach auf diesem Weg von selbst zum christlichen Moralprincip hingedrängt, man würde über die Beschränktheit und Haltlosigkeit der gegensätzlichen Moralprincipien hinausgeführt — zu demjenigen Princip, das auf der allüberragenden Höhe des christlichen Bewußtseins sich seine feste Burg erbaut hat. Es fragt sich nun, welcher von beiden Wegen soll betreten werden? Der zweite, glauben wir, verdient den Vorzug. Der erstere ist nicht zureichend, ist nicht wissenschaftlich genug. Ein solcher Einzelsieg liefert noch nicht den Beweis, daß das christliche Moralprincip auch der Gesammtmacht seiner Gegner gewachsen ist. Dieß aber muß auf dem andern Wege an den Tag kommen; vermittelst einer fortschreitenden Dialectik nämlich führt ein Princip zu dem andern, geht in ein anderes über, befreit sich durch dasselbe von seiner Einseitigkeit und rettet das ihm eigene Wahre auf die höhere Stufe hinauf, um es dort zu bewahren und zu bewähren. Und so muß sich am Ende dieses Processes herausstellen, daß wirklich das christliche Moralprincip dasjenige ist, auf welches alle andern hinweisen, und zu dem sie hinführen mit innerer Nothwendigkeit als zu ihrer höchsten Potenz. Und nicht nur dieß: Was nämlich über allem Andern steht und der Grund und Boden ist, worin alles Andere wurzelt, kann nicht bloß das letzte Kettenglied sein — es ist nothwendig das absolut Höchste, das wahrhaft und wirklich oberste Princip. So kommen wir darum auf diesem Wege dahin, das christliche Moralprincip als absolute Wahrheit aufzuzeigen. Es kann daher keine Frage sein, daß die Moralwissenschaft Behufs ihrer Principienlehre den bezeichneten Weg zu gehen

hat, was denn auch der Verfaſſer dieſes Artikels in ſeinem Syſtem der chriſtlichen Sittenlehre S. 27—51 verſuchen zu ſollen glaubte. Zur Literatur: Duttenhofer, Verſuch über den letzten Grundſatz der chriſtlichen Sittenlehre. Tüb. 1801. Schreiber, das Princip der Moral in conſtitutiver (philoſophiſcher und theologiſcher) und regulativer (chriſtlicher und kirchlicher) Bedeutung. Karlsruhe und Freiburg 1827. Willemer, von den Vorzügen des chriſtlichen Moralprincips. Aufl. 2. Frankf. a. M. 1828. Stadlbaur, über das Princip der Moral. Eine moraltheologiſche Abhandlung. Programm zum Catalog der Studienanſtalt Freyſing. 1839. W. Th. Elsner, über das Princip des Chriſtenthums. Königsberg 1846. Vgl. den Art. „Moralphiloſophie“. VII. Syſtem der chriſtlichen Moral. Die Rückſicht, welche unſere Moralcompendien auf die propädeutiſchen Elemente, z. B. Begriffsbeſtimmungen von Pflicht, Tugend, Gut, Motiv u. dgl. zu nehmen haben, pflegt es zu keiner reinen Durchführung des chriſtlichen Lebensſyſtems kommen zu laſſen. Man muß die allgemeinen ſittlichen Begriffe, die dogmatiſchen Ideen und hiſtoriſchen Thatſachen, worauf das chriſtliche Lebensprincip beruht, vorausſetzen, oder auch einer propädeutiſchen Erörterung zuweiſen, wenn die chriſtliche Lebenswiſſenſchaft im Stande ſein ſoll, ihre ſpecifiſche Eigenthümlichkeit in freier, ungehemmter Bewegung zu entfalten, und zu einem in ſich beſchloſſenen, einheitlichen Guß zu verarbeiten. Ein von dem bezeichneten Standpunct aus entworfener Abriß des chriſtlichen Lebensſyſtems möge hier ſeine Stelle finden; eine auch nur einigermaßen ausgeführtere Skizze würde den uns zugemeſſenen Raum überſchreiten. Das Syſtem des chriſtlichen Lebens zerfällt in drei Haupttheile, wovon der erſte von der Grundlegung des chriſtlichen Lebens handelt, der zweite von der Entwicklung und Bethätigung, der dritte von der Vollendung deſſelben. **I. Grundlegung des chriſtlichen Lebens.** Dieſe iſt theils eine urſprünglich-conſtitutive, theils eine reſtaurative. Die chriſtliche Lebensaufgabe iſt in letzter Beziehung keine andere, als Erfüllung und Vollziehung der urſprünglichen Menſchheitsbeſtimmung. Dieſe beſteht aber in der Einheit des Menſchen mit Gott, in der göttlichen Lebensgemeinſchaft. Durch den Sündenfall iſt der Menſch ſeiner urſprünglichen und wahren Beſtimmung entfremdet worden. Die nun zum unabweisbaren Bedürfniß gewordene Wiederherſtellung der gefallenen Menſchheit iſt nur durch das erlöſende Princip möglich. Ein neues göttliches Lebensprincip muß dem Menſchen mitgetheilt werden. Auf dieſem Grunde entwickelt und geſtaltet ſich das chriſtliche Leben. Es kann aber auch eine Störung dieſer normalen Lebensentwicklung eintreten. Die Macht der Sünde kann im Menſchen wieder zur Herrſchaft gelangen und damit die Nothwendigkeit einer erneuten Wiederherſtellung herbeigeführt werden. Die Darſtellung hat ſich darum in erſterer Hinſicht über die chriſtliche Wiedergeburt, in letzterer über die chriſtliche Bekehrung und Buße zu verbreiten. A. Die urſprünglich-conſtitutive Grundlegung des chriſtlichen Lebens. Da alle chriſtliche Lebensentwicklung auf der Wechſelwirkung und Durchdringung von Gnade und Freiheit beruht, ſo unterſcheidet ſich die Grundlage des chriſtlichen Lebens zunächſt in eine objective und ſubjective, welche beide im Proceß der ſittlichen Wiedergeburt in eine lebendige, reale Einheit zuſammengehen. 1) Die objective Grundlage des chriſtlichen Lebens: a) Die Lebensgemeinſchaft mit Chriſto. Alles chriſtliche Leben iſt ein Nachbilden des gottmenſchlichen Lebens Chriſti; das in ſeiner lebendigen Perſönlichkeit erſchienene Göttliche iſt der mit der Kraft der Lebenswirklichkeit fortwirkende Impuls einer religiös-ſittlichen Neubildung der Menſchheit. b) Die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes. Sowie Chriſtus das Vorbild ſittlicher Vollendung, das Urbild eines höhern, geheiligten Lebens iſt, ſo iſt der hl. Geiſt das erzeugende und wirkende Princip der neuen, göttlichen Lebensentwicklung. Durch ihn wird das Verſtändniß und die Nacherzeugung des gottmenſchlichen Lebens Chriſti vermittelt. c) Der Wille des Vaters — Grundgeſetz des chriſtlichen Lebens. Worin die Forderungen des heiligen Gotteswillens beſtehen, iſt in

der Lehre und dem Leben Chriſti offenbar geworden; jenes göttliche Princip aber, das unſern Willen reinigend und heiligend zur Einheit mit dem göttlichen erhebt, iſt der hl. Geiſt. Die lebendige Gemeinſchaft mit Gott durch Chriſtus in dem hl. Geiſte bildet die ewige innere objective Grundlage des chriſtlichen Lebens. d) Die Kirche — als objectiv-äußere Heils- und Lebensanſtalt. „Chriſtum kann Niemand zu ſeinem Haupte haben, wer nicht zu ſeinem Körper, der Kirche, gehört.“ Auguſtin, de unitat. eccles. c. 49. Die innere Einigung mit Chriſto führt nothwendig zur äußern Vereinigung mit der Kirche, ſowie umgekehrt dieſe kein anderes Ziel kennt, als die ihr Vertrauenden zur heilbringenden Einheit mit Gott in Chriſto zu führen. e) Die Sacramente — die göttlichen Heilsmittel. Durch die Sacramente geſchieht in äußerlich ſichtbarer, objectiver Weiſe die Mittheilung der von dem Erlöſungsverdienſt Chriſti ausſtrömenden göttlichen Lebenskräfte an die Einzelnen, um ſie in die göttliche Lebensgemeinſchaft einzuführen und darin zu befeſtigen. 2) Die ſubjective Grundlage des chriſtlichen Lebens: a) Der chriſtliche Glaube. Er iſt das Erkennen und Anerkennen, Fürwahrhalten und Ergreifen der göttlichen Heilsoffenbarung in Chriſto. b) Die chriſtliche Hoffnung. Sie iſt die zuverſichtsvolle Erwartung der künftigen aus dem Heilsbeſitz und der Heilsbewahrung hervorgehenden Verherrlichung; ihr Gegenſtand iſt die σωτηρία und δόξα in unauflöslicher Einheit. c) Die chriſtliche Liebe. Sie iſt nach ihrer innern (myſtiſchen) Seite die Form der Gemeinſchaft und Vereinigung des menſchlichen Geiſtes mit dem göttlichen; nach ihrer äußern (practiſchen) Beziehung iſt ſie das Princip des werkthätigen Lebens. Alle natürlichen Kräfte und Vermögen des menſchlichen Geiſtes werden durch dieſe drei Grundbeſtimmungen des chriſtlichen Lebens in Bewegung geſetzt, in ihrem tiefſten Grunde ergriffen und ihrem höchſten Ziel zugewendet. 3) Die ſubjectiv-objective Grundlage des chriſtlichen Lebens: Proceß der Wiedergeburt zum heiligen, ſeligen Leben. a) Einleitende Momente oder genetiſche Principien der Wiedergeburt. α) Der natürliche Zuſtand als ſubjectiver Ausgangspunct. β) Die Heilsverkündigung als objectiver Ausgangspunct. γ) Der Glaube an Chriſtum als Vermittlung beider. b) Wirklicher Act der Wiedergeburt oder conſtitutive Principien der Rechtfertigung und Heiligung. α) Der rechtfertigende Glaube. β) Die heiligmachende Gnade oder die göttliche Liebe (charitas). γ) Sacramentale Vermittlung durch die Taufe. c) Zuſtand der Wiedergeburt oder Heiligung. α) Der in Liebe wirkſame Glaube. β) Der Zunder der Begierlichkeit, Kampf des Geiſtes und des Fleiſches. γ) Die Gabe der Beharrlichkeit. B. Die reſtitutive Grundlegung oder Erneuerung des chriſtlichen Lebens. 1) Möglichkeit derſelben. 2) Nothwendigkeit derſelben. 3) Wirklichkeit derſelben. a) Der Act der Reue. b) Der Act der Sündenanklage und Sündenvergebung. c) Die Genugthuung. **II Die Entwicklung und Bethätigung des chriſtlichen Lebens.** A. Allgemeine Beſtimmungen und Bedingungen der chriſtlichen Lebensentwicklung. 1) Das Weſen der chriſtlichen Lebensbethätigung. Grund, Nothwendigkeit und Geiſt derſelben. 2) Sacramentale Vermittlung: a) Allgemeine — durch die hl. Firmung, b) beſondere — durch die Sacramente der Ehe und der Prieſterweihe, c) einheitliche — durch die Euchariſtie und das Meßopfer. 3) Moraliſche Ausrüſtung durch die chriſtlichen Tugenden der Weisheit, Mäßigkeit, Beharrlichkeit und Demuth. B. Die chriſtliche Bethätigung im Einzelleben. 1) Kreiſe dieſer Bethätigung: a) Das Verhältniß des Chriſten zu Gott, b) das Verhältniß des Chriſten zu ſich ſelbſt, c) das Verhältniß des Chriſten zum Mitmenſchen. 2. Negative Bethätigung durch Haß gegen die Sünde, Selbſt- und Weltverläugnung, Kampf gegen Verſuchungen und Geduld in Leiden. 3) Poſitive Bethätigung theils durch innere religiös-ſittliche Durchbildung, Wachsthum in Glaube, Hoffnung und Liebe, theils durch äußere Uebungen und Vollbringung guter Werke. 4) Vermittlung dieſer Bethätigung durch Beten, Faſten, Betrachtung u. ſ. w.

C. Die christliche Bethätigung im Gemeinleben. 1) Kreise dieser Bethätigung und ihr allgemeines Verhältniß zu einander und zur christlichen Lebensaufgabe. 2) Das christliche Familienleben. 3) Das christliche Staatenleben. 4) Das christliche Kirchenleben: a) Der hierarchisch-kirchliche Organismus, b) der kirchliche Cultus, c) die kirchliche Disciplin, d) das kirchliche Socialleben. **III. Die Vollendung und Vollkommenheit des christlichen Lebens.** 1) Wesen und Grundbestimmungen der christlichen Vollkommenheit. 2) Die diesseitige Vollendung und ihre Stufen. 3) Die jenseitige Vollendung: a) Der Uebergang durch einen christlichen Tod, vermittelt durch die Krankensalbung und letzte Wegzehrung; b) die jenseitige Läuterung; c) die Seligkeit als vollkommene Lebenseinheit und unauflösliche Vereinigung der Heiligen mit Gott und Christo. VIII. Geschichte der christlichen Moral. a) Eintheilung und Literatur. Eine Geschichte der christlichen Moral kann sich zwei verschiedene Aufgaben setzen, sofern die Sittenbildung in der christlichen Kirche sich unterscheiden läßt von der Sittenlehre, die Praxis von der Theorie, die sittliche Lebensgestaltung von dem sittlichen Bewußtsein. Bei dem innigen Zusammenhang und der steten Wechselwirkung, die zwischen Lehre und Leben, Gesetzen und Sitten stattfindet, ist ohne Zweifel eine einheitliche Darstellung beider Seiten und Strömungen die angemessenste. Eine solche erlaubt uns aber die Beschränktheit des Raumes um so weniger, als sie uns sogar gebietet, selbst auf den noch übrigen Theil zur guten Hälfte Verzicht zu leisten. Man kann nämlich die literarhistorische Aufgabe von einem doppelten Gesichtspunct auffassen, je nachdem man das Hauptaugenmerk entweder auf die literarischen Arbeiten und Leistungen dieses Gebietes richtet, oder auf den in ihrer Aufeinanderfolge sich offenbarenden Fortschritt des moralischen Entwicklungsganges. Indem wir in der folgenden Darstellung uns auf die Angabe der vorzüglicheren literarischen Erscheinungen bis auf die Gegenwart herab beschränken müssen, werden wir uns nur hie und da erlauben, andeutende Bemerkungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte unseres Lehrzweiges einzustreuen. — Was die Literatur der Geschichte der Moral betrifft, so verdienen unter den Darstellungen, die auf beide Eingangs bezeichneten Zwecke, die Entwicklung der christlichen Sitte und die Entwicklung der moralischen Gedanken und Methoden, gleichmäßige Rücksicht nehmen, Ständlin's und de Wette's Arbeiten rühmliche Erwähnung. Der Erstere legt indeß auf die Geschichte der moralistischen Literatur das Hauptgewicht, Letzterer auf die christliche Sittengeschichte und die Bildungsgeschichte der christlichen Kirche. Das letztere Moment faßt ausschließlich in's Auge Wießner's Pragmatische Geschichte der religiösen Cultur und des sittlichen Lebens der Christen. Erster Theil. Berl. 1828. Der ungemein fleißige und billig urtheilende Stäudlin führt in seiner „Geschichte der Sittenlehre Jesu" (Gött. 1799—1823. Bde. 4.) den historichen Faden bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts herab. In seiner „Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften" (Gött. 1808) nimmt er denselben mit dem Beginne des vierzehnten Jahrhunderts wieder auf und spinnt ihn bis zum Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts fort. Bei der großen Ausführlichkeit, womit der gelehrte Verfasser sich über das ganze Gebiet der christlichen Moralliteratur verbreitete, sind alle früheren und gleichzeitigen Bearbeitungen dieses Literaturzweiges so viel wie überflüssig geworden. Die früheren hierher gehörigen Schriften führt Stäudlin im erstgenannten Werke Bd. I. S. 51 f. Anm. 32 u. S. 55 an. De Wette, theils aus seinem würdigen Vorgänger schöpfend, theils auf selbstständiges Quellstudium gestützt, widmet seiner moralgeschichtlichen Aufgabe die Hälfte seiner „Christlichen Sittenlehre", Band 2 u. 3. In einem mitunter sehr bittern und herben Ton hat Marheinecke die „Geschichte der christlichen Moral in den der Reformation vorhergehenden Jahrhunderten" geschrieben. Von diesem Werke ist nur der erste Theil erschienen, Nürnberg u. Sulzbach 1806 unter dem Specialtitel: Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes der kirch-

lichen Verfassung und canonischen Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christenthums und die ethische Denkart des Mittelalters. Ein kurzer Abriß der Geschichte der Moral ist in den seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts erschienenen Moralcompendien stehender Artikel geworden. Unter diesen Darstellungen dürfte in literärischer Hinsicht zur Stunde (Nov. 1850) die vollständigste, sorgfältigste und wohlgeordnetste die des Verfassers sein S. 189—268 seiner Institutiones theol. christ. moral. Vol. I. Augustae Vindelicorum. 1848. Die von Stäudlin und de Wette gelieferte Literatur ist darin nicht bloß treu und sichtend benützt, sondern auch in manchen Stücken (z. B. Geschichte des Probabilismus. Vgl. S. 73—154 mit 255—268) durch eigene Quellforschung vermehrt und erweitert. b) Literärgeschichte der christlichen Moral. 1. Patristisches Zeitalter. Was die Moral der Kirchenväter bezüglich des Umfanges betrifft, so verbreitet sie sich so ziemlich über alle Lebensgebiete und die denselben entsprechenden Pflichten und Tugenden. Wenn aber aus deren Kreise besonders solche hervorgehoben und gefeiert werden, die theils dem christlichen Geiste ganz eigenthümlich sind, theils durch den Drang der Zeiten mehr als sonst gefordert erschienen, so erklärt und rechtfertigt sich ein solches Verfahren aus den angeführten Gründen zur Genüge. Hieher gehören Glaube, Hoffnung, Liebe, Gebet, Barmherzigkeit, Keuschheit, Martyrthum u. dgl. Das anfänglich in der Väterwelt bemerkbare Schwanken über einzelne sittliche Grundsätze und Fragen gleicht sich späterhin in dem tiefer sich erfassenden christlichen Bewußtsein von selbst aus. In Hinsicht auf die formelle Behandlung des sittlichen Stoffes bewegt sich die weitaus größere Mehrzahl der patristischen Schriften auf dem volksthümlich-practischen Boden und ist für ascetisch-erbauliche Zwecke berechnet. Und selbst unter denjenigen Leistungen, die sich über diese Sphäre erheben, behaupten die Wenigsten eine streng wissenschaftliche Haltung. Es bleibt deßhalb ein kleiner Kreis von Schriften übrig, die als Ausfluß und Erzeugniß eines wissenschaftlichen Interesses und eines wahrhaft speculativen Geistes betrachtet werden können, die aber großartig und tüchtig genug sind, um reichen Ersatz zu bieten. Durch ein Zurückgehen auf Principien, durch begriffsmäßige Darstellung und dialectische Gedankenbewegung, wie durch systematische Gliederung des Ganzen zeichnen sich Leistungen aus, wie wir sie einem Clemens von Alexandrien, einem Ambrosius, einem Augustin verdanken. Man kann sagen, daß die obengenannten moralistischen Methoden in der patristischen Literatur bereits ihre Vertretung gefunden haben; aber in bewußter, ausgesprochener Weise ist es nicht geschehen. Eine andere Erscheinung wird kaum einer besonderen Rechtfertigung bedürfen: es ist das Anlehnen der patristischen Moralsysteme an die Bestimmungen der antiken Ethik. Die Väter, wollten sie anders sich verständlich machen, mußten die Sprache des damaligen wissenschaftlichen Bewußtseins sprechen; sie konnten die Schranken des sie umschließenden Bildungskreises nicht mit einem Schlage durchbrechen und hatten dieß um so weniger nöthig, als sie von der Ueberzeugung durchdrungen waren, daß in der vom Logos erleuchteten Vernunft der Vermittlungspunct gegeben sei zwischen dem antiken und christlichen Bewußtsein, zwischen dem objectiven Offenbarungsgrund und dem subjectiven Erkenntnißprincip. Diese Einheitsbestimmung betonte Niemand stärker und schärfer, als Justin der Martyrer, Clemens von Alexandrien und Origenes. Sie stimmen in der Anschauung überein, daß die Vernunft die Quelle und der Maßstab der Sittlichkeit sei, daß folglich das Vernünftige und das Sittliche, wie das Unvernünftige und Unsittliche oder Sündhafte in Eins zusammenfallen, und daß die christliche Sittlichkeit als die vernünftigste, weil von der in Christo persönlich erschienenen absoluten Vernunft stammend auch die vollendetste und vollkommenste sein müsse. Am meisten wußte der souveräne Geist Augustin's sich von den antiken Einflüssen zu emancipiren. Bestimmter gefaßt und consequenter durchgeführt findet sich nirgends das christliche Lebensprincip der Liebe (charitas), als bei ihm, besonders in seiner vortrefflichen Schrift de moribus ecclesiae catholicae

et Manichaeorum (Augustin. de civit. Dei XIV, 9. p. 54. 167. Enchirid. c. 121. De fide et operib. c. 7. De morib. eccl. cath. c. 15. 21—24). Der großartigste Versuch aber, die christlichen Ideen mit den Formen und Anschauungen der antiken Philosophie, insbesondere in ihrer letzten Blüthe, dem Neuplatonismus, zu verschmelzen, ist unstreitig die mystische Speculation des Areopagiten Dionys, in welcher der christliche Wissenschaftsgeist nach einer tiefinnerlichen Selbstersassung strebt, zu diesem Ziele sich an der Stütze des überlieferten Erkenntnißschatzes hinanringend. Kein anderes Geisteserzeugniß hat einen mächtigeren, tiefer eingreifenden Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Mystik, und damit des Höhepunctes der christlichen Ethik, ausgeübt, als die Schriften des Dionysius Areopagita, worin die zerstreuten Strahlen mystischer Gedanken und Anschauungen, wie sie bei Clemens von Alexandrien, Augustin, Macarius u. A. aufzutauchen anfangen, sich wie in einem Brennpuncte vereinigen, und die eines der stärksten Bande bilden, womit die gegenwärtige Periode mit der nachfolgenden verknüpft erscheint. — Nach dieser allgemeinen Charakteristik des patristischen Zeitalters obliegt uns, diejenigen Väter namhaft zu machen, die durch ihre Schriften die Literatur der christlichen Moral bereichert und geschmückt haben. An ihrer Spitze steht mit Recht der berühmte Apostelschüler, Clemens von Rom, dessen Brief an die Christengemeinde zu Corinth eines der schönsten Denkmale des christlichen Alterthums ist. Seine specielle Absicht, die im Schooße jener Gemeinde ausgebrochenen Zwistigkeiten und Parteiungen zu versöhnen, bringt es mit sich, daß er hauptsächlich Ermahnungen zur Eintracht und zum Frieden enthält. Von einem andern Apostelschüler, dem Ignatius von Antiochien, haben wir 6 Briefe an verschiedene Gemeinden, und einen an Polycarp; sie sind auf seinem Todesgange zu den Löwen des römischen Colosseums geschrieben und athmen ganz den Geist eines Solchen, der noch das Angesicht des Johannes gesehen und der glaubensfreudig dem Angesicht des Herrn und Meisters entgegengeht. Die sittlichen Vorschriften und Ermahnungen der Ignatianischen Briefe sind zumeist Anklänge oder Citate neutestamentlicher Stellen und mit ebenso herzlicher Wärme als schmuckloser Einfalt vorgetragen. Einen bemerkenswerthen Charakterzug derselben bildet der Nachdruck, womit wiederholt die Forderung des Angehörens an das äußere, sichtbare und öffentliche Leben der Kirche geltend gemacht wird, ohne darüber zu vergessen, daß der eigentliche, vor Gott gültige Werth desselben in der innern Lebensgemeinschaft mit Christo, in dem redlichen Suchen nach Einssein mit Gott, begründet ist. Das kirchliche Zusammengehören, das Verbundensein von so vielen Tausenden in der Einheit des Glaubens und der Liebe lernen wir als etwas Großes, den treuen Gehorsam gegen das kirchliche Vorsteheramt als etwas von dem christlichen Leben Unzertrennliches kennen. Diese so entschieden kirchliche Richtung theilt auch der Brief des Bischofes Polycarp von Smyrna an die Gemeinde zu Philippi. Die Befestigung im reinen, unverfälschten Glauben liegt ihm vor allen Dingen am Herzen; wie Ignatius, baut auch er die christliche Sittlichkeit auf den christlich-kirchlichen Glauben. Seine Sittenvorschriften werden mit Recht apostolische Goldkörner genannt. An diese köstlichen Reliquien aus dem Geistesschatz der apostolischen Väter reihen wir drei Schriften, von denen zwei einen wahrscheinlich unächten Verfasser an der Stirne tragen, eine dritte gar keinen: wir meinen den Brief des Barnabas, den „Hirten des Hermas“ und den Brief an Diognet (S. diese Art.) Der Verfasser des erstgenannten Briefes nennt seine moralischen Vorschriften den Weg des Lichtes, im Gegensatz zu dem krummen Wege der Finsterniß, wie er das Sündenleben bezeichnet. Der „Hirt“ des Hermas zerfällt in drei Abschnitte, wovon der zweite ganz moralischen Inhaltes ist. Aus unbekannter Hand, wie schon bemerkt, kommt uns der Brief an Diognet. Das Hauptinteresse, das uns dieses urchristliche Denkmal einflößt, ist an das herrliche Sittengemälde geknüpft, das uns der Verfasser von dem Leben der ersten Christen entwirft. Hier verdienen noch zwei mit dem Namen der Apostel geschmückte Schriften: die apostolischen Constitutionen

und die apostolischen Canonen erwähnt zu werden. Beide Sammlungen sind zwar weit entfernt, mit ihrem Ursprunge in das apostolische Zeitalter hinauf zu reichen; aber so viel dürfte sicher sein, daß sie das Bild des ältesten Zustandes christlicher Sitte und kirchlicher Disciplin in sich ausgeprägt enthalten, wenn auch nicht geläugnet werden kann, daß in die spätere Gestalt dieser Urkunden sich vielfach fremdartige Züge eingeschlichen haben. Verdienen sie schon des traditionellen Schatzes wegen, den sie uns darbieten, unsere Aufmerksamkeit, so ist es auch die Eigenthümlichkeit ihres moralischen Charakters, was sie uns um so merkwürdiger und bedeutsamer macht, als dieser ganz der katholische ist, d. h. ein aus Strenge und Milde gemischter, der zwischen den Extremen der Laxität und des Rigorismus die rechte, wahre Mitte hält. — Die Zeit der apostolischen Väter ist abgelaufen; es beginnt die der Kirchenväter, deren Reihe „der Evangelist im Philosophenmantel", Justin der Martyrer, eröffnet. Sein philosophisch gebildeter Geist ist es, der auf den Boden der christlichen Moral den ersten Samen wissenschaftlicher Behandlung ausstreute. Er kleidete die christlichen Ideen in die wissenschaftlichen Formen der antiken Weisheit und wies zugleich nach, daß diese dem Gehalte nach sich vor dem höheren Lichte des Evangeliums beugen müsse. Besonders bemerkenswerth ist seine Auffassung der Vernunft als die Identität des Wissens und Gewissens. Einen der christlichen Grundbegriffe, die sittliche Freiheit des menschlichen Willens vindicirte er dem Fatalismus der heidnischen Anschauung gegenüber mit einer ebenso scharfsinnigen als schlagenden Argumentation. Das Verhältniß des christlichen Princips zum mosaischen Gesetz suchte er in sein rechtes Licht zu stellen und vertheidigte die christliche Moral gegen Einwürfe, welche theils vom jüdischen, theils vom heidnischen Standpunct erhoben wurden. An Justin den Martyrer reihen wir die beiden Apologeten Athenagoras und den Bischof Theophilus von Antiochien. Ihre Schriften gewähren für die Moral eine gute Ausbeute. Nach diesen begegnet uns der große Jünger Polycarp's, der Bischof Irenäus von Lyon († 202). Im Gegensatze zu den überschwenglichen Speculationen der Gnostiker dringt er mit aller Entschiedenheit auf das practische Leben und zeichnet sich überhaupt durch streng kirchliche Haltung aus. Indem er die practische Seite am Christenthume hervorhebt, ist er weit davon entfernt, in eine „moralisirende" Tendenz zu verfallen; vielmehr führt er das Sittliche überall auf das christliche Dogma und die Heilsthatsachen zurück — in ächt positiver Weise. Ebenso weist er das Philosophische im Verhältniß zum Christlichen in die angemessenen Schranken zurück, ohne dabei der Speculation, in der er selbst Meister ist, den Abschied zu geben. Ungleich größere Verdienste, als die Genannten, erwarb sich Clemens von Alexandrien um die wissenschaftliche Bearbeitung der christlichen Ethik. Seine drei Hauptschriften bilden ein dreigliedriges Ganze, worin er in stufenweisem Fortschritt die christliche Lebenslehre in ihren Grundzügen mittheilt. In der ersten Schrift (*Λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*) verfährt er polemisch-apologetisch; er bestreitet das sittlich Schädliche in den Volksreligionen und den philosophischen Systemen der heidnischen Welt, und stellt ihnen den wohlthätigen Einfluß entgegen, den das Christenthum auf das sittliche Leben seiner Bekenner ausübt; er zeigt das Ungereimte der heidnischen Götterfagen und weist nach, wie nicht selten die religiösen Mysterien der Heiden das sittliche Gefühl auf's Tiefste verletzen, während die christlichen Lehren und Geheimnisse den Vorzug der Vernunftgemäßheit und der sittlichen Reinheit für sich haben; er gesteht zu, daß die Schriften der heidnischen Philosophen allerdings ethische Samenkörner enthalten, macht aber darauf aufmerksam, daß diese aus keiner andern Hand kommen, als der Hand des Logos, der überhaupt alles Lebenstüchtige in der Welt seinen Ursprung verdankt. Die zweite Schrift (*ὁ Παιδαγωγός*) zerfällt in mehrere Bücher. Das erste Buch handelt von dem sittlichen Leben im Allgemeinen; es kann als eine Art Einleitung in die christliche Moral betrachtet werden. Das zweite Buch enthält die christliche Moral selbst in ihren allgemeinen Hauptmomenten. Die übrigen Bücher,

der speciellen Moral entsprechend, verbreiten sich über die einzelnen christlichen Pflichten und Tugenden und erörtern das dem christlichen Geiste gemäße Verhalten in verschiedenen Beziehungen und Vorkommenheiten des äußern Lebens. Beschränkt sich der Pädagog auf den moralischen Elementarunterricht, so schreiten die Stromata, die dritte Hauptschrift, zu einem höheren Grade sittlicher Erkenntniß und Thätigkeit, zur Moral der Vollkommnen, fort. Der Unterschied beider Stufen liegt in der γνῶσις. Auf der durch vertiefte und gesteigerte Erkenntniß der christlichen Ideen gewonnenen Grundlage wird eine erhöhte religiös-sittliche Bildung und Lebensgestaltung gebaut, deren Gipfelpunct die gottverähnlichende und gotteinigende Liebe ist. Zum Schlusse des Ganzen entwirft Clemens das Bild des γνωστικός und stellt in ihm das christliche Ideal einer sittlichen Persönlichkeit dar. Seine Gnosis leitet er aber aus keiner andern Quelle ab, als aus der Idee des in Christo persönlich erschienenen göttlichen Logos, die überhaupt durch alle seine sittlichen Lebensbestimmungen leuchtend und tragend hindurchgeht. In seiner kleinern Schrift: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος erörtert er eine practische Zeitfrage, den christlichen Gebrauch irdischer Güter und Besitzthümer betreffend. Aus dieser Darlegung wird es sich rechtfertigen, wenn wir behaupten, Clemens ist durch seine literärische Thätigkeit für die christliche Ethik von nicht geringerer Bedeutung, als sein würdiger Schüler Origenes durch sein berühmtes Werk περὶ ἀρχῶν für die christliche Dogmatik. Den beiden großen Alexandrinern dankt die christliche Wissenschaft die tiefste, nachhaltigste Anregung. Die Verdienste des Origenes um die Apologie der christlichen Moral kennen wir bereits; hier seien noch seine beiden practischen Abhandlungen: περὶ εὐχῆς und εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος erwähnt. Die daran sich reihenden Schriften Tertullian's zeichnen sich durch düstern Rigorismus aus, der um so schärfer hervortritt, je mehr er sich dem Montanismus zuneigte, dem er später sich ganz in die Arme warf. Der sittliche Ernst des Christenthums wurde von der montanistischen Richtung zur unnatürlichen Strenge geschärft; der sittliche Rath des Evangeliums ward zum Gebote gemacht und auf alle Christen ausgedehnt. Mit dieser Theorie, wäre sie herrschend geworden, hätte das christliche Princip sich selbst um den Sieg über die Welt gebracht und wäre particularistisch zuletzt untergegangen. Die katholische Kirche hat auch diesen Feind überwunden und von sich eine Richtung ausgeschieden, die dem Christen nur Entsagung aufzulegen weiß und ihm keine Freude als schuldlos vergönnt, selbst die an der Wissenschaft nicht. Bei dem moralistischen Gebrauch tertullianischer Schriften muß man die vormontanische Lebensperiode des Verfassers von der späteren unterscheiden. In jene Classe gehören die moralischen Schriften de patientia, de oratione, de poenitentia, ad martyres, ad uxorem. Von Tertullian gehen wir zu dem Kirchenvater Cyprian über. So sehr dieser im Allgemeinen die streng sittliche Anschauung des von ihm hochgefeierten Tertullian theilte, und so überwiegend er, im Gegensatze zur alexandrinischen Speculation, der practisch-kirchlichen Richtung huldigte, so ließ er sich doch nie zur starren, Alles auf die Spitze treibenden Härte seines Vorbildes fortreißen und neigte durch seine geistigere Betrachtungsweise mehr wieder dem Ideellen zu, was es möglich macht, für die Versöhnung der alexandrinischen und nordafricanischen Schule in ihm Anknüpfungspuncte zu finden. So zieht uns die sanfte Milde Cyprian's wieder an, wenn uns die rauhe Härte Tertullian's abstößt. Von seinen Schriften zählen zur Moral die durch ihren psychologischen Gehalt ausgezeichnete Abhandlung de zelo et livore, das dritte Buch seiner libri testimoniorum, das einen Abriß von sittlichen Lebensregeln enthält, die Schriften de bono patientiae, de opere et eleemosynis, de oratione dominica, de lapsis u. a. Auch treffen wir Proben von Casuistik in seinen Briefen, deren einige sich mit der Entscheidung von schwierigen Fällen, die ihm von Bischöfen vorgelegt wurden, beschäftigen. Lactantius, der christliche Cicero, verbreitet über die Moral des Evangeliums den Glanz der Rhetorik und weist, im Gegensatz zu ihr, die Unzulänglichkeit und Verkehrtheit der heidnischen

Ethik nach. Seine institutiones divinae, worin er dieß thut, können als Typus einer Entwicklung angesehen werden, die auf Versöhnung der speculativen und practischen Elemente ausgeht. Die christliche Religion, die den Menschen das höchste Gut in Gott finden läßt, macht er als die wahre Lebensweisheit geltend. Wenn sich in seine moralische Darstellung noch manches Schiefe und Irrthümliche einschlich, so ist dieß auf die Rechnung des Umstandes zu schreiben, daß zur Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit der sittliche Lehrbegriff der Kirche noch nicht so fest ausgeprägt war, als dieß bald nach ihm in Folge der pelagianischen Streitigkeiten geschah. Vgl. über seine Ansicht vom Gegensatz des Guten und des Bösen Julius Müller, die christliche Lehre von der Sünde. 3te Aufl. Bd. I. S. 503—505. Nach Lactanz nennen wir Athanasius, die Säule der Orthodoxie in dem arianischen Streit. Es begreift sich, daß ihm bei der großen dogmatischen Aufgabe, die er zu lösen hatte, und die er mit so rastloser Anstrengung löste, keine Zeit für moralistische Thätigkeit übrig blieb. Jedoch finden sich in seinen zahlreichen dogmatischen Schriften mancherlei moralische Reflexionen eingestreut. Ephräm, der Syrer, hat dagegen fast ausschließlich seine schriftstellerische Thätigkeit moralischen Gegenständen gewidmet; seine im erbaulichen Tone abgefaßten Schriften bergen einen reichen Schatz moralisch-ascetischer Gedanken. Ein würdiges Seitenstück zu den Schriften des prophetа Syrorum bilden die moralischen Schriften des Macarius; sie sind insbesondere für die Mystik äußerst bedeutsam, indem sie die Keime der kirchlich traditionellen Gestalt enthalten, in der sie später die großen Mystiker aus der Blüthezeit des Mittelalters darstellten. Cyrill von Alexandrien ist uns bereits als Vertheidiger der christlichen Sittenlehre gegen Julian's Angriffe bekannt. Cyrill von Jerusalem unterscheidet (Cat. 4, 2.) bereits das Dogmatische und Moralische in der späterhin üblichen Weise, indem er das, was den Glauben betrifft, δόγμα und das, was auf das ethische Handeln abzielt, πρᾶξις nennt. Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. (Vgl. Clem. Alex. Poedag. 1, 1. pag. 98. ed. Pott. Oxon. 1715.) Die Dogmen betrachtet er als die Wurzel der sittlichen Bestimmungen. Von weniger bedeutsamen Namen wenden wir uns nun zu dem glänzenden Dreigestirn Cappadociens, Basilius dem Großen und den Gregoren, diesen großen, einflußreichen Theologen des vierten Jahrhunderts. Der hohe sittliche Ernst, der sie beseelte, die warme Liebe zu der Kirche, wovon ihr Gemüth durchdrungen war, die wissenschaftliche Bildung, die sie in regem Streben sich angeeignet, spiegeln sich in ihren literarischen Hervorbringungen, worin Geist, Gelehrsamkeit und Beredtsamkeit um die Palme wetteifern. Das Hauptverdienst um die christliche Ethik hat sich unstreitig Basilius d. Gr. erworben; aber auch sein Bruder Gregor von Nyssa (in seinen Schriften über das Leben Mosis, über die Vollkommenheit, über die Jungfräulichkeit, sowie in seinen Homilien) und der ihm befreundete „Theologe" Gregor von Nazianz (in seinen Gedichten und Homilien) bearbeiteten dieses Gebiet mit Eifer und Erfolg. Die ἠθικά des Basilius (opp. T. II. p. 234—318. ed. Garn.) enthalten die Grundzüge der christlichen Sittenlehre, mit durchgängiger Zugrundlegung von Aussprüchen der heiligen Schrift. Seine ἀσκητικά haben die höhere Moral, die Vollkommenheit des Mönchsstandes, zu ihrem Hauptgegenstand (a. a. O. p. 199 — 234. 327. 414). Drei von seinen Briefen, die Briefe an den Bischof Amphilochius von Iconium, welche Bestimmungen über die Kirchenzucht enthalten, haben sich canonisches Ansehen erworben (Vergleiche den Artikel „Casuistik"). An der Grenze des vierten Jahrhunderts begegnet uns die ernste, ehrfurchtgebietende Gestalt des Erzbischofes Ambrosius von Mailand, dessen Schriften uns in einen frisch grünenden, blüthenreichen Garten moralischer Betrachtungen einführen. In seinen drei Büchern de officiis liefert er ein Gegenbild zu der gleichbetitelten Schrift des Cicero und sucht durch diesen Gegensatz die Reinheit, Erhabenheit und Heiligkeit der christlichen Moral zur bewußten, anschaulichen Erkenntniß zu bringen. Wir

haben sofort drei Männer zu nennen, die bei dem pelagianischen Streit mehr oder minder betheiligt waren: Chrysostomus, Hieronymus und Augustinus. Der Erste regte die Frage über das Verhältniß von Freiheit und Gnade an, und zwar auf eine practische Weise, die geeignet war, sie zu einer Lebensfrage werden zu lassen. Vgl. Stäudlin, Gesch. d. Sittenl. Jes. III, 230. Bald nach seinem Hinscheiden sehen wir sie durch einen brittischen Mönch, Pelagius, zum Angelpunct eines für die moralischen Interessen bedeutungsvollen Streites erhoben. Bis in den Anfang des fünften Jahrhunderts herein hatten die dogmatischen Fragen den Gegenstand der kirchlichen Lehrstreitigkeiten gebildet; nun fing mit dem pelagianischen Streit eine vorherrschend moralische Frage an in den Vordergrund zu treten. Der Gegensatz von Freiheit und Gnade mußte mit dem ersten Erwachen der Reflexion in's Bewußtsein treten. Er kam jedoch zu keiner bestimmten Ausgleichung und blieb in einem fortwährenden Schwanken, wobei vielfach bald die Gnade, bald die Freiheit das Uebergewicht erhielt, und ein Glied des Gegensatzes auf Kosten des andern hervorgehoben wurde. Vgl. die Ansicht der griechischen Kirchenväter vom ἐκούσιον bei Petav. De theol. dogma. T. I. lib. 5. c. 2. Endlich suchte Pelagius die Freiheit des menschlichen Willens in einer solchen Weise geltend zu machen, daß die göttliche Gnadenwirkung fast auf Null herabsank oder doch alle specifische Eigenthümlichkeit zu verlieren drohte. Dieser Verirrung gegenüber galt es den Glauben an die Erlösungsgnade zu retten. Pelagius wollte dadurch, daß er den Menschen auf die Kraft seines Willens hinwies, ihn zu einer recht energischen Thätigkeit aufreizen. Diese Absicht war edel und achtenswerth. Nur hätte er, wie Neander (Joh. Chrysostomus und die Kirche u. s. w. Bd. II. S. 134 f.) treffend bemerkt, den Menschen nicht bloß zum Bewußtsein seiner ursprünglich gottverwandten Natur, sondern auch zugleich zum rechten Bewußtsein seines innern Verderbens im Gegensatze gegen diese gottverwandte Natur und das daher dem Menschen vorschwebende Ideal der Heiligkeit bringen sollen; zugleich aber hätte er den gebeugten Menschen aufrichten sollen durch die Verkündigung von dem, was die unendliche Liebe Gottes in Christo gethan, um ihn von diesem Verderben zu befreien; er hätte ihn hinführen sollen zu der unversieglichen Quelle des göttlichen Lebens, aus der der gläubige Mensch ein neues reines Herz erhalten könne, um so dem Menschen ein Vertrauen in sittliche Anstrengungen mitzutheilen, welches durch Selbsterkenntniß und Erfahrung nicht getäuscht, sondern nur bestätigt werden kann, welches den Menschen, wie es ihm gerade nöthig ist, zugleich demüthigt und erhebt. Daraus sehen wir, was es Alles zu wahren und festzuhalten galt im pelagianischen Streit. Hieronymus trat früher auf den Schauplatz des Kampfes, als Augustin; er hatte sich bereits wieder zurückgezogen, als der Letztere auftrat und durch sein speculatives Talent, seine Geistestiefe und seine christliche Erkenntniß und Erfahrung das Hauptgewicht in die Wagschale legte. Wie Augustin die ihm hiedurch gewordene Aufgabe löste, zeigt der Art. „Augustinus“. Bezeichnen wir noch kurz seinen Charakter als Moralist. Ein förmliches System der Moral ist zwar in seinen Schriften nicht aufgestellt; aber wo er immer über Moralgegenstände schreibt, läßt er sich stets von einem wissenschaftlich-dialectischen Geiste leiten und verliert die geistige ideelle Einheit, die seinem hellen Bewußtsein vorschwebt, nie aus dem Auge. Sein tiefbewußter, universeller Geist geht bei allem Einzelnen und Besondern auf die allgemeinen leitenden Ideen, auf die großen allbeherrschenden Thatsachen des christlichen Bewußtseins zurück; auf diese Weise bearbeitet er den Boden einer lebendigen Durchdringung des Ideellen und Historischen, daß für eine spätere methodisch-systematische Construction die Unterlage bleibend gewonnen erscheint. Unter seinen moralischen Schriften zeichnen, außer einer schon oben genannten, sich besonders aus: Enchiridion ad Laurentium s. de fide, spe et charitate, de fide et operibus, de vita beata, de agone Christiano, de mendacio, de bono conjugali, de sancta virginitate, de continentia, de patientia. Im weitern Verlauf des gegenwärtigen Zeitraumes hat sich noch eine Reihe von

Männern, theils aus der griechiſchen, theils aus der lateiniſchen Kirche, um die Moral verdient gemacht. Zunächſt begegnet uns Iſidor von Peluſium, deſſen moraliſche Schriften ganz den Geiſt eines Chryſoſtomus athmen und deutlich genug die Liebe verrathen, womit er ſich dem Studium der Werke dieſes großen, in der griechiſchen Kirche ſo einflußreichen Meiſters widmete. Auch den ſich ihm anreihenden Nilus müſſen wir im geiſtigen Zuſammenhange mit dieſem leuchtenden Vorbilde auffaſſen. Beide kleideten ihre ſittlichen Lehrbeſtimmungen, Vorſchriften, Rathſchläge und caſuiſtiſchen Entſcheidungen in die Briefform. Selbſt im Abendlande treffen wir einen Schüler des „Goldmunds“, den Johannes Caſſian, der durch ſeinen, allerdings geſcheiterten, Vermittlungsverſuch in die pelagianiſche Bewegung thätig eingriff. Für die Moral iſt nicht bloß ſeine Schrift de VIII capitalibus vitiis erwähnenswerth, ſondern auch ſeine Collationes patrum und ſeine zwölf Bücher de institutis coenobiorum. Unter den moraliſchen Schriftſtellern der griechiſchen Kirche ſchließen würdig die bisher aufgezählte Väterreihe Johannes Scholaſticus, von dem Titel ſeiner moraliſch-aſcetiſchen Schrift: „Paradieſesleiter“ Climacus genannt, und Anaſtaſius Sinaita, deſſen Schriften hauptſächlich aſcetiſchen Inhaltes ſind. In der abendländiſchen Kirche bildet Gregor der Große den Schlußpunct mit ſeinen „Moralien“, ein Werk, das er kunſtreich an einige Stellen des Buches Job anknüpft, und wodurch er eine fruchtbare Saat anregender Gedanken ausſtreut, deren reichlich aufſprießende Früchte in dem nächſten Zeitraume der Moralgeſchichte dem aufmerkſamen Blicke nicht entgehen werden. — 2) Scholaſtiſches Zeitalter. Die Männer, welche uns vom Anfange des ſiebenten Jahrhunderts bis gegen das Ende des eilften begegnen, haben, mit wenig Ausnahmen, es ihre Hauptaufgabe ſein laſſen, aus den kirchlich-patriſtiſchen Quellen den moraliſtiſchen Stoff zu erheben und unter beſtimmten Rubriken und Titeln zuſammenzufaſſen. Dieſe ſammelnde Thätigkeit charakteriſirt ſchon den Erzbiſchof Iſidor von Hiſpalis, mit dem wir das ſcholaſtiſche Zeitalter eröffnen. Sein Hauptwerk für die Moral ſind: Sententiarum s. de summo bono libri III. Die aus ältern Vätern zuſammengeſtellten Sentenzen betreffen die Tugend und Sünde überhaupt, die Tugendmittel und einzelne Pflichten. Die Hauptquellen, aus denen Iſidor ſchöpft, ſind Auguſtin und Gregor der Große. Auch ſein Buch de differentiis spiritualibus hat vorherrſchend eine moraliſche Richtung, während ſeine synonyma oder soliloquia dieſer ganz angehören. Mit vieler Deutlichkeit und Klarheit entwickelt er darin etymologiſch die moraliſchen Begriffe und bringt ſie in einen geordneten Zuſammenhang. An geiſtiger Productivität, wenn auch nicht an Gelehrſamkeit, übertraf ihn der Abt Maximus (der Bekenner), deſſen Hauptſtücke (κεφαλαῖα) über die Liebe die tiefſten Gedanken enthalten und für die wiſſenſchaftliche Ethik überaus ſchätzenswerth ſind. Er hat überdieß ſich um die Erklärung der myſtiſchen Schriften des Areopagiten Verdienſte erworben. Er ſpricht den Satz aus, die Menſchwerdung des Logos müſſe in uns geiſtig erneuert werden, Göttliches und Menſchliches müſſe ſich lebendig in uns durchdringen. Er unterſcheidet das Geſetz der Natur, das geſchriebene Geſetz und das Geſetz der Gnade und ſucht dieſe drei Momente in ihrem An- und Fürſichſein und in ihrer Wechſelbeziehung zu entwickeln. Die Sammlungen von moraliſchen Ausſprüchen der heiligen Schrift und der Väter, welche der paläſtiniſche Mönch Antiochus in ſeinen „Pandecten der heiligen Schrift“ und Beda der Ehrwürdige in ſeinem Werke: Scintillae patrum veranſtalteten, überbot Johannes von Damascus mit einer umfaſſenderen Leiſtung, die er τὰ ἱερά (sacra parallela) betitelte. Dieſe reichhaltige Materialienſammlung, mit der an Vollſtändigkeit ſich keine der früheren meſſen konnte, iſt alphabetiſch angeordnet; die einzelnen Artikel ſpalten ſich in einen bibliſchen und patriſtiſchen Theil. Auch ſein ungleich berühmteres dogmatiſches Werk: ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως enthält moraliſche Partien, die um ſo bedeutſamer ſind, je höher ſie in wiſſenſchaftlicher Hinſicht ſtehen. Alcuin's Schrift de animae ratione ſchließt ſich an die

platoniſchen Lehren an, wie Auguſtin ſie darſtellte. Darin iſt von der Tugend im Allgemeinen und von den Cardinaltugenden und Hauptlaſtern die Rede. Seine andere Schrift de virtutibus et vitiis iſt weniger vom wiſſenſchaftlichen Geiſte berührt; ſie iſt das Werk eines emſigen Sammlergeiſtes. Den Faden der moraliſtiſchen Thätigkeit haben, ohne das in Rede ſtehende Gebiet beſonders zu bereichern, durch die dunkelſten Zeiten des Mittelalters fortgeführt der Abt Smaragdus (Via regia u. Diadema monachorum), der Biſchof Halitgar von Cambray (de poenitentia libri V), Jonas, Biſchof von Orleans (L. III de institutione laicali u. lib. de institutione regia), Rhabanus Maurus, Abt von Fulda und Erzbiſchof von Mainz (de vitiis et virtutibus, de poenitentia, de institutione clericorum), Paſchaſius Radpertus (tract. de fide, spe et charitate), Hincmar (epp. de caveudis vitiis et virtutibus exerceudis), Ratherius (meditationum cordis L. VI) und Peter Damiani. Mit Anſelm von Canterbury erſt beginnt die Blüthe der Scholaſtik. Seine Schriften, die zum guten Theile der Moral angehören, bezeichnen einen neuen, jugendlich friſchen Aufſchwung des wiſſenſchaftlichen Geiſtes. Die in denſelben noch in ungeſchiedener Unmittelbarkeit beſchloſſenen Grundrichtungen der moraliſchen Behandlungs- und Auffaſſungsweiſe treten ſpäterhin mehr und mehr auseinander, jedoch in der Art, daß Myſtik, Scholaſtik und Caſuiſtik der Reihe nach das Scepter führen. Unſern, die Koryphäen der mittelalterlichen Moral überſchauenden Blick feſſeln darum zuerſt die drei größten Myſtiker dieſer Periode, die claſſiſchen Träger der ächten, kirchlichen Myſtik: Bernhard von Clairvaux, Hugo und Richard von St. Victor. Das Verhältniß dieſer drei Männer zu einander oder vielmehr zu ihrem gemeinſchaftlichen Gegenſtand und ſeiner fortſchreitenden Entwicklung, ſowie das Verhältniß Bernhard's zu den vorausgegangenen Entwicklungsſtufen der chriſtlichen Myſtik wiſſen wir nicht beſſer, als mit den Worten Helfferich's (die chriſtl. Myſtik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen. Gotha 1842. Thl. I. S. 349 f. 430 f.) zu charakteriſiren. „Die ſubſtantielle Allgemeinheit des Areopagiten und der Idealismus des Scotus (Erigena) iſt in Bernhard's Syſteme überwunden. Zwar iſt auch hier der Inhalt der göttlichen Offenbarung zunächſt ſubſtantiell gefaßt; aber nicht in jener beſtimmungsloſen Subſtantialität, wie bei Dionyſius, ſondern als die Subſtanz des durch fortſchreitende Entwicklung in ſich ſelbſt gegliederten Kirchenglaubens, der deßhalb ſubſtantiell bleibt, weil das contemplative Denken ſich denſelben im Gefühle aneignet, das die äußern Eindrücke dahinnimmt, wie ſie an das Subject kommen, ohne an der objectiven Form der Erſcheinung, aus der dieſelben reſultiren, etwas zu ändern. Deßhalb ſtehen ſich Object und Subject unvermittelt gegenüber. Zu einer Vermittlung beider Seiten kann es in nächſter Entwicklung nur dadurch kommen, daß das überwiegende Gefühl an dem ordnenden Verſtande ein Regulativ erhält und ein Princip aufgeſtellt wird, das dem Inhalte der Offenbarung eben ſo ſehr als dem Subjecte, das ſich denſelben aneignet, zu Grunde liegt. Dieſer Fortſchritt begegnet uns in Hugo von St. Victor. Seine Lehre hat eine principielle Vermittlung. War nun aber bei dem allgemeinen Princip der Liebe (dieſe iſt Hugo's Princip) eben ſowohl die ſpeculative als die ſittliche Seite anerkannt, ſo mußte dieß die weitere Folge haben, daß dieſes Princip, frei von jeder Einſeitigkeit, die bloßen Verſuche einer methodiſchen Behandlung überwand und den geſammten Inhalt der chriſtlichen Offenbarung wiſſenſchaftlich durchbildete. Dieß geſchah durch Richard". — An dieſes myſtiſche Kleeblatt reihen wir die drei großen Scholaſtiker des Mittelalters: Peter den Lombarden, Thomas von Aquino und Duns Scotus. Der Magister sententiarum legte mit ſeinem berühmten Buche die materielle Grundlage der dialectiſch-ſcholaſtiſchen Behandlung der Theologie, der moraliſchen ſowohl als der dogmatiſchen. Zwar ſchied derſelbe die Moral nicht von der Geſammtbehandlung der Theologie, die ſein Sentenzenbuch enthält; aber er widmete den moraliſchen Gegenſtänden, die in ſeinem Syſteme eine bedeutſame

Stellung behaupten, dieſelbe Sorgfalt wiſſenſchaftlicher Durchbildung, wie den dogmatiſchen Stoffen. Nachdem Alexander von Hales und Albert der Große den vom Lombarden mehr noch in gröberen Umriſſen bearbeiteten moraliſchen Stoff allſeitiger und ſchärfer durchgeformt hatten, machte endlich „der Engel der Schule“ ſich daran, den großartigſten Bau der Moral auszuführen, den das Mittelalter kennt, und der an Reichhaltigkeit des Stoffes, an Schönheit und Rundung der Gliederung, an Gründlichkeit der Gelehrſamkeit, an Tiefe und Schärfe des Gedankens alles Bisherige in der Moralliteratur weitaus übertrifft. Er bildet den zweiten Theil der „theologiſchen Summe“ des Thomas v. Aquin, eines Geiſteserzeugniſſes, das den Höhepunct der ſcholaſtiſchen Zeit bezeichnet. Bemerkenswerth iſt beſonders der Umſtand, daß Thomas die theologiſche Moral, deren Behandlung beim Lombarden noch in's Ganze des Syſtems verflochten war, ſonderte und ihr einen eigenen Theil in ſeinem Werke anwies. Nicht minder verdient bemerkt zu werden, daß Thomas die Moral in einer Weiſe abtheilte, die ſo ziemlich mit der ſpäterhin üblichen Eintheilung in eine allgemeine und ſpecielle Moral übereinſtimmt. Gleichwohl kann man ſich zur Begründung der Zweitheilung nicht auf die Auctorität des Thomas berufen, da unſchwer nachzuweiſen iſt, daß die Elemente eines dritten, das Allgemeine und Beſondere einheitlich zuſammenſchließenden und vermittelnden Theiles in ſeine pars tertia hineinfallen, was bei der Darſtellung eines Syſtemes der Geſammttheologie wohl kaum anders ſein kann. Daß Thomas Trichotomiſt iſt, beweiſt die Dreigliederung ſeiner Summa theologica ſelbſt. Mit Duns Scotus, deſſen Quaestiones in IV libb. sentt. ſeine moraliſchen Leiſtungen enthalten, beginnt die Scholaſtik bereits ihrer Auflöſung ſich zuzuneigen. Unbeſtreitbar gehört er noch der Blüthenzeit der Scholaſtik an, ja er entfaltet ſeinerſeits am blüthenreichen Baume derſelben eine neue, weitere Blüthe, die aber, weil ſie einen durchgreifenden Gegenſatz aufweckte, den zerſtörenden Wurm in ſich birgt. Sein theologiſches Lebenselement war die Oppoſition und die negative Kritik. Dem Princip des objectiven Seins und Erkennens gegenüber, an welches die thomiſtiſche Speculation anknüpfte, machte er das Princip des Willens und der ſubjectiv-perſönlichen Exiſtenz geltend. Darin ruht ſeine Hauptbedeutung, darin der Impuls, der ſcholaſtiſchen Theologie zu ihrer letzten Ausbildung zu verhelfen. Statt in ruhiger, beſonnener Thätigkeit an dieſem Vermittlungswerke zu arbeiten, zog man es vor, in leidenſchaftlichem Schulſtreit Alles auf die Spitze zu treiben und in leerem Wortgezänk die beſten Kräfte zu verzehren. In die Periode des Verfalls der ſcholaſtiſchen Theologie fällt die Zeit des größten Flors der Caſuiſtik, die in der Geſtalt, wie ſie gewöhnlich betrieben wird, von Haus aus mit den Spitzfindigkeiten der damaligen Scholaſtik verwandt, aus deren Reſten immer noch die erforderliche Nahrung einſog. Ueber die caſuiſtiſchen Haupterſcheinungen (Astesana, Pisanella und Angelica) ertheilt der Art. „Caſuiſtik“ nähern Aufſchluß. — Wir können von dieſem Zeitalter nicht ſcheiden, ohne, wenn auch nur flüchtig, einige beſonders hervorragende, um die Moral beſonders verdiente Männer, noch zu berühren. Obenan ſteht billig die milde, ehrwürdige Geſtalt Bonaventura's, die lebendige Verſöhnung der dialectiſch-ſcholaſtiſchen und der myſtiſchen Form des mittelalterlichen Geiſtes. Er vermied zwar die Beantwortung ſcholaſtiſcher Streitfragen nicht, ging aber dabei auf Klarheit und Beſtimmtheit aus und ſuchte durch die Innigkeit des Gefühls, womit er die abſtracten Schulfragen durchdrang, erquicklicher und durch die practiſche Richtung, die er ihnen gab, fruchtbarer für das Leben zu machen. Er commentirte den Lombarden und ſchrieb in ſcholaſtiſcher Weiſe ſein Breviloquium und ſein Centiloquium; nach der myſtiſchen Richtung hin verfaßte er ſein Itinerarium mentis in Deum und andere kleinere Schriften. Einen umfaſſenden Abriß der chriſtlichen Sittenlehre liefert Wilhelm Perault (Peraldus) in Summa de virtutibus et vitiis. Eine noch reichhaltigere und durchgebildetere Sonderdarſtellung der Moraltheologie haben wir von dem Dominicaner Antoninus, Erzbiſchof von Florenz, der nach Thomas ſich das größte Verdienſt um die Moral-

wissenschaft erwarb, durch seine Summa theologiae in IV partes distributa. Das Speculum morale des Vincentius von Beauvais steht in so naher Berührung und Verwandtschaft mit Thomas, daß Einige ihn sogar für den Verfasser desselben ansehen, wegen der großen Aehnlichkeit mit der Secunda Secundae. Indeß scheint das Gegentheil wahrscheinlicher. Auch die Schriften des berühmten Kanzlers Gerson enthalten schätzenswerthe Beiträge zur scholastischen Moral (gesammelt im 3. Theil der Antwerp. Ausg.). — Die Mystik, sich aus dem Getümmel des Schulgezänkes in ihr stilles Heiligthum flüchtend, trieb im Verlaufe der letzten Jahrhunderte dieses Zeitalters noch manche schöne Blüthe. Unter denjenigen, welche der Mystik eine volksthümlich-practische Richtung gaben, ragt Johann Tauler, der geistreiche Prediger zu Cöln und Straßburg, hervor. Außer seinen Predigten hat er uns mehrere mystische Tractate hinterlassen, unter denen die „Medulla animae oder Vollkommenheit aller Tugenden" und die „Nachfolgung des armen Lebens Christi" sich auszeichnen. Sie beurkunden sich sämmtlich als den Abdruck eines tiefsinnigen Geistes und eines edlen einfachen Gemüthes. An Tiefe des speculativen Gedankens ärmer, aber reicher an warmer, kindlicher Gemüthsinnigkeit ergießt sich die jugendfrische Seele des Ordensgenossen Heinrich Suso in den begeisterten Preis der ewigen Weisheit, die mit süßer Minne sein Herz verwundet hat. An der Grenze der objectiv-kirchlichen und subjectiv-unkirchlichen Mystik steht Johann Ruysbroech (oder Rusbrock), der in einer Reihe von Schriften: Spiegel der ewigen Seligkeit, Erklärung der Stiftshütte, vom Schmuck der geistlichen Hochzeit, vom Reiche der Gottliebenden, in die innersten Geheimnisse der Mystik vorzudringen sucht. Gerson beurtheilt ihn wohl zu hart, wenn er ihn zu den häretischen Mystikern zählt. Allerdings in der Trunkenheit üppiger Bilder scheint er mitunter zu schwanken, indeß hat er doch die eigentliche Scheidelinie nicht überschritten. Aber läugnen läßt es sich nicht, eine gefährliche Wendung drohte die mystische Richtung mit ihm zu nehmen. Und so war es an der Zeit, daß der besonnen kritische Geist eines Gerson die Mystik von ihrem schwärmerischen Flnge losriß, ihren trunkenen Uebermuth zügelte und ihre sinnlich auflodernde Glut dämpfte. In seinen mystischen Schriften suchte er durch die psychologische Grundlage, wovon er ausging, eine klare, bewußte Richtung geltend zu machen, ohne dadurch den speculativen Gehalt, wie ihn die kirchliche Mystik durch die Victoriner erhielt, irgendwie verkümmern oder der Gemüthsinnigkeit, womit Bonaventura sie durchdrang, Abbruch thun zu wollen; vielmehr schwebte ihm gerade der Letztere als maßgebendes Vorbild vor, er, der in seiner Zeit eine ähnliche mildernde und einlenkende Aufgabe zu lösen hatte. Den größten Einfluß auf das Zeitalter gewann ohne Zweifel Thomas von Kempen, der, dem speculativen Gedanken fast ganz entsagend, desto entschiedener die practisch-populäre Bahn betrat und in seinen lieblichen, mit anmuthigen Bildern geschmückten, dem Verständnisse leicht zugänglichen Schriften verfolgte. Aber nichts ist der Verbreitung und dem Einfluß zu vergleichen, der dem Buche von der Nachfolge Christi (de imitatione Christi) zu Theil ward, nichts dem Segen, den dasselbe bis in unsere Tage herein in den Volkskreisen stiftete und wohl als unversieglich bewährte Quelle fortstiften wird. Um den Verfasser dieses goldenen Büchleins haben sich bekanntlich Mönchsorden und Nationen gestritten; zahlreichere Ausgaben (man spricht von fast 2000) hat, nach der hl. Schrift, kein anderes Buch erlebt. Mit diesem köstlichen Vermächtniß des dahinscheidenden scholastischen Zeitalters, das wir in raschem, gedrängten Ueberblick an uns vorüberziehen sahen, treten wir in die Neuzeit herüber, um die bald nach dem Concil von Trient mit wachsender Fluth in's Unübersehbare anschwellende Moralliteratur ihren Haupterscheinungen nach in's Auge zu fassen. 3. Neuere Zeit. Man ist es gewohnt, den von den Stürmen der Reformationskämpfe bewegten Zeitabschnitt als einen für die theologische Wissenschaft überhaupt und die Ethik insbesondere unfruchtbaren anzusehen. Wer die Sache nur auf der Oberfläche betrachtet, möchte dieß meinen. Wer tiefer schaut, erkennt aber

leicht, daß der Kampf mit den häretischen Gegensätzen dazu gedient hat, den objectiv-kirchlichen Lehrbegriff nicht nur zu retten, sondern auch mit erneuter Lebensfrische in's Bewußtsein aufzunehmen. Der neuaufblühende Jesuitenorden, in dessen jugendlich kräftiger Begeisterung der Katholicismus eine der tüchtigsten Stützen gefunden hatte, nahm sich von vornherein schon mit Liebe der Moral an und widmete ihr fortan seine besten Kräfte. Auch in die frühern Träger der kirchlichen Wissenschaft kam eine neue Rührigkeit und Regsamkeit, bei der auch die Moral nicht leer ausging. So war bereits der Dominicaner Dominicus a Soto († 1565), einer der Theologen des Tridentinums, für unsere Disciplin literarisch thätig; er schrieb eine Abhandlung de justitia et jure (Salmant. 1556. Ven. 1600). Die Verdienste des Dominicaners Melchior Canus († 1560) um die moralische Topik haben wir schon oben erwähnt; durch sie ward es ermöglicht, der Moral ihr specifisch kirchliches, katholisches Gepräge zu sichern; auch dienten seine Loci theologici mit dazu, die starre scholastische Form der bisherigen Sittenlehre zu brechen und ihr eine angemessenere Darstellung zu leihen. Eine Probe hievon liefern seine Relectiones duae; una de sacramentis in genere, altera de sacramento poenitentiae. Die schriftstellerische Thätigkeit des berühmten Jesuiten Robert Bellarmin († 1621) war allerdings fast ausschließlich der Polemik gewidmet, aber gerade das that Noth, die dogmatisch-kirchliche Grundlage zu vindiciren, wenn eine specifisch katholische Moral zu Stande kommen sollte. Und so sind denn seine Disputationes de controversiis christianae fidei auch für das moralische Interesse von unschätzbarer Bedeutung. Ueberdieß hat er als mystisch-ascetischer Schriftsteller gewirkt; seine Libri III de gemitu columbae (Antv. 1617, übersetzt von Moshammer, Wien 1837) und seine Schrift de ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum (Par. 1606) sind mit Recht gefeiert. In einem ähnlichen Verhältniß steht der nicht minder verdienstvolle Ordensgenosse Peter Canisius († 1597) zur Moral; seine Summa doctrinae christianae enthält für diese die schätzenswerthesten Winke, wenn sie gleich ihrer nächsten Bestimmung nach dem katechetischen Felde angehört. Und wenn wir uns nun der engeren, eigentlichen Moralliteratur des Jahrhunderts der Reformation und der beiden nächsten Jahrhunderte zuwenden, so bedarf es keiner besonders angestrengten Aufmerksamkeit, um wahrzunehmen, daß der um die Mitte dieser Zeiten mit aller Stärke hervorbrechende probabilistische Streit, der mit dem Streit zwischen der jesuitischen und jansenistischen Moral sich nahe genug berührte, eine durchgreifende Demarcationslinie bildet, jenseits welcher nicht gerade die minder tüchtigen Hervorbringungen, jedenfalls die gesünderen und für uns zugänglicheren und brauchbareren, liegen. Zählen wir diese zunächst übersichtlich auf; wir werden in der folgenden Reihe ausgezeichneter Moralisten fast lauter Jesuiten begegnen: Franz von Toledo († 1596): Summa casuum conscientiae s. Instructorium sacerdotum in libb. VIII distinctum, Rom. 1602; Immanuel Sa († 1596): Aphorismi confessariorum ex doctorum sententiis collecti, ed. ult. Duac. 1627; Joh. Azor († 1600): Institutiones morales, Rom. 1600. sqq.; Gregor de Valentia († 1603): Commentt. theol. et disputt. in Summam Thomae Aquinatis; Gabriel Vasquez († 1604): Commentt. et disputt. in Thom. Ingolst. 1606; Thomas Sanchez († 1630): Opus morale in praecepta decalogi, Madrit. 1613. Disputationes de sancto matrimonii sacramento, Genuae 1592; Franz Suarez († 1617): Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus, Lugd. 1613. (Opp. T. XI). De triplici virtute theologica, fide, spe et charitate. Aschaffb. 1622. (T. XII. Opp.). De ultimo hominis fine, voluntario et involuntario, humanorum actuum bonitate et malitia, passionibus, habitibus, vitiis et peccatis. Mogunt. 1613. (T. VI. et VII. commentationum et disputationum in Thomae Summam. Moguut. 1619—29. XIX. T. F.); Paul Laymann († 1635): Theologia moralis. Monach. 1625; Vincenz Filliutius († 1622): Quaestiones morales de Christianis officiis et casibus conscientiae ad formam cursus, qui praelegi solet in societate

Jesu collegio Romano. Lugd. 1622. f.; Leonhard Leß († 1623): Libb. IV de justitia et jure ceterisque virtutibus cardinalibus ad secundam secundae Thomae, Lugd. 1630; Ferdinand de Castro Palao († 1633): Opus morale de virtutibus et vitiis, Lugd. 1633. seq. VII. f.; Joh. de Lugo († 1660): Disputt. de sacramentis etc.; Weston: Institutiones de triplici hominis officio. Antv. 1602; Joh. Malder: De virtutibus theologicis. Antv. 1616) (die beiden Letztgenannten gehören nicht dem Jesuitenorden an). Nachdem aber der Regularcleriker Antonius Diana († 1660), der Cistercienser Caramuel Lobkowitz († 1682), und Johann Sanchez (disputt. selectae ed. a. 1624), denen sich die Jesuiten Stephan Bauny († 1649) und Anton de Escobar y Mendoza († 1669) zugesellten, den Probabilismus und die Laxität nahezu auf die Spitze getrieben hatten, wäre eine energische Reaction, wie sie Pascal († 1662) mit seinen Provincialbriefen hervorrief, ganz an der Zeit gewesen, wäre sie anders aus reineren Motiven hervorgegangen. Es ist hier nicht der Ort, den weitverbreiteten probabilistischen Streit eines Näheren zu erörtern (s. Probabilismus); nur soviel sei hier bemerkt, daß die an ihm haftenden Parteileidenschaften es waren, die den Strom der Moralliteratur auf mehr als ein Jahrhundert trübe gehen ließen. Bringen wir uns die verschiedenen Parteien und Richtungen, die sich nunmehr bildeten, zur Uebersicht, so begegnen uns an den entgegengesetzten Endpuncten der moralistischen Bewegung die Erscheinungen der jesuitischen und jansenistischen Moral, während das Centrum selbst wieder in ein rechtes und linkes sich spaltet, sofern es theils solche Moralisten in sich schließt, die, wenn nicht geradezu offen und zum Jansenismus, doch zum düstersten, herbsten Rigorismus sich neigen, theils solche, die sich den Einflüssen einer milderen Ansicht nicht verschließen, obwohl nicht geneigt, dem sittlichen Ernste etwas zu vergeben. Der adäquateste Typus einer ächten Jesuitenmoral dürfte die Medulla des berühmten Hermann Busenbaum (s. d. A.) sein; sie erschien zum ersten Mal 1645 zu Münster, wurde mehr als 50mal wieder aufgelegt, erhielt somit eine Verbreitung, wie kein anderes Moralcompendium. Der heilige Alphons Liguori (s. d. A.) hat sie seinem größeren Moralwerk zum Grunde gelegt, und bei der großen Verbreitung, den dieses namentlich in den letzten Decennien gefunden hat, behauptet sie nun eine mehr als zweihundertjährige Herrschaft. Bereits vor diesem haben die Jesuiten Claude Lacroix und Fr. Ant. Zacharia sich um die Illustration und Erweiterung der Medulla verdient gemacht. Dieser Richtung gehören unter Andern an: Taberna, Viva, Mazotta, Francolinus und Edmund Voit. Des Letzteren casuistisches Moralwerk ist gegenwärtig nebst dem Liguorischen das beliebteste und ist erst neuerlich in Rom sowohl als in Paris (1850) wieder aufgelegt worden. — Die Häupter der jansenistischen Secte Pascal, Arnauld, Nicole und Perrault, verzehrten ihre besten Kräfte in einer leidenschaftlichen Polemik gegen die Jesuitenmoral, ohne es selbst zu irgend einer bedeutenderen positiven Leistung zu bringen. Das Beste ist Nicole's Essai de morale (Luxemb. 1727). Unter den Anhängern einer den rigorösesten Grundsätzen huldigenden Richtung zeichnen sich Vincenz Contenson, Heinrich a St. Ignatio, Natalis Alexander, Daniel Concina, Joh. Vinc. Patuzzi, Angeli Franzoza und Petr. Tamburini aus. Auch im Schooße des Jesuitenordens machte sich eine strengere Richtung der Sittenlehre geltend, vorzüglich durch die mit großem Beifall aufgenommene Synopsis des Jesuitengenerals Thyrsus Gonzalez und die noch verbreitetere Theologia moralis universa des Paul Gabriel Antoine. In diesem vorzüglich von dem gallicanischen Clerus repräsentirten Kreise bewegen sich Godeau, Bon de Merbes, Joh. du Hamel, Habert, Collet (Fortsetzer Tournely's) Besombes u. A. Mit Bewußtsein und angestrengtem Bemühen arbeiteten Alphons Liguori und Eusebius Amort an einer Vermittlung der moralistischen Gegensätze. Sollen wir einen Repräsentanten eines stillen, einfach kirchlichen Ganges in der Moraldarstellung nennen, so wüßten wir keinen bessern, als den

Bischof Louis Abelly († 1691), dessen Medulla theologica (die Moral enthaltend) eine neue Auflage (Regensb. 1839) verdient hat. Durch compendiöse Kürze und Klarheit der Darstellung zeichnet sich das Examen theologico-morale des Marianus ab Angelis aus, das daher zahlreiche Ausgaben erlebte und seiner Zeit in den Händen der Candidaten der Theologie, der practischen Brauchbarkeit wegen, ebenso verbreitet war, als später Sobiech's Compendium theologiae moralis und gegenwärtig Liguori's Homo apostolicis. — Nach dieser im Vorübergehen gemachten Bemerkung treten wir in einen Zeitabschnitt ein, der für die wissenschaftlich systematische Gestaltung von der größten Bedeutung ist. Der in Folge tiefgreifender Zeitbewegungen erwachte wissenschaftlichere Geist machte dieselbe zum unabweisbaren Bedürfniß; in dem ersten der verschiedenen Entwicklungsstadien, welche diese systematischen Gestaltungsversuche bis in die Gegenwart herein durchliefen, trafen sie mit der weitverbreiteten Herrschaft einer negativen, verflachenden Aufklärung und einer unkirchlichen, ja unchristlichen Gesinnung zusammen. Die Folge dieses unglücklichen Zusammentreffens war häufig keine andere, als daß man für die schmuckere Schaale den werthvolleren Kern, für die philosophische Form den theologischen Inhalt, für die blinkenden Glasperlen der neuen Aufklärung das unansehnlichere Gold der alten christlichen Bildung preisgab. Durch eine unheilvolle Verwechselung der theologischen und kirchlichen Formen, die bei dem bisherigen Verwachsensein beider leicht möglich war, mußte der eigentliche Gesichts- und Zielpunct der zu lösenden Aufgabe noch mehr verrückt und verschoben werden. Die bisherige Schulmoral haftete an gewissen, aus uralter Zeit stammenden theologischen Formeln, z. B. die sieben Haupt- oder Todsünden, die vier himmelschreienden Sünden, die sechs Sünden gegen den hl. Geist, die vier Cardinaltugenden, die sieben Gaben des heiligen Geistes; über dergleichen im Verlaufe früherer Zeiten fixirte Typen der Darstellung wagte sich die ältere Moraltheologie nicht hinaus und konnte es schon einfach darum nicht wagen, weil sie alles productiven Wissenschaftsgeistes baar und ledig war und jedenfalls nichts Besseres an die Stelle des Verworfenen zu setzen im Stande gewesen wäre. Etwas ganz Anderes sind aber kirchliche Formen, Lehrbestimmungen und Institutionen, z. B. eingegossene, übernatürliche Gnade, der objectiv-göttliche Charakter der Sacramente, die Gelübde, die evangelischen Räthe, das Cölibat. Indem nun der wissenschaftliche Geist, wie er gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts sich des theologischen Gebietes bemächtigt hatte, sich für berechtigt hielt, neue Formen aus der eigenen geistigen Kraft zu schaffen und die veralteten, unangemessen befundenen abzustreifen, unterschied er in der Hast des ersten Zugreifens vielfach nicht zwischen Form und Form und warf sich zum kirchlichen Reformator auf, anstatt mit der Aufgabe eines wissenschaftlichen Bildners und Systematikers sich zu begnügen und ihr nach Kräften zu genügen. Indeß hat ein frei schaffender und lebendig organisirender Wissenschaftsgeist, im Bunde mit christlicher Begeisterung, in Sailer und Hirscher tüchtige Träger gefunden; sie suchten den wahren Geist der gegenwärtigen Zeit zu begreifen, der nicht zerstören, sondern bauen, fortbauen will — in lebendig christlichem Sinne, in immer freierer Durchdringung des Subjectiven und Objectiven. Als Hauptorgane einer negativen, dem positiv-christlichen Geiste mehr und mehr sich entfremdenden Zeitrichtung können Danzer, Mutschelle und Schreiber betrachtet werden. Eine pelagianische Auffassung des Christenthums, um nicht zu sagen, eine modern-rationalistische Anschauung, liegt den Moralsystemen dieser Kategorie zu Grunde. Dem Kreise der Aufklärungsperiode und zeitphilosophischer Grundsätze sind noch zuzuweisen: Ferdinand Wanker († 1824): Christliche Sittenlehre, oder Unterricht vom Verhalten des Christen, um durch Tugend wahrhaft glücklich zu werden (4 Auflagen); Aug. Isenbiehl († 1810): Tugendlehre nach Grundsätzen der reinen Vernunft und des practischen Christenthums (Augsb. 1795); Jos. Geishüttner († 1805): Theologische Moral in einer wissenschaftlichen Darstellung (Augsb. 1805). Er schließt sich an das Fichte'sche

Moralprincip und bildet mit Maurus Schenkl († 1816: Ethica Christiana, ed. 5. Vien. 1830) den Uebergang zur positiveren Richtung, der unter den Aeltern Ant. Luby, Wenz. Schanze u. Aem. Reif angehören. G. Braun und H. J. Vogelsang schrieben ihre nicht unverdienstlichen Moralwerke unter dem Einflusse hermesischer Principien. Georg Riegler und Alois Adalbert Waibel wetteifern mit einander in langweiliger, geistloser Breite der Darstellung; die Casuistik des Ersteren (wir meinen namentlich seine Moral für Stände, z. B. für Magnaten, Adelige, Referenten, Secretäre, Tabellionen, Wechsler, Wirthe, Gelddarleiher (Christl. Moral. Augsb. 1836. Th. 3. S. 147—170) ist ebenso abgeschmackt und der wissenschaftlichen Haltung unangemessen, als die des Letzteren von der gröberen, schmutzigen, das sittliche Gefühl verletzenden Sorte sich zeigt (vrgl. Stadlbaur's treffliche Bemerkungen über die Grenzen der Casuistik in der Recens. des Waibel'schen Moralwerkes, Münchener Archiv der theol. Literat. Jhrg. 1843. Hft. 2. S. 136 ff.). Amb. Jos. Stapf trat in vielfacher Hinsicht in die Fußstapfen von Sailer und Hirscher ein und eignete sich von ihnen an, was mit seiner practisch-kirchlichen Richtung vereinbar schien. Sein teutsches Moralwerk ist in einer neuen, von J. B. Hofmann überarbeiteten Auflage jüngst (Innsbruck 1850) erschienen unter dem Titel: Die christliche Sittenlehre. Die jüngste Zeit hat das Moralgebiet mit den bekannten Werken Filser's, Martin's, Propst's und Werner's bereichert. Friedr. Supp's Casuistik in und außer dem Beichtstuhle, Mainz. 1847. 2 Thle. hat die Quellen dieses Literaturzweiges viel zu wenig benützt, um ein Bedürfniß, dem sie entgegen kommen will, wirklich befriedigen zu können: was ungleich ausgebreitetere, tiefere Studien in Anspruch nimmt, als sich hier verrathen. — Durch alle Stürme, Erschütterungen und Wandlungen, welche seit dem Beginn der neuern Zeit die scholastisch-casuistische Moraltheologie trafen, ging die Mystik, ein einziges vorübergehendes Ungewitter abgerechnet, ruhig und unversehrt hindurch. Die pseudomystische Richtung, welche der spanische Weltpriester, Mich. Molinos († 1696) als Seelsorger zu Rom einschlug und in seinem 1681 daselbst erschienenen Guida spirituale beurkundete (s. Molinos), war der Keim, aus welchem sich in Frankreich der Quietismus entwickelte, eine Theorie des innern, geistlichen Lebens, die ihre Anhänger an den schwindelnden Abgrund des Pantheismus hinzudrängen drohte. Dieser Abgrund verbarg sich anfänglich selbst dem arglosen Gemüthe eines Fenelon, der für die quietistische Mystik, wie sie namentlich in den Schriften der ebenso frommgesinnten und sittenreinen, als geistreichen Frau Joh. von la Motte Guyon sich ausgeprägt hatte (s. Guyon), mit einer Vertheidigungsschrift: Explication des maximes des Saints sur la vie intérieure (Par. 1697) glaubte, dem allzu hart scheinenden Urtheile Bossuet's gegenüber, in die Schranken treten zu müssen. Die mit aufrichtiger Demuth geleistete Unterwerfung des großen Erzbischofs von Cambray unter das von Rom erfolgende, den durchdringenden Scharfblick des nüchternen Bischofs von Meaux bestätigende Verwerfungsurtheil machte der ganzen Sache ein Ende, die, ihrer äußeren Stütze beraubt, in sich selbst zusammensank. Den nun nach wie zuvor fortblühenden Garten der mystisch-ascetischen Literatur haben vornehmlich nachstehende Schriftsteller mit den reinsten, edelsten Blüthen geschmückt und bereichert: Louis de Blois (Ludw. Blosius, Benedictinerabt, † 1566): Trost für Kleinmüthige (übers. von Passy. 2. Aufl. Wien. 1842), Anleitung zur Vollkommenheit, Betrachtung der Leiden Christi, Heiligthum für Gläubige, Spiegel zur Selbstprüfung, Psychagogie oder Wanderstab, Handbüchlein für Kinder Gottes, Unterweisung in den Ansangsgründen der Vollkommenheit und andere Schriften (ausgewählte Schriften, übers. von Jocham, Sulzb. 1835 ff. Opp. (Cöln 1572. f. 1615. 4. Augsb. 1625. Antw. 1622. Ingolstadt 1726); Ludwig von Granada († 1588): Gedenkbuch des christlichen Lebens, Lenkerin der Sünder, über die Liebe zu Gott oder von der Vollkommenheit des christlichen Lebens, Betrachtungen über das Leben Jesu Christi, Einkehr in Gott auf den Wegen des geistlichen Lebens, homiletische Predig-

ten u. a. (überſ. von Silbert); Johann vom Kreuze († 1591). Aufſteigung des Berges Carmel, finſtere Nacht der Seele, Uebung der Liebe zwiſchen Chriſtus und der Seele, Flamme lebendiger Liebe u. a. (Sämmtl. Werke in's Teutſche überſ. von G. Schwab. Sulzb. 1830); Franz von Sales († 1622): Philothea, oder Anleitung zu einem gottſeligen Leben, Theotimus oder von der Liebe, geiſtliche Geſpräche, Briefe an Weltleute u. a. (Sämmtliche Werke, überſ. von Sintzel. Oeuvres de St. Fr. de Sales. Paris 1836. IV T. 4.); Joh. Bona (Cardinal, geſt. 1674): Handleitung zum Himmel, Grundſätze und Lehren zu einem chriſtlichen Leben u. a. (Opera omnia, ed. Sala, Taurini 1747 sqq.); Ludwig de Ponte, Laur. Scupuli, Alph. Rodriguez, Jac. Alvarez de Paz, Joh. Craſſet, Alph. Liguori, Michael Sailer, Joh. Bapt. Hirſcher (Bellarmin haben wir bereits genannt und Thereſia von Jeſu können wir nicht ungenannt laſſen). Auch die Theorie der Myſtik fand ihre Pflege. Frühere Bearbeitungen dieſes wichtigen Feldes, unter welchen wir nur der jüngſten von Gerbert (Principia theologiae mysticae, Monast. S. Blasii 1758), Schramm (Instit. theologiae mysticae, Aug. Vind. 1774) und Waibel (die Myſtik, Augsb. 1843) erwähnen wollen, ſind durch die herrliche Leiſtung des genialen Görres weit überboten worden. Die Einleitung zu Suſo's Leben und Schriften, herausg. von Diepenbrock, enthalten die Grundkeime der chriſtlichen Myſtik, wie ſie ſich unterdeſſen unter ſeiner Meiſterhand zu einem durch Tiefe der Anſchauung und Großartigkeit der Architectonik gleich ausgezeichneten Ganzen entfaltet hat. (Die chriſtl. Myſtik. Regensb. 1836 ff. V. T. 8.). Vergl. hierzu den Art. Myſtik. [Fuchs.]

Morales, Ambroſio de, Hiſtoriograph Philipps II., Königs von Spanien, wurde um 1513 zu Cordova geboren und war ein Neffe des um die ſpaniſche Sprache und Literatur wohlverdienten Perez de Oliva, Profeſſors der Theologie zu Salamanca († 1533). Nachdem er zu Alcala de Henares und Salamanca ſeinen academiſchen Curſus gemacht und die Prieſterweihe erhalten hatte, trug er als Profeſſor zu Alcala mit Ruhm Philoſophie und alte claſſiſche Literatur vor. Im Auftrag Carls V. unterrichtete er den berühmten Don Jouan in der alten Literatur; Philipp II. beſtellte ihn zum Hiſtoriographen von Caſtilien. Er ſtarb zu Cordova 1590. Morales wird mit Recht wegen des ſpaniſchen Styles hochgeſchätzt. Er ſchrieb über verſchiedene Gegenſtände der Literatur und practiſchen Philoſophie, über den Werth der rhetoriſchen Studien, für die er ſich ſehr intereſſirte, vorzüglich aber ſind hier ſeine geſchichtlichen und in das Gebiet der Theologie gehörigen Werke zu nennen: 1) die allgemeine Chronik von Spanien, von dem zweiten puniſchen Krieg an bis auf die Verbreitung des Chriſtenthums in Spanien, die mit einer Reihe von Biographien ſpaniſcher Heiligen ſchließt und eine Fortſetzung der allgemeinen ſpaniſchen Chronik von Florian de Ocampo iſt, welcher Canonicus von Zamora und Hiſtoriograph Carls V. war; 2) die Werke des hl. Eulogius, erwählten Erzbiſchofs von Toledo (ſ. d. A.), mit Commentarien begleitet; 3) verſchiedene kirchengeſchichtliche Abhandlungen; 4) eine Apologie des Hieronymus Zurita († 1580), des Verfaſſers der berühmten Annalen von Aragonien, u. a. m. Vgl. Bouterwek, Geſch. d. ſpan. Lit. S. 311, 317 ꝛc. [Schrödl.]

Moraliſche Auslegung, ſ. Exegeſe.

Moralität bezeichnet, im Gegenſatze zur Legalität, die Uebereinſtimmung der Geſinnung mit dem Geiſte des Geſetzes. Legalität nennt man aber die bloß äußerliche Uebereinſtimmung mit dem Buchſtaben des Geſetzes. Die Unterſcheidung in eine äußerliche und innerliche Geſetzeserfüllung iſt älter als die ſie bezeichnenden Ausdrücke: „Legalität“ und „Moralität“. Im Römerbriefe des Apoſtels Paulus wird ſtreng unterſchieden zwiſchen der rechten, vom Geiſte des Geſetzes geforderten Geſinnung und der bloß mit dem Buchſtaben des Geſetzes übereinſtimmenden äußern Lebenserſcheinung. Die letztere begründet dem Apoſtel nicht die wahre Gerechtigkeit; die *δικαιοσύνη νομική* iſt in ihrer bloßen Legalität und bei

dem Mangel der ächten Gesinnung, des sittlichen Geistes nur eine Scheingerechtigkeit. Die ἔργα νόμου sind noch nicht die ἔργα ἀγαθά, wie sie der Geist des Christenthums verlangt; es fehlt ihnen der lebendigmachende Geist, der kein anderer ist, als der Geist der göttlichen Liebe, der vollen, innigsten und unbedingtesten Hingebung an Gott und die Zwecke seines heiligen Reiches. Der Kern, das Wesen der christlichen Sittlichkeit ist die Liebe als das Princip der Lebensgemeinschaft mit Gott, dem Urquell und Urbild alles Guten. Die vom göttlichen Gesetze geforderte Gesinnung ist keine andere, als die durchgängige Beziehung aller Handlungen auf die Verherrlichung Gottes. Diese Gesinnung wurzelt aber ihrer realen Möglichkeit nach in der innern Lebensgemeinschaft mit Gott, in welche der Mensch durch die erlösende und rechtfertigende Gnade gesetzt wird. Die wahre Sittlichkeit ist nur auf diesem Grunde möglich und ist in der Wirklichkeit nur die Darstellung und Offenbarung dieses innerlichen Gottgeeintseins. Damit ist der Begriff „Moralität" in seiner engsten, christlichen Bedeutung gefaßt. Im weitern Sinne bedeutet Moralität das sittliche Verhalten des Menschen überhaupt, ohne Rücksicht auf den ethischen Gegensatz. Das sittliche Verhalten kann aber, wenn dieser in Betracht kommt, als ein sittlich gutes und ein sittlich böses erscheinen. Die Art und der Grad der Moralität bestimmt sich nach Kriterien und Maßstäben, welche die Moralwissenschaft feststellt (vgl. mein System der christlichen Sittenlehre S. 116—124). — Zu dem Eingangs erwähnten Gegensatz gesellt sich noch eine Reihe anderer Gegensätze, von denen wir nur die bedeutenderen anführen wollen. So unterscheidet man 1) Sitten und Gesetze in der bekannten Frage: quid sine moribus leges? Ohne einen gewissen Grad sittlicher Bildung im Volke, ohne Zusammenhang mit der vorliegenden Bildungsstufe und Gesittung ist die Gesetzgebung grundlos; bei völliger Sittenlosigkeit, beim Mangel an sittlichem Bewußtsein und Rechtssinn helfen Gesetze nichts. Jener Satz kann aber auch umgekehrt werden: quid sine legibus mores? Diese Doppelfrage hat eine eben so gründliche als gelehrte Beantwortung erhalten in der von der französischen Academie gekrönten Preisschrift, die J. Matter herausgegeben hat unter dem Titel: Ueber den Einfluß der Sitten auf die Gesetze und der Gesetze auf die Sitten. Sie ist von Prof. Dr. Buß aus dem Französischen übersetzt und mit theils erklärenden, theils beurtheilenden Anmerkungen begleitet worden. Freiburg im Breisgau 1833. — 2) Ferner unterscheidet man Recht und Moral, indem man jedem eine selbstständige Wurzel anweist oder beide als die verschiedenen integrirenden Seiten eines gemeinschaftlichen höheren Princips faßt. Vgl. hierüber Roßbach, die Perioden der Rechtsphilosophie. Regensb. 1842. S. 115. 274 ff. Hoffbauer, das allgemeine oder Naturrecht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von einander dargestellt. Halle 1816. Kant, Rechtslehre XIII ff. Tugendlehre 2 ff. 18 ff. 48 ff. 54 f. Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bish. Sittenlehre. Berl. 1813. S. 465—470. Gaupp, das allgem. Recht im Verhältniß zur Sittenlehre betrachtet. Stuttg. 1829. — 3) In einem eigenthümlichen, nicht selten widerstreitenden Verhältniß stehen Moral und Politik. Die Bestimmung dieses Verhältnisses hat eine zahlreiche Literatur von Monographien hervorgerufen: K. v. Dalberg, vom Verhältniß zwischen Moral und Staatskunst. Erfurt 1786. Paley, Grundsätze der Moral und Politik. Aus dem Engl. mit Anmerkungen und Zusätzen von Ch. Garve. Leipz. 1787. 2 Bde. Garve, Abhandlung über die Verbindung der Moral und Politik. Breslau 1788. v. Berg, über das Verhältniß der Moral zur Politik. Heilbronn 1790. Ferguson, ausführliche Darstellung der Gründe der Moral und Politik. Aus dem Engl. von Schreiter. Der neue Leviathan. Tübingen 1805. Antileviathan, oder über das Verhältniß der Moral zum äußern Recht und zur Politik. Göttingen 1807. Schmelzing, über das Verhältniß des sog. Naturrechts zum positiven Rechte, zur Moral und Politik. Bamberg 1813. Jouy, la Morale appliquée à la Politique. Paris 1822. 2 Voll. Droz, die Anwendung

der Moral auf die Politik. Aus dem Französischen von A. v. Blumröder. Ilmen. 1827. Meysenburg, de christianae religionis vi et effectu in jus civile. Göttingae 1828. [Fuchs.]

Moralphilosophie. Wir verstehen unter Moralphilosophie den Inbegriff und die wissenschaftliche Darstellung der aus der menschlichen Vernunft geschöpften und durch selbstständiges Denken gewonnenen Bestimmungen und Gesetze für das sittliche Leben und Handeln des Menschen. Ihr Unterschied von der Moraltheologie und der Ueberblick über ihre geschichtliche Entwicklung bilden den Gegenstand des vorliegenden Artikels. I. **Verhältniß der philosophischen Ethik zur theologischen, christlichen Moral.** Dieses Verhältniß wird von verschiedenen Standpuncten aus verschieden bestimmt. Die verschiedenen Auffassungsweisen dieses Verhältnisses lassen sich auf drei Hauptgesichtspuncte reduciren. A. Gesichtspunct der Differenz. 1) Die philosophische und die theologische Ethik sind im Subject verschieden; das Subject der Moralphilosophie ist der Mensch, das der Moraltheologie der Christ, oder bestimmter: das Subject der ersteren ist der noch im natürlichen Zustande des Verfalls befindliche Mensch, das der letztern der in den Kreis der Erlösung eingetretene, wiedergeborene Mensch (homo renatus). So Calixt in seiner Epitome theologiae moralis (Helmstädt 1634), P. I. p. 1., Buddeus in seinen Institutt. theol. moralis (Lips. 1711), Praef. und Schleiermacher in seiner christlichen Sitte (herausg. von Jonas. Berlin 1843), wo es S. 2 heißt: „Was die christliche Sittenlehre gebietet, verbindet nur die Christen; die philosophische macht einen allgemeinen Anspruch, denn sie will Jeden binden, der sich zur Einsicht der philosophischen Principien, aus denen sie abgeleitet ist, erheben kann.“ Vgl. Beilage A. Einleitung. § 23. (S. 8). — 2) Die theologische Ethik hat ein von der philosophischen verschiedenes Object und Princip; jene ist religiöse Sittenlehre und hat ihr materiales Princip im Gottesbewußtsein, im Bewußtsein von dem Verhältniß des Menschen zu Gott; diese umfaßt das practische Verhältniß des Menschen zu sich und wurzelt im sittlichen Selbstbewußtsein. So faßt die kantische Schule das fragliche Verhältniß. (Schulz), Erweis des himmelweiten Unterschiedes der Moral von der Religion. Halle 1788. Wegscheider, über die von der neuesten Philosophie geforderte Trennung der Moral von der Religion. Hamburg 1804. — 3) Das Formalprincip beider ist verschieden, indem die philosophische Moral aus der reinen Vernunft, die theologische aus historisch-empirischen Quellen, der Lehre Jesu und seiner Apostel, herfließt. In dieser Hinsicht bemerkt C. Fr. Stäudlin in seinem Grundriß der Tugend- und Religionslehre (Gött. 1798), Thl. I. S. 71: „Ohne Voraussetzung einer reinen Moralphilosophie kann gar nicht einmal beurtheilt werden, ob das neue Testament wirklich Moral und eine wahre, brauchbare Moral enthalte“ (vgl. Mutschelle, Moraltheologie Thl. I. S. 7 f.). S. 96 f.: „Wenn man die Tugendlehre Jesu und der Apostel mit einem vollendeten Moralsysteme der Vernunft vergleicht, so erscheint sie freilich als unvollkommen. Sie bedient sich aller verschiedenen Moralprincipe, sie richtet sich in ihren Vorschriften nach den eingeschränkten Begriffen und der Rohigkeit der Menschen, welchen sie zuerst vorgetragen wurde“. — 4) Die Form, die Erkenntnißart ist bei beiden verschieden; von den zwei Formen des Erkennens, Anschauung und Gefühl, eignet der philosophischen Sittenlehre die sich selbst analysirende Anschauung, während die theologische auf den Aussprüchen des (religiösen) Gefühls beruht. „Das religiöse Gefühl, wie es im Christenthume modificirt ist, ist die Basis der christlichen Sittenlehre“, sagt Schleiermacher a. a. O. Beilage A. Einleitung. § 22. Vgl. 5—7. 11. und Allgem. Einleitung S. 28 f. — B. Gesichtspunct der Identität. Von diesem aus tritt uns die Behauptung entgegen, daß die Offenbarungsmoral nicht mehr enthalte als die Vernunftmoral, daß sie diese sei, und nicht mehr und nicht weniger. Diese den Inhalt der christlichen Sittenlehre mit dem der philosophischen schlechthin identifi-

cirende Behauptung wird uns von allen Schattirungen und Fractionen des Rationalismus, unter verschiedenen Wendungen und Formen, wiederholt. So erklärt schon „der große Apostel des Deismus", Tindal, in seiner Schrift: Christianity as old as the creation or the gospel as a republication of the religion of nature (Lond. 1731), daß das Verdienst Christi nur darin bestehe, die Vernunftmoral, die eins sei mit dem Inhalt der natürlichen Religion, den Menschen wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben. Aehnlich Morgan, the moral philosopher. Lond. 1737. Kant äußert sich in seiner Kritik der Urtheilskraft S. 462 folgendermaßen: „Die wundersame Religion des Christenthums hat in der größten Einfalt ihres Vortrags die Philosophie mit weit bestimmtern und reinern Begriffen der Sittlichkeit bereichert, als diese bis dahin hatte liefern können, die aber, wenn sie einmal da sind, von der Vernunft frei gebilligt und als solche angenommen werden, auf die sie wohl von selbst hätte kommen und sie einführen können und sollen." Joh. Wilh. Schmid sucht in seiner Schrift: Ueber den Geist der Sittenlehre Jesu und seiner Apostel (Jena 1790) zu beweisen, daß der Geist dieser Sittenlehre kein anderer sei, als die reine Vernunftmoral, daß ihr durchaus das reine Vernunftprincip (der kategorische Imperativ des Königsberger Weisen) zum Grunde liege und daß ihr sonstiger (dogmatischer) Inhalt nur äußere Hülle und zufällige Einkleidung sei. De Wette sagt in seiner christlichen Sittenlehre (Berlin 1819) Th. I. S. 10: „Jene Befriedigung, die uns die Wahrheit der christlichen Sittenlehre gewährt, worin kann sie anders ihren Grund haben, als darin, daß die Vernunft ihre eigene Wahrheit darin wiederfindet? Die Offenbarung ist nichts als die geschichtlich abgespiegelte und in die Erscheinung getretene Vernunft." Damit übereinstimmend bemerkt J. Fr. Bruch in seinem Lehrbuche der christlichen Sittenlehre Abth. I. S. 19: „Je mehr man die Sittenlehre des Christenthums ergründet, und je reiner man den in ihr wehenden Geist auffaßt, desto mehr muß man sich überzeugen, daß sie nichts anders ist als der treueste Reflex der Gesetzgebung, welche in das Wesen des menschlichen Geistes verwoben ist, und in demselben in lebendiger Kraft sich äußernd, den Menschen dem Ziele seiner Bestimmung entgegen führen soll." Schleiermacher begründet seine Behauptung, daß die philosophische und die christliche Sittenlehre dem Inhalt nach vollkommen gleich seien (a. a. O. S. 28) dadurch, daß er sagt: „Wenn die Offenbarung mehr enthält: so ist entweder die Nothwendigkeit der Offenbarung durch die Vernunft nachgewiesen, und dann enthält doch diese alles implicite; oder nicht, und dann ist die Offenbarung unbegründet. Wenn die Vernunft mehr enthält, ist das Offenbarungsprincip unzulänglich" (a. a. O. Beilage A. Einleitung § 4). Und Marheineke spricht seine in den Schmelztigel Hegel'scher Dialectik getauchte Ansicht mit den Worten aus: „Im Christenthume ist ganz dasselbige gesagt: ob ich sage: Vernunft und Freiheit gebieten es. Es ist darin nichts enthalten, was nicht die völlig durchgebildete Vernunft sich selber sagen, was nicht der wahrhaft freie Geist als nothwendig anerkennen müßte" (Marheineke, System der theologischen Moral. Herausgeg. v. Steph. Matthies und W. Vatke. Berlin 1847. S. 10 f.). C. Gesichtspunct der lebendig vermittelten Einheit. Von diesem aus müssen wir den eben erwähnten Anhängern des Identitätssystems zurufen: So lange Euch das Christenthum nichts anders zu sagen hat, als was Ihr eigentlich selber schon wißt, was Euch Eure Vernunft schon sagt, hat es Euch überhaupt nichts zu sagen. — Nicht als wäre es dem menschlichen Geist verwehrt, das in der sittlichen Natur des Menschen Gegebene und Angelegte sich zum Bewußtsein zu bringen, er soll dieß vielmehr; und je aufrichtiger und ernster er dieß thut, desto sicherer wird er sich von der Nothwendigkeit überzeugen, daß über den subjectiven Naturgrund, über das natürliche Selbstbewußtsein fortgeschritten werden müsse und daß die volle menschliche Bestimmung sich nur in einem höhern Lichte aufschließe und an der Hand einer höhern Freiheit erreichbar zeige. So ist den Bestrebungen

der philosophischen Ethik Selbstständigkeit und Freiheit der Bewegung in ihrem eigenthümlichen Element gegeben, aber auch die Bürgschaft, daß ihre Bewegung keine ziel- und zwecklose, sich fruchtlos in sich selbst auflösende ist, wenn sie der Herrschaft eines höhern Princips, des christlichen, sich nicht entzieht. Auf dem Boden christlicher Wissenschaft hat die Vernunft stets als Quelle sittlicher Erkenntniß gegolten, wenn auch nicht als die alleinige und höchste; man war stets bemüht, die wahrhaften Ergebnisse der philosophischen Ethik für die theologische anzueignen, in der Ueberzeugung von dem universellen Geist des Christenthums, dem kein Samenkorn des Wahren und ächt Menschlichen verloren geht, der vielmehr ein jegliches in seinem göttlichen Grunde bewahrt und auf seinem höhern, absoluten Standpunct zur verjüngten Blüthe entwickelt. Nur hat man sich stets sorgfältig zu hüten vor jener gewaltsamen und künstlichen Verquickung des Rationalen und Positiven, die weder dem Einen noch dem Andern zum Heile gereicht und um nichts besser ist, als offene, ehrliche Entzweiung. **II. Kurze Uebersicht der moralphilosophischen Hauptsysteme und der verschiedenen philosophischen Moralprincipien.** A. Literatur: 1) Geschichte der Moralphilosophie. Meiners, allgemeine Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft. Göttingen 1800. 1801. 2 Thle. C. Friedr. Ständlin, Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822. G. Sm. Franke, Beantwortung der Preisfrage: „welche hauptsächlichen Stufen hat die practische Philosophie von der Zeit an, da man angefangen hat, sie systematisch zu behandeln, durchlaufen müssen, ehe sie die Gestalt bekommen hat, die sie heutiger Zeit besitzt.“ Eine gekrönte Preisschrift. Alt. 1801. Conz, Abhandlungen für die Geschichte und das Eigenthümliche der spätern Stoischen Philosophie, nebst einem Versuche über christliche, Kantische und Stoische Moral. Tübing. 1794. Hermann Fichte: „Der bisherige Zustand der practischen Philosophie in seinen Umrissen“ in desselben Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. Bd. XI. 2. Heft. Rosenkranz: Aphorismen zur Geschichte der modernen Ethik, in Noack's Jahrbüchern Jhrg. 1847. S. 1000. 2) Abhandlungen über das Moralprincip. Mendelssohn, über die moralischen Principien. Berl. Monatschrift. Merz. 1786. Kiesewetter, über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Halle 1788. N. A. Berl. 1790. Garve, Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre. Breslau 1798. Dessen Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre. Eb. 1798. Reinhold, Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität. Lübeck. 1. Bd. 1798. Henrici, kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Leipz. I. 1799. Meister, über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in Einzellehren derselben. Eine gekrönte Preisschrift. Züllichau 1812. Nic. Möller, das absolute Princip der Ethik. Leipz. 1819. Rudelbach, disquisitio historico-philosophica de Ethices principiis hucusque vulgo traditis. Hauniae 1822. Henning, Principien der Ethik in historischer Entwicklung. Berlin 1824. Achterfeld, de erroribus in constituendo summo doctrinae moralis principio natis, ex discrimine inter principium doctrinae moralis et criterium honestatis non animadverso. Bonnae 1827. Daub, Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik. Berlin 1839. — B. Die moralphilosophischen Hauptsysteme und die verschiedenen philosophischen Moralprincipien in gedrängter Uebersicht. Man hat in der neuesten Zeit die Geschichte der philosophischen Ethik über ihren herkömmlichen Ausgangspunct hinaus erweitert und ihre ersten Anfänge und Entwicklungen in's orientalische Bewußtsein verlegt. Nun ist allerdings wahr, daß das moralische Bewußtsein, die Unterscheidung von Gut und Bös, so alt ist als das Essen des Stammvaters vom Baume der Erkenntniß; und auch das ist Thatsache, daß die sittlichen Lebensansichten der orientalischen Hauptvölker stark genug differiren, um von verschiedenen Moralprincipien, einem chinesischen, indischen, per-

ſiſchen, ägyptiſchen reden zu können. Allein abgeſehen von dem unzertrennlichen Zuſammenhang, worin dieſe Moralprincipien mit den nationalen Religionsſyſtemen ſtehen, ein Zuſammenhang, der ſie dem Gebiete der theologiſchen, religiöſen Moralprincipien zuweist, ſo hat doch ein eigentlich philoſophiſches, ſpeculatives Denken und Forſchen erſt mit dem griechiſchen Geiſte begonnen, in deſſen Bildungskreis deßhalb die Wiege der wiſſenſchaftlichen Ethik zu ſuchen iſt. 1) Pythagoras. Auf dieſe ehrwürdige Geſtalt führt Ariſtoteles (Metaphys. XII. 4) die erſten Anfänge der wiſſenſchaftlichen Ethik zurück. Sein Moralſyſtem dürfte bei dem ſchwankenden, unzuverläßigen Zuſtande der hiſtoriſchen Quellen ſchwer zu ermitteln ſein; ſein Moralprincip iſt in folgendem Ausſpruch, den uns Diogenes der Laertier (Lib. III. segm. 33) aufbewahrt hat, enthalten: *Τὴν τε ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι, καὶ τὴν ὑγίειαν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἅπαν, καὶ τὸν θεόν· διὸ καὶ καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα.* 2) Die Sophiſten. Mit dem vielgeſtaltigen Treiben der Sophiſtik war eine Thätigkeit verbunden, die auf nichts Geringeres abzielte, als auf eine Untergrabung aller ſittlichen Fundamente im öffentlichen und Privatleben. Die Sophiſten Kallikles und Thraſſymachus erklärten das Recht des Stärkern als Geſetz der Natur und die rückſichtloſe Befriedigung der Luſt als des Stärkern natürliches Recht. Den Urſprung beſchränkender Geſetze führten ſie auf die Liſt der Schwächern zurück, die ſie zu ihrem Schutze erfunden hätten. Daher behauptete der Erſtere: *Τὸ δικαίον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νομῷ* (Plato im Gorgias p. 79. sq. Bip.). Die Sophiſten identificirten die bürgerlichen und die Sittengeſetze, indem ſie zugleich der ſtaatlichen Ordnung alle objective Bedeutung abſprachen. Die Begriffe von Gut und Bös, von Recht und Unrecht ſind durch bürgerliche Geſetzgebung entſtanden, das ſittliche Gefühl iſt nur die Wirkung ſtaatskluger Erziehung und der Glaube an die Götter eine menſchliche Erfindung aus politiſchen Rückſichten. Die freie Thatkraft zur Befriedigung jeglicher Begierde zu benützen, iſt Lebensweisheit und Glückſeligkeit. Würde die Bedürfnißloſigkeit glücklich machen, ſo wären die Steine und die Todten am glücklichſten. Das Gute und Angenehme iſt einerlei. 3) Socrates. Dieſem Unweſen der Sophiſtik trat Socrates entgegen und ſuchte die höchſten Güter der Menſchheit, die religiös-ſittlichen Ideen, die über alles zufällige Meinen und Belieben des Einzelnen erhabene Allgemeinheit und Gültigkeit der Begriffe von Recht und Pflicht mit derſelben Waffe und Reflexion zu retten, womit ſophiſtiſcher Uebermuth ſie zu zerſtören trachtete. Mehr noch wirkte ſeine große, edle Perſönlichkeit, der lebendige, anſchauliche und vorbildliche Ausdruck deſſen, was er aus der Fülle ſeines Herzens lehrte. Die Grundzüge ſeines Charakters ſpricht ſein Schüler Xenophon in Folgendem aus: „Er war ſo fromm, daß er nichts ohne den Rath der Götter that, ſo gerecht, daß er Niemand auch nur im Geringſten verletzte, ſo Herr ſeiner ſelbſt, daß er nie das Angenehme ſtatt des Guten wählte, ſo verſtändig, daß er in der Entſcheidung über das Beſſere und Schlechtere nie fehlging. Und ſo iſt er mir denn als der beſte und glückſeligſte Mann erſchienen, den es geben konnte“ (Xenoph. Memorab. I. 1, 11. IV. 8, 11). Dem Zuge ſeines ſittlichen Genius folgend, rückte Socrates das Ethiſche in den Mittelpunct der philoſophiſchen Betrachtung. Das Wiſſen hatte ihm nur inſofern Werth und Bedeutung, als es einen beſtimmenden Einfluß auf das practiſche Leben ausübt. An die Spitze alles Wiſſens und Strebens ſtellte er das *γνῶθι σεαυτόν* und drang vor allen Dingen auf klare Erkenntniß des Guten, in der Ueberzeugung, daß nichts gut ſei, was ohne Einſicht geſchieht, und daß aus der Erkenntniß des Guten die gute Handlung mit logiſcher Conſequenz folge. So ſehr war Socrates von der Macht des Guten durchdrungen, daß er glaubte, man dürfe das Gute nur kennen, um es zu lieben; er konnte es ſich nicht vorſtellen, daß Jemand das Gute wiſſen könne, ohne es auch ſofort zu üben und zu vollbringen. Daher ſtellte er den Grundſatz auf, daß Niemand freiwillig (*ἑκών*) böſe ſei. Im Gegenſatze zu der Behauptung der Sophiſten, daß das, was man Rechtthun oder Tugend nenne, eben ſo thörich als ſchädlich ſei, lehrte

er, das Gute sei, sowie das Vernünftige, so auch das Nützliche für den, der es thue (Xenoph. a. a. O. III. 8, 2—8. IV. 6, 8. 9). Der Begriff des Nützlichen (ὠφέλιμον, χρήσιμον, λυσιτελές) gründet er aber so wenig auf die Befriedigung sinnlicher Triebe oder auf den Besitz von Glücksgütern, daß er ihn vielmehr darin findet, was der Mensch im Einklang mit seiner vernünftigen Natur, mit seiner wahren Lebensbestimmung wirkt und schafft und durch rechten Gebrauch zu einem wahren Gut für sich heranbildet. Er kennt nichts wahrhaft Nützliches, keine ächte Glückseligkeit ohne Thätigkeit und begreift darunter nicht gerade eine auf angenehme Empfindungen und Genüsse gerichtete, sondern eine geordnete Thätigkeit im Guten, die, mit Beharrlichkeit verbunden, allein zum Ziele führe (Xenoph. l. c. II. 1, 20). Den bürgerlichen Gesetzen und Ordnungen vindicirt er einen göttlichen Ursprung und leitet sie aus den unverläugbaren, allgemein gültigen Gesetzen ab, die eine höhere Hand den Menschen in's Herz geschrieben hat, und die Niemand ungestraft verletzt (Xenoph. IV. 4, 19—25). Wenn er aber die ganze Kraft und Geistigkeit des Menschen in der Sittlichkeit, in der tugendhaften Lebensführung zusammenfaßt, so hat er nichts gemein mit der Engherzigkeit und Beschränktheit derer, die in einer ganz abstract gefaßten Tugendidee alle natürlichen, humanistischen Interessen und Güter auf- und untergehen lassen. Socrates' umfassender Geist stellt vielmehr eine reiche Güterscala auf und rechnet dahin das Familien- und Gemeinleben, Verwandtschaft und Freundschaft, Reichthum und Ehre, Kunst und Wissenschaft, geistige und leibliche Gesundheit und Tüchtigkeit, indem er sehr genau unterscheidet zwischen Gütern höherer und niederer Art, zwischen zweifelhaften oder schwankenden und unzweifelhaften und gewissen, relativen und absoluten Gütern. Als Grundbedingung des wahrhaften Gütercharakters macht er den rechten Gebrauch geltend. Zum Besitze der wahren Güter, zu ihrem Gipfel und Inbegriff, nämlich zur Glückseligkeit führen nur die Tugenden, unter denen die Gottesverehrung und Frömmigkeit (εὐσέβεια) den ersten Platz behauptet und aller übrigen Grundlage ist. Das Bewußtsein von einem allwaltenden und allgütigen, allgegenwärtigen und allwissenden Gott, dessen Liebling der Mensch ist, für den er Sorge trägt, dem er Einsicht und Kraft des Guten schenkt und dessen verborgensten Handlungen er kennt und richtet, — dieses erhebende, tröstende und aufmunternde Bewußtsein war für Socrates der sicherste und stärkste Halt der Tugend, und der innige Zusammenhang, in den er die Sittlichkeit mit der Religiosität setzt, bildet die Perle in der hellstrahlenden Krone seiner Sittenlehre. Vgl. Dissen, de philosophia morali in Xenophontis de Socrate commentariis tradita. Götting. 1812 mit Stäudlin a. a. O. S. 84—108 und durch Abhandlungen von Schleiermacher, Brandis und van Limburg-Brouwer, über die socratische Lehre. 4) Die unvollkommenen Soratiker. Die Lehre des Socrates war der Same, aus welchem sich ein neuer Baum der Philosophie entfaltete, aber verschieden gestaltet, je nachdem der Boden beschaffen war, der den anregenden Samen in sich aufnahm. In der reichsten, herrlichsten Fülle entwickelten sich die Keime der socratischen Ethik in der reinen, großen Seele eines Plato, während sie bei andern Freunden des Socrates, nach der Individualität ihres Charakters, entweder verkümmert oder nur theilweise aufgingen. Die entgegengesetzten Endpuncte der Abweichung von dem Geiste des Socrates vertreten Aristipp, der Begründer des cyrenaischen Lustsystems (s. den Art. Epicuräismus) und Antisthenes, der Schöpfer einer abstract-negativen Tugendlehre, der Entbehrung und Bedürfnißlosigkeit das Höchste ist. Der aus diesem Princip sich ableitende Cynismus, als dessen Haupttypus Diogenes von Sinope gilt, tritt in einen schroffen Gegensatz zu den positiven Lebensgütern, dem bürgerlichen Gemeinwesen, der herrschenden Sitte, der höhern Geistesbildung auf den Gebieten der Kunst und Wissenschaft. 5) Plato, die academische Schule und der Neuplatonismus. Plato suchte das von seinem großen Meister begonnene Gebäude der Ethik zu vollenden, indem er theils das sittliche Begriffssystem schärfer und bestimmter durchbildete, theils den

Kreis der ethiſchen Unterſuchungen durch Hinzunahme der Methaphyſik und Politik erweiterte. Durch ſeine metaphyſiſchen Speculationen wollte er ſich den Weg zu den letzten und höchſten Gründen des Sittlichen bahnen, durch die Bearbeitung der Politik aber ſuchte er die practiſche Tendenz, die Socrates auf die kleine Welt ſeiner Umgebung beſchränkte, auf die Welt im Großen auszudehnen. Die Idee des Guten, die ihm den Mittel- und Brennpunct der ethiſchen Unterſuchung bildet, iſt eine göttliche Idee, die ſich im Geiſte des Menſchen abſpiegelt; ſie iſt die Sonne im Reiche der Ideen, die, das Sein an Würde und Macht noch überragend, dem Seienden das Sein und dem Erkannten das Erkanntwerden verleiht (Rep. VI. 505. sqq.). Dieſe Idee ἡ ἰδέα τοῦ καλοῦ καγαθοῦ), die über dem Geſichtskreis der menſchlichen Vernunft liegt, iſt nichtsdeſtoweniger in ihren realen Offenbarungen erkennbar. Der Erſcheinungswelt gehört das Gute im Werden an und die einzelnen Momente dieſes Werdens ſind Wahrheit, Wiſſenſchaft, Schönheit, Tugend, die verſchiedenen Erſcheinungsweiſen des höchſten Gutes. Durch das Streben nach dieſen wird der Menſch Gott ähnlich. Die ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν iſt das τέλος τῶν ἀγαθῶν für den Menſchen (Theaet. Rep. X. VI. Men.). Bei der Beſtimmung des Güterbegriffes berührt Plato den Gegenſatz, der zwiſchen dem Hedonismus des Ariſtipp und dem Cynismus des Antiſthenes ſtattfindet. Beiden Extremen gleich fremd, ſpricht er der Luſt den Charakter des wahren Gutes ab, ohne ſie deßhalb gänzlich aus der Liſte menſchlicher Lebensgüter zu ſtreichen. Der Charakter des wahren Gutes iſt das Genügende, Wandelloſe und Vollendete (τελεόν), ein Charakter, der nur das Gute behauptet, während die Luſt (ἡδονή) von der wechſelnden, veränderlichen Begierde abhängig iſt und im Falle unreiner Gegenſtände Unluſt im Gefolge hat. Was die reine Luſt (ἡδονὴ καθαρά) betrifft, ſo zählt ſie mit zu den Gütern des menſchlichen Lebens, ja der Beſitz der Wahrheit und der Tugend kann nicht ohne Luſt ſein, er gewährt die Luſt der Vernunft, die wahre und dauernde Luſt. Wie Socrates, lehrt Plato, daß, wer das Gute nur recht kenne, es auch wähle und thue, daß folglich Niemand freiwillig böſe ſei, das Böſe, die Sünde alſo den Charakter eines Leidens an ſich trage (vgl. Xenoph. Memorab. III. 9, 4. 5. IV. 6, 7. 5, 7 mit Platons Protagoras 345. 358, Gorgias 468, Timäus 86. De legib. V. 731). Ebenſo hält er an der Lehrbarkeit und Einheit der Tugend feſt (Protagoras 329—333, 349). Die ihrem Principe nach Eine Tugend geht ihm in der Erſcheinung in eine Vielheit einzelner Tugenden auseinander. Der Eintheilung der Tugenden legt er ſeine pſychologiſche Trichotomie zum Grunde, der zufolge die Seele ſich in das λογικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν gliedert. Die Tugend der Vernunft iſt die Weisheit, (σοφία, φρόνησις), die des Muths die Tapferkeit (ἀνδρία) und die der ſinnlichen Begehrung die Mäßigkeit (σωφροσύνη). Wie die Weisheit die leitende und maßgebende Tugend iſt, ſo iſt die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) die ordnende und einheitlich vermittelnde Tugend. Ohne den Einfluß der Weisheit würde die Tapferkeit zum thieriſchen Trieb, die Mäßigkeit zum Stumpfſinn herabſinken; ohne die Gerechtigkeit fehlte es an einem dieſe drei Tugenden verknüpfenden Bande; ſie iſt in derſelben Nothwendigkeit gegründet, die hinſichtlich der einzelnen Seelenkräfte eine gleichmäßige, entſprechende und harmoniſche Ausbildung heiſcht. Dieſelbe bildet aber auch die Grundlage des Staatslebens und führt den Einzelnen in denjenigen Kreis ein, der eine ſittliche Durchbildung erſt möglich macht. Im Staate, im Geſammtleben, dem das Leben des Einzelnen angehört, verwirklicht ſich die Sittlichkeit und Harmonie des menſchlichen Lebens. Tennemann, Syſtem der platoniſchen Philoſophie. Leipz. 1792—95. 4 Bde. Aſt, Platons Leben und Schriften. Lpz. 1816. Socher, über Platons Schriften. München 1820. K. Fr. Hermann, Geſchichte und Syſtem der platoniſchen Philoſophie. Heidelberg 1839. Grotefend, comment. in qua doctrina Platonis cum christiana comparatur. Gotting. 1820. — Während einerſeits die Academie ſich mehr und mehr in das Anthropologiſche vertiefte, ſchloß ſich der Neuplatonismus an das Theologiſche an und

bildete ſo zu ſagen die Metaphyſik des Sittlichen aus. Die ältere Academie baute die Moral auf das Syſtem der menſchlichen Kräfte und Neigungen und bereitete ſich vermittelſt der geſelligen und ſympathetiſchen Gefühle und Triebe den Uebergang in's ſocial-politiſche Gebiet, wo ſie den Grundſatz geltend machte: befördere das allgemeine Beſte, worin dein Wohl eingeſchloſſen iſt. Die neuere Academie brachte es bei ihrer ſceptiſchen, unentſchieden ſchwankenden Richtung zu keinem poſitiven Reſulat (Wahrſcheinlichkeitslehre, Eclecticismus, ſ. d. A.). Die Ethik der Neuplatoniker ſteht im innigſten Zuſammenhange mit ihrer emanatiſtiſchen Myſtik, als deren letzter Zielpunct die Rückkehr der von Gott ausgefloſſenen und abgefallenen Geiſter in ihren Urſprung und zu ihrer Beſtimmung, die keine andere iſt, als die unmittelbare Vereinigung mit Gott, dem Ur-Einen, geltend gemacht wird. Der Abfall der Geiſter iſt ein unfreiwilliger, mit dem Ausſtrömen der primitiven Einheit in die Vielheit der Dinge unausbleiblich erfolgender; dieſer Abfall iſt aber nichts Anderes als ein Herabſteigen in die Körperwelt, den Sitz und Grund alles Böſen. Hier nun gilt es, die Feſſeln des Körperlichen und Sinnlichen durch Asceſe abzuſtreifen, ſich dadurch den Weg in die urſprüngliche Heimath der Ideenwelt zu bahnen und von da aus in ekſtatiſchem Aufſchwung ſich zur Anſchauung der göttlichen Ureinheit aufzuringen, in deren überſchwenglichen Tiefen ſich die entzückte Seele verſenkt und in myſtiſcher Selbſtvernichtung untergeht. Gut iſt nur das Seiende; der Mangel, die Abweſenheit des Seins (*στέρησις τοῦ ὄντος* bei Plotin Ennead. III. lib. II. c. 5) iſt das Böſe. Das höchſte Gut iſt das Einsſein. Die Tugenden gliedern ſich als Stufen der Rückkehr zur Einheit in verſchiedene Arten und Claſſen: phyſiſche, ethiſche, politiſche, reinigende Tugenden des gereinigten Gemüths, contemplative und theurgiſche Tugenden. Vgl. Stäudlin a. a. O. 444 — 462. 6) Ariſtoteles und die peripatetiſche Schule. Das Princip der ariſtoteliſchen Ethik (Ethica ad Nicomachum; Magna Moralia; Politica ſind deren Hauptquellen) iſt, wie aus der Darſtellung des Artikels „Eudämonismus“ hervorgeht, die Eudämonie. Die Glückſeligkeit iſt der Name für das höchſte Gut. Dieſes aber iſt nichts Anderes, als der abſolut höchſte Zweck (*τέλος*), dasjenige nämlich, das wir nicht um eines Andern willen, nicht als Mittel zu einem höheren Zweck, ſondern um ſeinetwillen begehren, ein Gutes ſchlechthin oder ein Beſtes. Die menſchliche Glückſeligkeit kann nur in dem eigenthümlichen Weſen des Menſchen, mithin nicht, wie beim Thier, in ſinnlicher Empfindung, ſondern nur in der geiſtigen Thätigkeit ruhen. Die Glückſeligkeit des Menſchen iſt in der Vollkommenheit ſeines intelligenten Daſeins und Thuns begründet. Das Wohlhandeln (*εὐπράττειν*) zeigt ſich als naturgemäße Bethätigung, als ungehemmte Energie und gewährt als ſolche die höchſte Befriedigung, begründet das Wohlbefinden (*εὐζῆν*). Aus dieſer ariſtoteliſchen Beſtimmung erhellt der natürliche Zuſammenhang zwiſchen Thätigkeit und Luſt, die in der Verbindung mit einem vollkommenen Leben den Begriff der Eudämonie vollenden (*ἐνέργεια ψυχῆς ἐν βίῳ τελείῳ* Ethic. Nic. I. 7. X. 7. 8). — Was den Tugendbegriff anlangt, ſo weicht Ariſtoteles in mehr als einer Hinſicht von Socrates und Plato ab und geht zu einem beſtimmten Canon in der Feſtſtellung deſſelben fort. Bei der Beſtimmung des Guten greift er nicht in das transcendentale, intelligible Gebiet, nicht in die großen, kosmiſchen Verhältniſſe hinüber; er bleibt bei der gegebenen Naturanlage des Menſchen ſtehen und faßt das Gute als das von der Natur ſelbſt angeſtrebte Ziel auf. Nicht die Idee des Guten, ſondern die Praxis des Guten, nicht das Gute an ſich, ſondern das Gute für uns, das im Leben ausführbare Gute iſt ihm Gegenſtand der Sittenlehre. Das Sittliche begreift er, ſtatt, wie Jene, als etwas rein Intellectuelles, vielmehr nur als die Verſittlichung und Vergeiſtigung des Natürlichen. Seine Auffaſſung der Tugend als normaler Ausbildung des natürlichen Triebes beſtimmt ihn bei ſeinen moraliſchen Entwicklungen von der Naturbeſtimmtheit der Seele auszugehen. Der Menſch iſt eine ſittliche Natur, es wohnt in ihm ein Trieb zum Guten, er beſitzt eine ſittliche Anlage, die aber der

Ausbildung bedürftig iſt, um die ſittliche Tugend aus ſich hervorgehen zu laſſen. Dieſe iſt ſomit das Product der Uebung, des oft wiederholten ſittlichen Handelns. Durch bloßes Wiſſen, auf dem Weg der Dialectik, wie Socrates meint, gelangt man nicht zur Tugend; nur durch Uebung, durch ſittliches Handeln bildet ſich dieſe als Fertigkeit im Guten, als innere Geſinnung des Guten. Das ſittliche Handeln beſtimmt ſich als richtiges Verhalten (ἕξις) nach den Vorſchriften der Vernunft und beruht auf der Freiwilligkeit. Durch Gewohnheit wird die tugendhafte Fertigkeit zur zweiten Natur, zur moraliſchen Nothwendigkeit. Nehmen wir noch die weitere Beſtimmung hinzu, daß die Tugend das Beobachten der richtigen Mitte im Handeln ſei, ſo ergibt ſich die vollſtändige Definition der Tugend als der vorſätzlichen Fertigkeit, die für uns ſeiende Mitte, welche die Vernunft beſtimmt, zu finden (ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε Eth. Nic. II. 6). Der Begriff der μεσότης wird aber näher alſo beſtimmt. Sie, der Grund der Vollkommenheit einer Handlung, iſt das rechte Maß, die Mitte zwiſchen dem Zuviel und Zuwenig (μεσότης δὲ, δύο κακιῶν, τῆς μὲν κατ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν. ib.). Mit der richtigen Mitte iſt aber nicht die arithmetiſche Mitte, die Mitte an ſich gemeint, ſondern die Mitte für uns, die nach den Verhältniſſen der Zeit, des Orts, der Perſon und andern Umſtänden eine verſchiedene iſt und daher nur von der richtigen practiſchen Einſicht beſtimmt werden kann. Sie läßt ſich nicht ein für allemal durch irgend eine Formel beſtimmen, ſie iſt das, was der Verſtändige dafür anſieht. Ebenſowenig läßt ſich das Gebiet der beſondern Tugenden durch eine beſtimmte Zahl, wie Plato mit ſeinen Cardinaltugenden gethan, begrenzen. Es gibt ſo viele beſondere Tugenden, als es Lebensbeziehungen oder eigenthümliche Lagen, in denen die richtige Handlungsweiſe ſchwer zu beſtimmen iſt, gibt. Da es indeß im menſchlichen Leben gewiſſe ſich gleich bleibende und ſtehende Grundverhältniſſe gibt, ſo kann mit Rückſicht hierauf von Haupttugenden die Rede ſein. Das Tugendſyſtem, das Ariſtoteles mit Zugrundlegung ſeines Princips von der ſittlichen Mitte aufbaut, iſt begreiflicherweiſe ungleich reicher, als das platoniſche. Die Ausbildung des ſittlichen Lebens findet er, wie Plato, im politiſchen Gemeinleben. Der Menſch iſt ihm φύσει πολιτικόν (Eth. Nic. I. 7).

7) Der Stoicismus. Zenon, der Stifter der ſtoiſchen Schule, machte die Uebereinſtimmung mit der Natur (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) als Moralprincip geltend. So berichtet Diogenes der Laertier (L. VII. segm. 87). Nach Sobäus (Eclog. Eth. P. II. p. 134) iſt das τῇ φύσει ein Zuſatz des Kleanth; die urſprüngliche Formel lautete: τὸ ὁμολογουμένως ζῆν, und hatte den Sinn; καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν (Stobaei Eclog. phys. P. I. p. 132). Jener Zuſatz begründet jedoch keine weſentliche Differenz, da nach ſtoiſcher Anſchauung die Vernunft zugleich die innerſte Natur des Menſchen iſt. Rigoriſtiſche Strenge iſt ein Grundzug der ſtoiſchen Ethik, die indeß bei einzelnen Stoikern ſich mehr oder minder mildert. Darin ſtimmen aber alle überein, daß die Luſt keinen ſittlichen Werth habe und kein Zweck der Natur ſei, wenn auch Einige zugeben, ſie könne als etwas Naturgemäßes betrachtet werden, mithin gewiſſermaßen als ein Gut. Das wahrhafte und höchſte Gut iſt aber die Tugend, die naturgemäße Thätigkeit; ſie reicht allein hin zur Glückſeligkeit. Die äußern Güter ſind etwas ſittlich Gleichgültiges; ſie können nicht Gegenſtand des Strebens des Weiſen ſein; ſie haben in ſeinen Augen keinen Werth, wenn er auch ihren Beſitz dem Nichtbeſitz vorzieht, ſofern das „Vorgezogene“ dem naturgemäßen Leben dienlich und zuträglich erſcheint. Der Tugendhafte iſt von Leidenſchaften frei (ἀπαθής), unabhängig von Luſt und Schmerz, Herr über ſich ſelbſt und ſeine Affecte; ſein Wahlſpruch iſt: ἀνέχου, ἀπέχου (sustine, abstine). Vgl. Tiedemann, Syſtem der ſtoiſchen Philoſophie. 3 Thle. Leipz. 1776. Die ſtoiſche Ethik hat beſonders unter den Römern Anklang und Anhang gefunden. Die berühmteſten Schüler der Stoa ſind Epictet (ſ. d. A.); ſein Handbüchlein (ἐγχειρίδιον) hat ſeinen Schüler Arrian zum Verfaſſer); L. A. Se-

neca und Marc. Aurel. Antonin (πρὸς ἑαυτόν iſt der Titel der ethiſchen Schrift des philoſophiſchen Kaiſers). Noch mögen hier die Eclectiker Cicero und Plutarch als vorzügliche moraliſche Schriftſteller Erwähnung finden. — 8) Der Epicuräismus. Siehe hierüber den Art. „Epicuräismus“. 9) Die Scholaſtik. Während des ganzen Zeitraumes der Scholaſtik begegnet uns kaum ein und die andere Spur von einem Syſtem philoſophiſcher Ethik, ſo viel auch von den Scholaſtikern über ethiſche Begriffe ſpeculirt und philoſophirt wurde. Die Moralphiloſophie betrachtete man als eine abgethane und abgeſchloſſene Sache und begnügte ſich darum mit der Arbeit des antiken Geiſtes, mit den ethiſchen Errungenſchaften eines Ariſtoteles, eines Plato, Seneca und Cicero. Dieſe für die Zwecke der Moraltheologie nach Kräften zu verwenden, blieb die allein vernünftige Aufgabe. So ſah man die Sache auch in dem patriſtiſchen Zeitalter an, ſofern überhaupt der ſchroffe Gegenſatz des Chriſtlichen zum Heidniſchen nicht gänzliche Fernhaltung gebot. Den Canal, durch welchen die Ueberlieferungen der platoniſchen Ethik in die Scholaſtik herüberkamen, finden wir in den myſtiſchen Schriften des Pſeudo-Dionyſius Areopagita, unter deren Einfluß die mittelalterliche Myſtik ſich entwickelte. Einer ihrer erſten und hervorragendſten Vertreter, Joh. Scotus Erigena, der aus Auftrag Carl's des Kahlen eine Ueberſetzung des Areopagiten lieferte, überſetzte auch die Ethik des Ariſtoteles. Dieſe Ueberſetzung ſchien indeß verſchollen und vergeſſen zu ſein, als um die Mitte des 13ten Jahrhunderts Robert, Biſchof von Lincoln, die ariſtoteliſche Ethik aus dem Griechiſchen, Hermannus Alemannus aus dem Arabiſchen übertrugen. Von nun an wurde ſie vielfach commentirt, bis im 15ten Jahrhundert auf der Univerſität Paris ordentliche Vorleſungen über dieſelben eingeführt wurden. Thomas von Aquin, der ſich den Commentatoren derſelben anreihte, legte ihre Beſtimmungen dem philoſophiſchen Theile ſeiner Moraltheologie zum Grunde und ſuchte ſie mit platoniſchen Elementen zu verbinden. Als ſelbſtſtändiges Ganze tritt die philoſophiſche Ethik lediglich in einer Schrift Hildebert's (Biſchof von Mons, ſpäter Erzbiſchof von Tours): Philosophia moralis de honesto et utili auf, die indeß mehr populäre, als wiſſenſchaftliche Haltung hat, eine moraliſche Blüthenſammlung aus römiſchen Claſſikern, vorzüglich Cicero und Seneca (vgl. Stäudlin, a. a. O. S. 474—477). Abälard's Ethik (Ethica s. liber dictus: scito te ipsum) verdient hier eine Erwähnung nur inſofern, als die philoſophiſche Unterſuchung ſittlicher Begriffe darin über den poſitiv-theologiſchen Standpunct vorwiegt. Vgl. Stäudl. S. 477—482 und de Wette, Geſch. der chriſtl. Sittenlehre in ſeiner „chriſtlichen Sittenlehre“, Berlin. 1821. Th. II. Abth. II. S. 124—136). Duns Scotus erhob im Gegenſatz zu Thomas, der dem Verſtandeselement (intellectus) das Primat einräumte, den Willen zum höchſten Princip, was für die ſpeculative Ethik den Anſtoß zu folgenreichen Erörterungen gab. In der für unſere Zwecke wichtigen Theologia naturalis des Raimund von Sabunde treffen beide Richtungen zuſammen; ohne jedoch ſich innerlich zu durchdringen und zu vermitteln. Vgl. den Art. Moraltheologie, Geſch. derſ. — 10) Uebergangsperiode in die Zeiten der neuern Philoſophie. Dieſe trat mit Carteſius und dem Loſungswort deſſelben: „Cogito ergo sum“ in's Leben. Unter den Männern der Uebergangsepoche, deren Namen die allgemeine Geſchichte der Philoſophie nennt, können hier nur diejenigen erwähnt werden, welche ſich ſpeciell um Moralphiloſophie verdient gemacht haben. Dieſe ſind in erſter Reihe Petrarca (De remediis utriusque fortunae, de vera sapientia, de sui ipsius ignoratione et cet. Opp. Basil. 1554), Erasmus von Rotterdam, Ludwig Vives, Laurentius Valla und Petrus Ramus durch eine mehr allgemeine Thätigkeit auf dem ethiſchen Gebiete ausgezeichnet. An die platoniſche Philoſophie ſchloſſen ſich bei ihren ethiſchen Unterſuchungen Marſiglio Ficino, Joh. Pico von Mirandola und Thomas More an, während Petrus Pomponatius und Philipp Melanchthon (Epitome philosophiae moralis L. II. Item enarratio aliquot librorum ethi-

corum Aristotelis. Viteb. 1545. Ethicae doctrinae elementa et enarratio libri quinti. Vit. 1550) dem Stagiriten huldigten. Der Peripatetiker Franz Piccolomini ſuchte in ſeinem moral-philoſophiſchen Werke (Universa philosophia de moribus, nunc primum in decem gradus redacta et explicata. Venet. 1583) ariſtoteliſche und platoniſche Grundſätze mit einander zu verſchmelzen, oder vielmehr in ihrer inneren Uebereinſtimmung darzuſtellen. Um Wiedererweckung der ſtoiſchen Ethik haben ſich Lipſius (Manuductio ad Stoicam philosophiam LL. III) und Caspar Sciopp-pius (Elementa philosoph. moral. Stoicae) verdient gemacht. In mehr ſelbſtſtändiger Weiſe haben die italieniſchen Philoſophen Giordano Bruno und Thomas Campanella über ethiſche Gegenſtände geforſcht (Stäudl. a. a. O. S. 1026 bis 1031). Ein philoſophiſches Moralſyſtem lieferte Bartholomäus Kerkermann (vgl. Theol. Stud. u. Krit. Jhrg. 1850. 1 Heft. S. 45—50). — 11) Die pantheiſtiſche Ethik des Spinoza. Durch das Studium der Schriften des Carteſius mit dem Geiſt der neuen Subjectivitätsphiloſophie vertraut gemacht, entwickelte der Jude Baruch Spinoza (1632—1677) eine ſtarr moniſtiſche Weltanſchauung, welche, ein Nachklang des Morgenlandes, mit dem gleichfalls aus orientaliſcher Wurzel erwachſenen Neuplatonismus unter die vielgeſtaltige Kategorie des Pantheismus ſubſumirt werden kann. Im neuplatoniſchen Syſteme iſt der pantheiſtiſche Charakter durch das emanatiſtiſche Princip, welches dem Fluß einer hiſtoriſchen Lebensentwicklung Raum gibt, nur mehr verdeckt. Das Werk, worin Spinoza ſeine Philoſophie darſtellt, trägt den Namen „Ethik.“ Gott iſt die Eine unendliche Subſtanz, deren Attribute Geiſt (Denken) und Materie (Ausdehnung) ſind. Die Modi, die wechſelnden Formen dieſer beiden neben der unendlichen Subſtanz beſtehenden und aus ihr abgeleiteten endlichen Subſtanzen begründen das Daſein der Einzelweſen. Die allein freie Urſache iſt Gott, der Träger aller Dinge. Die abſolute göttliche Urſächlichkeit ſchließt die Wahlfreiheit des Menſchen und damit auch den poſitiven Begriff des Böſen aus. Der Menſch wähnt ſich nur deßhalb frei, weil er die Urſache nicht kennt, die ihn beſtimmt, und die ihrerſeits ſelbſt wieder an die unendliche Kette der anderen Urſachen geknüpft iſt. Das Böſe iſt eine bloße Negation oder Privation, nichts Poſitives, denn bei Gott iſt keine Idee des Böſen und Nichts geſchieht gegen ſeinen Willen. Das höchſte Gut und die höchſte Tugend iſt die Erkenntniß und Liebe Gottes; dieſe aber iſt nichts Anderes, als ein Theil der Selbſtanſchauung Gottes und der unendlichen Liebe, womit er ſich ſelbſt liebt. Solche Liebe und Erkenntniß (die Intellectuallicbe Gottes) ſchließt die Glückſeligkeit in ſich, iſt ſowohl dieſe, als Tugend. Die Seligkeit iſt daher nicht Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt. Sowie Spinoza durch ſeine Ethik der Vater des modernen Pantheismus iſt, ſo ſchließt er ſich durch die Grundſätze ſeines Tractatus politicus an die Männer der nächſtfolgenden Gruppe an, die ſämmtlich ſeine Zeitgenoſſen waren. — 12) Die naturrechtlich-politiſche Moral. Die ſchärfere Sonderung des Rechts von der Moral, welche Hugo de Groot (1585—1645) durch ſein berühmtes Werk de jure belli et pacis. Paris. 1625 vorbereitete, begründete für die Geſchichte der Rechtsphiloſophie eine neue Epoche, die nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung der Moralphiloſophie war und durch eine Reihe gründlicher und vielſeitiger Unterſuchungen und Erörterungen zu einer höhern Einigung führen mußte. Die Grundlage des Naturrechts fand Grotius in dem unintereſſirten, vernünftigen Geſelligkeitstriebe des Menſchen. Gegen dieſes Princip trat indeß der berühmte Thomas Hobbes (1588—1684) in die Schranken und ſetzte das Princip der Selbſterhaltung und Selbſtliebe an deſſen Stelle (Elementa philosophica de cive. Paris. 1642. Leviathan. Lond. 1651). Der Menſch — lehrte er — iſt von Natur aus ein von Selbſtſucht beherrſchtes Weſen und hat im Naturſtande ein Recht auf Alles, was er will und kann, was beiläufig auch Spinoza's Meinung war. Ein ſo ſchrankenloſes Recht macht den Naturſtand der Menſchen von ſelbſt zum Krieg Aller gegen Alle. In dieſem Zuſtande kann der Menſch aber um ſo weniger

verharren, als das Grundgesetz seiner Natur, das die Selbsterhaltung ist, ihn nöthigt, auf seine Sicherung zu denken, die nur der Eintritt in das durch Vertrag zu stiftende bürgerliche Gemeinwesen zu gewähren vermag. — Den mit dieser Anschauungsweise hervorgebrochenen Gegensatz suchte Samuel Pufendorf (1632—1694) zu versöhnen. Sein im Jahr 1672 zu Frankfurt erschienenes Hauptwerk de jure naturae et gentium enthält zugleich philosophische Rechts- und Sittenlehre, mit Zugrundelegung eines gemeinschaftlichen Princips, des Princips der Geselligkeit. Der Mensch kann ohne die Hilfe Anderer weder seine eigene Wohlfahrt, für die zu sorgen der unmittelbarste aller Triebe, der Trieb der Selbsterhaltung und Selbstliebe, ihm gebietet, noch den Genuß der Güter, wozu die Natur ihn einladet, sichern, und ist aus diesem Grunde darauf angewiesen, in friedlichem Einverständnisse mit Anderen zu leben und sein Betragen gegen sie stets so einzurichten, daß diese keine Ursache finden, ihm zu schaden oder ihn zu kränken, wohl aber allen Grund haben, seinen Vortheil zu wahren und ihn in seinen Angelegenheiten nach Kräften zu fördern. Die erste Pflicht eines Jeden ist sonach die sorgfältige Pflege und Aufrechthaltung wechselseitiger Geselligkeit, was ebenso sehr das allgemeine Beste fördert, als das Interesse des Einzelnen. — An Pufendorf reiht sich Christian Thomasius (1655—1728), der, dem herrschenden Geist der Zeit folgend, an die Spitze seiner Moralphilosophie den Satz stellte: „Man muß thun, was das menschliche Leben lang und glücklich macht, und meiden, was ihm Unglück bringt, oder gar den Tod befördert.“ Diesem Principe ordnet er die Principien des Ehrbaren, Anständigen und Gerechten unter. 13) Der moralische Skepticismus. Schon im Alterthume hat man von der Verschiedenheit der Sitten, wie der sittlichen Meinungen und Lehren Anlaß genommen, die objective Bedeutung des Sittlichen in Zweifel zu ziehen, oder doch zu behaupten, daß man in sittlichen Dingen keine Gewißheit haben könne. Die Erscheinung wiederholte sich in der neuen Zeit mit dem Erwachen des antiken Geistes, nahm indeß verschiedene, mitunter ziemlich unschuldige Wendungen. Wie nämlich, um von dem ganz theologisch gesinnten Grotius zu schweigen, Pufendorf und Thomasius, bei all ihren naturrechtlichen Bestrebungen, gleichwohl der christlichen Moral nicht zu nahe treten (vgl. Stäudlin, Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleb. der Wissensch. Gött. 1808. S. 265—268; 280—283), so fehlte es unter den modernen moralistischen Skeptikern nicht an solchen, die ihre ganze Skeptik auf dem Gebiete der natürlichen Moral nur zur Folie machten, um die übernatürliche, christliche Moral in einem desto helleren Lichte erscheinen zu lassen. Sie sprachen der Vernunft alle Kraft zur moralischen Erkenntniß ab und machten dafür die übernatürliche Offenbarung als die allein sichere Erkenntnißquelle und Regel des Sittlichen geltend. Unter den Skeptikern dieser Art zeichnen sich De la Mothe le Vayer († 1672) und Peter Daniel Huet († 1721) (Traité de la foiblesse de l'esprit humain. Amsterdam 1723) aus. Auch die Essais des geistreichen Montagne († 1589) nehmen bei der Kritik der natürlichen Moral diesen supernaturalistischen Standpunct ein. Von der natürlichen Moral behauptet dieser berühmte Schriftsteller, sie sei veränderlich, schwankend, unsicher, ohne bestimmte gleichförmige Grundsätze, widersprechend, also ungewiß, wogegen die Offenbarungsmoral vollkommen sicher und befriedigend sei. Vgl. Stäudl. Gesch. der Moralphilos. S. 608—612. Der Grund dieser Unzulänglichkeit der natürlichen Moral liegt aber im Principe selbst, das nach seiner Meinung kein anderes ist, als die Erziehung oder, was dasselbe ist, die Gewohnheit. Was man Gewissensgesetz nennt, liegt nicht, wie man fälschlich meint, in der Natur, es entspringt aus der Gewohnheit. Jeder, der in seinem Innern die Meinungen und Sitten verehrt, die um ihn her gebilligt werden und im Schwange gehen, kann sich ihnen nicht entziehen, ohne daß ihn sein Gewissen darüber bestrafe, noch auch denselben gemäß handeln, ohne daß er ihnen Beifall gäbe. Die allgemeine Einbildung, die wir um uns her im Ansehen erblicken, und welche schon in dem Samen wirkte, aus dem wir erzeugt

werden, kann uns nur als natürlich und verbindend vorkommen. Daher kommt es auch, daß man von Allem, was nicht in die Fugen der Gewohnheit paßt, glaubt, es vertrage sich auch mit der Vernunft nicht, ohnerachtet, Gott weiß, dieser Glaube oft sehr unvernünftig ist (Essais. L. II. ch. 22). Aus der letzteren Aeußerung Montague's könnte es scheinen, daß die Vernunft hinsichtlich der sittlichen Erkenntniß das leiste, was die Erfahrung nicht vermag. Allein er erklärt die menschliche Vernunft selbst wieder für schwach und blind in allen Dingen (Essais. L. II. ch. 12). Hierin stimmt ihm sein Freund, Charron (de la sagesse. Bordeaux. 1601) bei, welcher sowohl von der Erfahrung als von der Vernunft einen derartigen Grad von Schwäche und Ungewißheit aussagt, daß wir aus beiden nichts Gewisses ziehen können, in sittlichen Dingen so wenig als in religiösen. Die Wahrheit ruht nur im Schooße der Gottheit, und dem Menschen bleibt keine andere Wahl, als entweder in ewiger Finsterniß zu tappen und in ein Labyrinth von Irrthümern sich zu verlieren, oder unter die Authorität der göttlichen Offenbarung sein Haupt zu beugen und seinen Geist dem Glauben gefangen zu geben. Mit diesem Dilemma erklärte Silhon in seiner Schrift de la certitude des connaissances humaines (Paris 1661) sich nicht einverstanden, indem er meinte, daß die christliche Offenbarung die Existenz Gottes, die Gewißheit des Zeugnisses der Sinne und die Möglichkeit, die Glaubwürdigkeit der Wunder zu prüfen, folglich eine Sicherheit der natürlichen Erkenntniß voraussetze. Auch der Uebersetzer des oben angeführten Werkes des Huet bestritt den Skepticismus in den Anmerkungen, womit er seine teutsche Uebersetzung (Frankf. am Main 1724) begleitete. 14) Das französische System der sinnlichen Selbstliebe. Die skeptischen Schriften eines Montagne, Charron, Bayle u. A. mußten bei dem Anklang, den sie zumeist in hohem Grade fanden, in dem französischen Bewußtsein die Ueberzeugung begründen, daß der menschliche Geist hinsichtlich der religiös-sittlichen Erkenntnisse eine tabula rasa oder doch ein chaotisch-wirrer Abgrund sei, und daß in ihm alles eher, als eine religiös-sittliche Natur zu suchen sein möchte. Indeß konnte die Reaction gegen eine solche Anschauungsweise und den mit ihr zusammenhängenden abstracten Supranaturalismus nicht ausbleiben. Es galt wenigstens die Moral der bedrohenden Skeptik um jeden Preis zu entreißen und in jeder Form; denn besser eine minder gute Moral, als gar keine. Ohne Moral geht es einmal nicht, wenigstens den Schein derselben kann man nicht entbehren. Dieser Gedanke beherrscht selbst das berüchtigte Système de la nature, den Gipfelpunct der von Helvetius (s. d. A.) eingeleiteten Richtung, die, nachdem sie anfänglich mit der Religion auf gutem Fuße stand, später entschieden und offen mit ihr brach, ohne deßhalb die Moral fallen zu lassen. Im Gegentheil, man versicherte, auf den Trümmern der religiösen Vorurtheile feiere die gereinigte Moral ihren schönsten Triumph und gehe einer neuen Blüthe entgegen. Rochefoucault (geb. 1680) bildet mit seinen Reflexions ou sentences et maximes morales (Paris 1691) den Uebergang zu dieser Richtung, wenn nicht zu einer bessern, wie sie später Robinet in seiner Schrift de la nature (Amsterd. 1761 sqq.) durch die Begründung der Sittlichkeit auf einen moralischen Sinn einschlägt. Der Graf führt nämlich alle menschlichen Tugenden auf eigennützige und selbstsüchtige Triebfedern zurück, ohne dabei der menschlichen Natur die Fähigkeit zu einer reinen, aus uneigennütziger Liebe stammenden Tugend abzusprechen. Von den Menschen, wie sie in der rauhen Wirklichkeit sind, wie man sie auf dem Markte des alltäglichen Lebens zu treffen pflegt, will seine Maxime gelten: Les vertus se perdent dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer. Diese pessimistische Ansicht trieb Helvetius (1715—1771) auf die Spitze und leitete daraus förmlich sein Moralprincip ab. Nachdem die Skepsis der frühern Periode der menschlichen Vernunft allen eigenthümlichen und gesicherten Besitz von moralischen Ideen geraubt, so schien nichts mehr übrig zu einem Ankuüpfungspunct für ethische Begriffe und Bestimmungen, als die sinnliche Empfindung, die Sensation. Wenn Condillac (1715—1780), der Schöpfer der französischen sen-

sualistisch-materialistischen Philosophie, auf diese Quelle alle Erkenntnisse und Willensmotive des Menschen zurückführte: so machte Helvetius in seinem Werke de l'esprit (Par. 1758. 2 vol.) die practische Anwendung auf die Sittlichkeit, deren Grund und Triebfeder er lediglich in die sinnliche Selbstliebe oder das Interesse setzte. L'intérêt, sagt er, est la source unique de nos jugemens et de nos actions. — Quelqu'amour désintéressé qu'on affecte pour les vertus, sans intérêt d'aimer la vertu, point de vertu. Pour connaître l'homme à cet égard, il faut l'étudier, non dans ses discours, mais dans ses actions. Quand je parle, je mets un masque, quand j'agis, je suis forcé de l'ôter. — C'est uniquement à la manière différente, dont l'intérêt personnel se modifie, que l'on doit les vices et les vertus. Von diesem Gesichtspunct aus kann er weiter sagen, daß man ein und dieselbe Handlung gerecht oder ungerecht nenne, je nachdem sie dem Einen Vortheil, dem Andern Nachtheil bringt. So wie nämlich die Körperwelt den Gesetzen der Bewegung unterworfen sei, ebenso die sittliche Welt der Bewegung des Eigennutzes, dieses mächtigen Zauberers auf Erden, welcher die Gestalt aller Dinge umzuwandeln und zu verändern vermöge. Die Bedeutung dieser Wahrheit hätten die Gesetzgeber wohl verstanden, die durch Lohn und Strafe, d. h. durch Eigennutz die Menschen zur Befolgung der Gesetze bestimmten. Es liege darum im wohlverstandenen Interesse der Moral, das eigene Interesse des Menschen, in's Spiel zu ziehen und ihn zu überzeugen, daß das Verbotene nur das ihm Schädliche und von unangenehmen Folgen Begleitete sei. — Hatte Helvetius es noch weniger deutlich ausgesprochen, daß die sinnliche Lust das höchste Gut und Ziel des Menschen sei, so sprach es hingegen La Mettrie (1709—1751), und nach ihm das Système de la nature (pseudonym erschienen in London 1770) ohne Hehl und rücksichtloser Consequenz aus, indem beide den Materialismus und Atheismus offen predigten und damit die letzten Schranken eines erklärten Lustsystems durchbrachen. Vergleiche den Artikel: „Epicuräismus". 15) Die anglicanische Gefühlsmoral. Eines bessern Schicksals erfreute sich die Moralwissenschaft auf englischem Boden. Unter den verschiedenen Typen, in welchem sie daselbst ausgebildet wurde, ist der der vorherrschende, den wir als Gefühlsmoral bezeichnen. Wir können hinsichtlich der ethischen Bestrebungen der Engländer und Schotten zwei Entwicklungsreihen unterscheiden, wovon die eine von idealistischen, die andere von realistischen Principien ausgeht. Weder die eine noch die andere Richtung zieht aber die letzten Consequenzen; beide bleiben auf halbem Wege stehen und überlassen den Teutschen und Franzosen die vollendete Durchbildung der fraglichen Principien. Werfen wir zuerst unsern Blick auf diejenige Formation der Ethik, die wir als die dem englischen Nationalcharakter zusagendere betrachten können. Die realistische Richtung, welche Baco von Verulam der englischen Philosophie gegeben, bildete John Locke (1632—1704) zum Empirismus aus und occupirte damit ächt englischen Boden — die erfahrungsmäßige Wirklichkeit. Innerhalb des Kreises dieser empirischen Denkart begegnet uns eine zahlreiche Gruppe einflußvoller Moralisten, an deren Spitze Richard Cumberland steht. Im Gegensatze zu Hobbes stellte dieser Moralist die Behauptung auf, der Mensch werde von der Natur im außergesellschaftlichen wie im gesellschaftlichen Zustande zum Wohlwollen angeleitet; das allgemeine Wohlwollen, (Menschenliebe) sei, sowie ethisches Princip, so die Quelle allgemeiner Glückseligkeit. Auch Graf Schaftesbury (1671—1713) rechnet das Princip des allgemeinen Wohlwollens zu den moralischen Principien, geht aber nicht von demselben aus, sondern von dem moralischen Sinne, der Grundlage seiner ethischen Constructionen. (An inquiry concerning virtue or merit. 1699: aufgenommen in die Characteristiks. Lond. 1733). Francis Hutcheson (1694—1746) trat in die Fußstapfen des edeln Grafen ein, griff aber entschieden auf das von dem frommen Cumberland angeregte Princip des reinen, uneigennützigen Wohlwollens zurück, indem er es als einen ursprünglichen Sinn für das Sittliche geltend machte (Vgl. Hutcheson's Untersuchung unsrer

Begriffe von Schönheit und Tugend. A. d. Engl. Frankfurt a. M. 1762. und desselben Sittenlehre der Vernunft. A. d. Engl. von Lessing. Leipzig. 1756). David Hume (1711—1776) schließt sich in seiner 1752 herausgegebenen Enquiry concerning the principles of morals an die Grundsätze der Schaftesbury'schen Schule an; daß aber der moralische Sinn uns unmittelbar auf das allgemeine Wohlwollen hinweise, läßt er unentschieden und neigt sich mehr zum Princip der Selbstliebe, dem andern Factor des Schaftesbury'schen Moralprincips hin. Auch auf dem Moralgebiete verläugnet er seinen Skepticismus nicht. Adam Smith (1723 bis 1790) stellt das Princip der Sympathie auf. „Nicht das," sagt er, „ist der Zweck meines Handelns, wozu mich die practischen Triebe des Willens als solche bestimmen, sondern allein dasjenige in dem Betragen eines Andern, was ein unpartheiischer Zuschauer daran billigt, der das Thun und Leiden des Andern betrachtet, und sich in seine Lage versetzt, d. h. mit ihm sympathisirt." Adam Ferguson (1724—1816) macht, bereits eclectisch verfahrend, obgleich nach dem Grundprinzip der in Rede stehenden Schule treu, drei Grundgesetze des Willens geltend: das Gesetz der Selbsterhaltung, das Gesetz der Geselligkeit und das Gesetz der Vollkommenheit, welches letztere sein eigentliches Moralprincip enthält. (Desselben Grundsätze der Moralphilosophie. A. d. Engl. von Garve. Leipzig 1772.) — Eine zweite Schule, die indeß weniger Anhänger zählte, begründete der durch Geist und Gelehrsamkeit gleich ausgezeichnete Cudworth († 1688), der den Ursprung des Sittlichen weder in der bürgerlichen Gesetzgebung, noch in der Erfahrung, sondern in den nothwendigen und ewigen Ideen des absolut Guten suchte und behauptete, daß diese in der göttlichen Vernunft ursprünglich vorhanden, der menschlichen Vernunft aber von Gott eingepflanzt, mithin angeboren seien. Aus seiner Schule gingen Samuel Clarke mit dem Principe der Schicklichkeit und William Wollaston (1659—1724) mit dem Principe der Wahrheit. Auch der schottische Philosoph Reid (1710—1796) behauptet angeborene Wahrheitsprincipien als Thatsachen des moralischen Instincts. Abweichend von den bisherigen englischen Moralisten stellt Mandeville († 1733) in seiner „Fabel von den Bienen" die bürgerliche Gesellschaft als bestimmtes Princip der sittlichen Begriffe auf. 16) Die theologische Moralphilosophie. Zur gegenwärtigen Gruppe von Moralphilosophen zählen wir diejenigen, welche in ihren Darstellungen und Untersuchungen sittlicher Begriffe sich von ihrer theologischen, positiv-christlichen Ueberzeugung leiten ließen. Die hervorragendsten unter ihnen sind: Malebranche (Traité de morale. Lyon 1697), Ludw. Anton Muratori (La filosofia morale. Verona. 1737), Ansaldi (Riflessioni sopra i mezzi di perfezionare la filosofia morale. Torino 1778.), Genovesi (Della diceosina o sia della filosophia del giusto et dell' onesto. Napoli 1766.), Buddeus (Elementa philosophiae practicae. Ed. 7. Hal. 1717.) und Crusius, der Urheber des „theologischen Moralprincips" (Vgl. d. Art. Moraltheologie, Geschichte derselben). 17) Leibnitzisch-Wolffische Ethik. Die Schriften des großen Leibnitz (1646—1716) sind reich an tiefen und trefflichen moralischen Gedanken, unter denen der Satz: perfectionibus rerum convenienter vivas eine hervorragende Stelle einnimmt. Christian Wolff (1679—1754) erhob ihn in der verkürzten Formel Perfice te zum Princip seiner Moral (Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta. Lips. 1703. Philosoph. pract. univ. methodo scientifica pertractata. Franc. et Lips. 1738 u. 1739. 2 Voll. Philos. moralis Ethica, method. scientif. pertract. Hal. 5 Voll. 1750—1753. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Halle 1720. Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. Halle 1721.) Sein ethisches Princip lautet in ausgeführter Form also: Du sollst dasjenige thun, was dich und deinen oder Anderer Zustand vollkommener macht, und unterlassen, was ihn unvollkommener macht. Der Zustand des Menschen ist aber, wie Wolff erklärend

bemerkt, alsdann vollkommen, wenn der gegenwärtige mit dem vorhergehenden und folgenden, und alle zusammen mit dem Wesen und der Natur des Menschen übereinstimmen. Was unsern äußeren und inneren Zustand vollkommner macht, ist gut, böse hingegen, was ihn unvollkommner macht. Unter den Moralphilosophen, die der Wolff'schen Philosophie huldigten, sind Alex. Baumgarten (Ethica philosophica. Hal. 1740. Initia philosophiae practicae primae. Hal. 1760) und J. A. Eberhard (Sittenlehre der Vernunft. Berl. 1781) die bedeutendsten. G. Fr. Meier (1718 bis 1777) legte seiner „philosophischen Sittenlehre" (Halle 1753. 5te Aufl. 1761) das Lehrbuch von Baumgarten zum Grunde. 18) Die eudämonistische Moral der Popularphilosopie. Aus der fortschreitenden Verflachung der Ethik der Leibnitz-Wolff'schen Schule entwickelte sich eine eclectische Popularphilosophie, welche während der Aufklärungsperiode der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sich breit machte und in der Sittenlehre die Eudämonistik zur fast allgemeinen Herrschaft brachte. Basedow (1723—1790), eines der ersten Lichter des Zeitalters der „Bildung", macht die Glückseligkeit des Individuums zum obersten ethischen Princip und zum höchsten Endzweck (Practische Philosophie für alle Stände. Kopenhagen und Leipzig. 1758. 2 Thle.). Daß die Religion den irdischen Genuß nicht störe, sondern vielmehr zu seiner Erhöhung beitrage, paradirt unter den Hauptargumenten, womit ein Reimarus, Steinbart, Bahrdt u. A. die Sache der Religion vor einem verweichlichten Publicum führen zu müssen glaubten. Mendelssohn (1727 bis 1786), Feder, Platner († 1818) und Garve (1742—1798) widmeten sich der wissenschaftlichen Bearbeitung moralphilosophischer Gegenstände, während, nebst dem Letztern, Engel (1741—1802), Abbt (1738—1766) und Gelert sich bemühten, die Moral zu populariſiren. 19) Kant und seine Schule. Einen neuen, kräftigen Aufschwung nahm die Wissenschaft des Sittlichen durch die Reform, womit Immanuel Kant (1724—1804) ihr Gebiet von dem wuchernden Unkraut der vulgären Glückseligkeitstheorien säuberte und einer würdigen, ernsten Behandlung entgegenführte. Die ersten Keime dieser ebenso wohlthätigen als durchgreifenden Reform der wissenschaftlichen Ethik enthält die im J. 1785 erschienene „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten;" eine tiefere Begründung, wie eine weitere Ausführung finden dieselben in zwei folgenden Schriften, wovon die eine unter dem Titel: Kritik der praetischen Vernunft 1788, die andere, die „Metaphysik der Sitten" (in zwei Theilen. 1. Thl. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Thl. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre) 1797 an's Licht trat. In der Vorrede zu der letztgenannten ethischen Schrift bemerkt Kant im Gegensatz zu der herrschenden Glückseligkeitslehre: „Wenn Eudämonie (das Glückseligkeitsprincip) statt der Eleutheronomie (des Freiheitsprincips der inneren Gesetzgebung) zum Grundsatze aufgestellt wird; so ist die Folge davon Euthanasie (der sanfte Tod) aller Moral." Dieser drohenden Katastrophe gründlich vorzubeugen, war das eifrige Bemühen des Königsberger Weisen. Die Ethik bestimmt er als die Wissenschaft von den Gesetzen der Freiheit. Sie hat einen reinen, auf aprioriſche Principien gebauten, und einen empiriſchen, aus der Erfahrung geschöpften Theil. Die reine Philosophie, sofern sie sich mit Objecten beschäftigt, heißt Metaphysik; es gibt also eine Metaphysik der Sitten. Auf ihr beruht eigentlich die ganze Moralphilosophie, ohne sie ist sie keine Wissenschaft. Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten geht hauptsächlich auf die Bestimmung und Feststellung des obersten Princips der Sittlichkeit aus; die Kritik der praetischen Vernunft beschäftigt sich mit der Untersuchung des praetischen Gebrauches der Vernunft, sofern derselbe auf der Freiheit beruht. Diese als der eine Factor des thätigen Willens ist die bloße Form unserer Handlungen. Der Wille aber soll sich rein aus sich selbst, unabhängig von jedem äußern Antrieb bestimmen. Das ist das allgemeine den Willen verbindende Gesetz, und darauf beruht seine Autonomie. Der freie autonome Wille spricht sein „Du sollst" mit unbedingt gebietender Macht

aus; der moralische Imperativ ist darum ein kategorischer. Der andere Factor des thätigen Willens, die Materie des Handelns ist die Sinnlichkeit, das Begehren der Lust und das Verabscheuen der Unlust. Der Sitz dieses zweiten Princips liegt im sinnlichen, niedern Begehrungsvermögen, während das erste in der Freiheit des Willens als dem obern Begehrungsvermögen wurzelt. Das von jenem auferlegte Gesetz ist ein dem Willen fremdes und begründet die Heteronomie des Willens. Die materiellen Bestimmungsgründe sind je nach der Eigenthümlichkeit und Besonderheit des Subjects veränderlich, während der kategorische Imperativ ein alle Menschen verbindendes nothwendiges Gesetz der Freiheit ist. Die mit Rücksicht auf das erstere Moment sich bildenden Regeln des Handelns oder Maximen des Willens eignen sich nicht unmittelbar zu allgemeinen Principien der Moral; sie müssen zuvor von ihrer Beschränkung befreit werden, ehe sie allgemeine Vernunftgesetze werden können. Zur Form allgemeiner Vernunftgesetze erweitert, dürfen die Maximen Bestimmungsgründe des Handelns werden. Daraus ergibt sich der oberste Grundsatz der Moral von selbst: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten kann." Dieses formale Moralprincip schließt alle materialen Principien, die nur heteronomer Natur sein könnten, aus und hat seine Probe darin, daß bei dem Versuche, die betreffende Maxime als allgemein befolgtes Gesetz zu denken, sich kein Widerspruch ergibt. Die Moralität einer Handlung beruht darauf, daß sie aus Achtung vor dem Gesetze geschieht; denn der menschliche Wille kennt keine andere Triebfeder als das moralische Gesetz, die Achtung vor dem Gesetz. Geschieht die Handlung zwar dem Gesetze gemäß, aber nur vermittelst eines Gefühls, welches die Glückseligkeit einflößt, aus einer sinnlichen Neigung, so ist bloße Legalität vorhanden. Unter denjenigen, welche den Grundsätzen der kritischen Philosophie folgten, haben die Ethik systematisch bearbeitet: Abicht (Neues System der philosophischen Tugendlehre. Leipzig 1790), K. Christ. Erh. Schmid (Versuch einer Moralphilosophie. Jena 1790. 4. Aufl. 1802. Grundriß der Moralphilosophie. Jena 1793), L. H. Jacob (Philosophische Sittenlehre. Halle 1794.) Bardili (Allgem. pract. Sittenlehre. Stuttg. 1795), Hoffbauer (Anfangsgründe der Moralphilosophie. Halle 1798) und Krug (System der pract. Philosophie. 2 Thle. Königsb. 1817). Moralische Abhandlungen lieferten aus dem Kantischen Gesichtspuncte: Kiesewetter, Mutschelle, Gebhard, Tiestrunk, Henrici, Bouterwek, Reinhold u. A. Der geistvollste und einflußreichste unter den Schülern Kant's ist ohne Zweifel der Letztgenannte, dessen „Briefe über die Kantische Philosophie" (2 Bde. Leipz. 1790. 1792) eine bedeutende Erscheinung sind. 20) Fichte. Anfänglich in die Fußstapfen des tief verehrten Königsberger Weisen eintretend, brach Johann Gottlieb Fichte (1762—1814), durch das originelle und geniale Wesen seines energischen Geistes getrieben, sich bald eine neue philosophische Bahn, auf der er im Verlaufe seiner rastlos vordringenden Forschungen auch der Sittenlehre eine neue Gestalt verlieh. Das Grundprincip der Fichte'schen Sittenlehre ergibt sich in folgender Weise. Aus dem Triebe des vernünftigen Wesens nach absoluter Selbstständigkeit, aus dem Streben nach Freiheit um der Freiheit willen leitet sich das formale Princip der Sittenlehre ab, das Princip der absoluten Autonomie. Zu jenem reinen Triebe gesellt sich aber der Naturtrieb, der sich nicht Freiheit, sondern Genuß zum Zwecke setzt. An diesen Naturtrieb schließt sich das materiale, eudämonistische Princip nach zusammenhängendem Genuß. Aus der Einheit beider Triebe entspringt ein dritter Trieb, dessen Form der reine Trieb liefert, während der natürliche Trieb den Inhalt des Handelns darbietet. Dieser gemischte Trieb ist der sittliche Trieb als die Vermittlung des reinen und natürlichen Triebes. In dieser durch eine unendliche Reihe der Annäherung fortgehenden Vermittlung ruht die sittliche Bestimmung des endlichbeschränkten Vernunftwesens. Das Princip der Sittenlehre lautet sonach: Erfülle jedesmal deine Bestimmung! Aus diesem folgen die besondern Bestimmungen

der Sitten- oder Pflichtenlehre. Nach Fichte'schen Grundsätzen sind Mehmel's Lehrbuch der Sittenlehre (Erlang. 1811) und J. Chr. Ernst Schmidt's Lehrbuch der Sittenlehre, mit besonderer Hinsicht auf die Vorschriften des Christenthums (Gießen 1799) bearbeitet. 21) Schelling und seine Schule. Der berühmte Schöpfer der Naturphilosophie hat außer seiner 1809 erschienenen Schrift „über das Wesen der menschlichen Freiheit" nichts Specielles für die Ethik geliefert. Indeß enthält bereits diese merkwürdige Schrift die Impulse zu einer der bisherigen rationalen Ethik entgegengesetzten historisch-speculativen Gestaltung der Wissenschaft des sittlichen Lebens, die in den positiven Principien seiner neuen Offenbarungsphilosophie nur noch bestimmtere und mächtigere Haltpuncte findet. Unter dem Einfluß der (frühern) Schelling'schen absoluten Identitätslehre bauten ihre Moralsysteme Ign. Thanner (Lehr- und Handbuch der pract. Philosophie. 1. Thl. Salzburg 1811), G. M. Klein (Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt 1811. Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre. Bamberg und Würzburg 1819) und Th. Rixner (Praet. und ästhetische Philosophie. Sulzbach 1818). Auch Krause lehnte sich in seiner „Sittenlehre der Vernunft" an das Identitätssystem an. 22) Hegel und seine Schule. In dem philosophischen System Hegel's (1770—1831), behauptet die in erweitertem Sinn aufgefaßte Ethik eine Stelle, welche ein ganz eigenthümliches, theils günstiges, theils ungünstiges und schiefes Licht über diese Disciplin verbreitet. Die Hauptquelle für die Hegel'sche Ethik oder „practische Philosophie" bilden „die Grundlinien der Philosophie des Rechts" (vermehrte Ausgab. herausg. von Ed. Gans, Werke, 8. Band. Berlin 1833). Die Ethik umfaßt das gesammte Gebiet des practischen Geistes oder des Willens. Der Wille entwickelt sich in der Stufenreihe von Trieb, Begehren und Neigung zum freien Willen. Das Dasein des freien Willens ist der objective Geist; in Recht, Sitte und Staat wird die gewollte Freiheit und Vernünftigkeit zum Dasein entlassen. Alle Naturbestimmungen und Triebe kehren jetzt versittlicht als ethische Institute, als Rechte und Pflichten wieder. Das unmittelbare Dasein des freien Willens ist das Recht. Das Individuum, sofern es rechtsfähig ist, Rechte hat und ausübt, ist Person. Die Person gibt sich im Eigenthume, im Besitze eine äußere Sphäre ihrer Freiheit, ein Substrat, woran sie ihren Willen bethätigen kann. Als Person habe ich das Recht des Besitzes, das absolute Zueignungsrecht, das Recht, in jede Sache meinen Willen zu legen, welche dadurch die meinige wird. Allein es existiren außer mir auch andere Personen; mein Recht ist daher beschränkt durch das Recht Anderer. Es entsteht ein Conflict zwischen Willen und Willen, der sich löst in einem gemeinsamen Willen, im Vertrage. Dieser Eine gemeinsame Wille wird zum Recht. Mit diesem kann aber möglicherweise der besondere Wille in Conflict treten. Die Entzweiung desselben mit dem allgemeinen Willen bildet das Unrecht. — Der Gegensatz des allgemeinen und particulären Willens in's Subject verlegt, constituirt die Moral, in welcher die Freiheit des Willens sich zur Selbstbestimmung der Subjectivität, das abstracte Recht zur Pflicht und Tugend fortbildet. Der moralische Standpunct ist das Recht des subjectiven Willens, der Standpunct des Gewissens, der moralischen Reflexion. Die Moralität als solche ist pflichtmäßiges Handeln aus Gründen. Innerhalb der Moralität stehen die beiden Momente, das Gewissen und das abstract Gute oder das seinsollende Gute sich gegenüber. Die concrete Identität beider, die Einheit des subjectiven und objectiven Guten ist die Sittlichkeit. Im Sittlichen ist das Gute zu einem Wirklichen geworden. Die drei Wirklichkeitsformen desselben bilden die Familie, die bürgerliche Gesellschaft und der Staat. In der sittlichen Welt, deren höchste Stufe das Staatenleben einnimmt, ist die sittliche Idee zur Wirklichkeit gelangt, deren Entwicklungsproceß die Weltgeschichte ist. Zu den ausgezeichneteren Leistungen, welche im Gebiete der Ethik aus der Hegel'schen Schule hervorgegangen oder doch in einem unverkennbaren geistigen Zusammenhange mit

derselben stehen, gehören K. L. Michelet's System der philosophischen Moral (Berlin 1828), H. Martensen's Grundriß des Systems der Moralphilosophie (Aus dem Dänischen übersetzt. Kiel 1845), Joh. Ulr. Wirth's System der speculativen Ethik (Heilbronn 1841 u. 1842. 2 Bde.) und H. M. Chalybäus' System der speculativen Ethik (Leipz. 1850. 2 Bde.). 23) Herbart, Jacobi und Fries mit ihren Anhängern. Die Männer dieser Gruppe können sich zwar an Einfluß auf ihr Zeitalter mit den vorhin genannten Häuptern philosophischer Schulen nicht messen, jedoch haben die ihnen eigenthümlichen ethischen Principien auf einzelne wissenschaftliche Geister eine anziehende Kraft ausgeübt und sie bestimmt, sich von ihnen in ihren moralischen Bearbeitungen und Untersuchungen mehr oder minder leiten zu lassen. Während Joh. Friedr. Herbart (1776—1841) sich in seinen philosophischen Forschungen an den Geist des Kantischen Kritieismus anschloß, suchten Fr. Heinr. Jacobi (1743—1819) und Jac. Friedr. Fries diesen Geist als einen Geist eines leeren, unlebendigen Formalismus zu bannen. Den Standpunct, den Herbart in seinen der Ethik angehörigen Schriften (Allgem. pract. Philosophie. Göttingen 1808. Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral. Göttingen 1836) dieser Wissenschaft angewiesen, hält G. Hartenstein in seinen Grundbegriffen der ethischen Wissenschaften (Leipzig 1844), fest, ihn in einzelnen Bestimmungen selbstständig fortbildend. Das Gefühlsprincip, das Jacobi auf dem Gebiete der Philosophie zur Herrschaft zu bringen suchte, haben Köppen, Salat, Nüßlein und Cajetan v. Weiller ihren ethischen Arbeiten zum Grunde gelegt. Fries schrieb ein Handbuch der praetischen Philosophie, dessen erster Theil die Ethik als Lehre von der Lebensweisheit enthält (Heidelberg 1818. Zweiter Theil: Religionsphilosophie und philosophische Aesthetik. Ebend. 1832). Den Grundsatz einer im Gefühle der reinen Achtung des sittlich Guten beruhenden absoluten Werthgesetzgebung, den er in seiner „neuen Kritik der Vernunft" (Bd. 3. Heidelberg 1807. S. 94 ff.) aufstellte, hat auch de Wette in seiner „christlichen Sittenlehre" (Berlin 1819. Thl. 1. S. 3.) adoptirt. In seinen „Vorlesungen über Sittenlehre" (Berlin 1823. Thl. 1. Bd. 1. S. 391) spricht er sein Moralprincip folgendermaßen aus: „Es sei also unser Grundsatz, die Formel, welche alle Zwecke des Menschen in sich vereinigt, das Leben, und das allumfassende Gesetz, aus welchem sich alle Gesetze ableiten lassen: Lebe, lebe, um zu leben, aus reiner Achtung und Liebe des Lebens." 24) Schleiermacher. Schließt Friedrich Schleiermacher (1768—1834) sich einerseits durch sein kritisches Talent, das er in seinen „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (Berlin 1803. 2. Aufl. 1834. 3. Aufl. Werke. Abth. 3. Zur Philosophie. Bd. 1. Berl. 1846) bewährte, würdig an Kant an, so kommt er andrerseits an constructiver Tüchtigkeit, wovon sein „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" (aus seinem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Alex. Schweizer. Berlin 1835) Zeugniß gibt, Hegel am nächsten. Gleich schätzenswerth sind seine zahlreichen ethischen Abhandlungen z. B. über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes (1819), des Pflichtbegriffes (1824), über den Begriff des höchsten Gutes (1827 u. 1830), des Erlaubten (1826), über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz (1825) u. s. w. Eine auch nur andeutende Würdigung seiner Leistungen würde uns über die Grenzen unsers beengten Raumes hinausführen. 25) Eclectische Ethik. In die gegenwärtige Classe rechnen wir diejenigen Moralphilosophen der neuesten Zeit, welche weder an eines der herrschenden philosophischen Systeme sich entschieden anschlossen, noch selbst ein durchgreifendes, eigenthümliches Princip aufstellten, sondern mehr oder minder dem Eclecticismus huldigten. Die hervorragendsten Namen dieser Gruppe sind: Friedr. Aug. Carus (Moralphilosophie. Leipz. 1810), Christ. Adam Eschenmayer (System der Moralphilosophie. Stuttg. 1818), Gottl. Wilh. Gerlach (Grundriß der philosophischen Tugendlehre. Halle 1820), Wilh. Esser (Moralphilosophie. Münster 1827), Pet. Joseph Elvenich (Moralphilosophie. Bonn

1830—1832. 2 Bände), Friedr. Ed. Beneke (Grundlinien der Sittenlehre. Berlin 1837—1841. 2 Thle.), Joſ. Nic. Jäger (Moralphiloſophie. Wien 1839) und Ign. Joh. Hanuſch (Handbuch der philoſophiſchen Ethik. Lemberg 1846). Eine der beachtenswertheſten Erſcheinungen der jüngſten Moralliteratur iſt Mart. Deutinger's Moralphiloſophie (Regensburg 1849), der es mit Hilfe einer dem Verfaſſer eigenthümlichen Dialectik gelungen iſt, die Grenzen des moralphiloſophiſchen Gebietes in einem ſolchen Maße zu erweitern, daß ſie mit denen der Moraltheologie in Eins zuſammenfallen, ja theilweiſe ſogar über ihr gewöhnliches Bereich hinausfallen. Dem poſitiven Stoffe nach von einem ordentlichen Compendium der Moraltheologie in Nichts unterſchieden, dürfte ſie eher auf einen Platz in der Literatur der katholiſchen Moraltheologie zu weiſen ſein, falls von dieſer Seite her, aus anderen Rückſichten, kein Bedenken erhoben werden ſollte; die wiſſenſchaftliche Form, die bekanntlich ein Gemeingut beider Gebiete iſt, kann der moralphiloſophiſchen Literatur keinen Grund darbieten, gegen die Emancipation dieſes allerdings auf ihren Namen, aber mit einem andern Geiſte getauften Kindes zu proteſtiren. Zur Literatur: Fr. v. Schlegel's Philoſophie des Lebens. Wien 1828. Franz von Baader's Schrift über die Begründung der Ethik durch die Phyſik. München 1813. Weiller über die Ethik als Dynamik. München 1821. G. W. Block's neue Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten. Braunſchweig 1802. F. Ed. Beneke's Grundlegung zur Phyſik der Sitten. Berlin 1821. J. Ant. W. Geßner's Kritik der Moral. Leipzig 1802. K. H. Heydenreich's Propädeutik der Moralphiloſophie. Leipzig. 1794. 3 Thle. L. H. Strümpell's Vorſchule der Ethik. 1844. Wyß: Vorleſungen über das höchſte Gut. Bern 1811. 2 Thle. G. Th. Fechner: Ueber das höchſte Gut. Leipz. 1846. Vgl. den Artikel „Moralität" (Literatur). [Fuchs.]

Moralprincip, ſ. Moral, und Moralphiloſophie.

Mord, Selbſtmord. Unter dem Mord verſteht man die unbefugte und vorſätzliche Zerſtörung eines Menſchenlebens. Man theilt ihn ein 1) in den groben, directen, wenn die Zerſtörung auf eine gewaltthätige, ſchnell wirkende Weiſe geſchieht, und den feinen, indirecten, z. B. durch langſam wirkende Gifte, durch abſichtlich genährten Gram, durch Verführung zu Ausſchweifungen. 2) In den unmittelbar und mittelbar verſchuldeten Mord. Jeder Mord iſt verſchuldet; dadurch unterſcheidet er ſich von der zufälligen, unvorſätzlichen Tödtung (homicidium casuale s. fortuitum). Bei dem mittelbar verſchuldeten Mord (homicidium culposum) fehlt zwar der Vorſatz auch, aber die Handlung iſt unerlaubt, als deren natürliche Folge er eintritt. Der unmittelbar verſchuldete Mord (homicidium dolosum) ſetzt eine freie, bedächtliche Verletzung des verbietenden Geſetzes voraus. 3) In den einfachen und qualificirten Mord. Zur letztern Claſſe rechnet man den Gattenmord, den Eltern- und Kindesmord, den Brudermord, den Königsmord, den Raubmord, den Meuchelmord (assasinium) u. ſ. w. Jedem, der nur noch einen Funken Gefühl im Herzen hat, muß der Mord als eine ſchauderhafte That erſcheinen. Welch' eine Seele, wie verblendet, wie verwüſtet und abgeſtumpft, die vor dem Gräßlichſten nicht mehr zurückſchaudert! Eine Seele, die eines ſolchen Entſchluſſes fähig iſt, iſt ſchon zuvor die Beute der wildeſten Leidenſchaften geworden. Darum warnt der Heiland vor Leidenſchaften, die, wie Zorn, Haß, Rachſucht, Neid, ſchon mit dem Morde ſchwanger gehen; vor dem Richterſtuhl der Moral ſind ſie mit dem Morde ſelbſt gleichbedeutend (Matth. 5, 21. ff.). Der Mord iſt ebenſo ein freventlicher Eingriff in die Rechte Gottes (5 Moſ. 32, 39), als eine gröbliche Verletzung der Rechte des Nächſten, den er des erſten und heiligſten Eigenthumes, des unſchätzbarſten und unwiderbringlichſten Gutes beraubt. Die Verwerflichkeit und Ruchloſigkeit des Mordes iſt in der hl. Schrift auf's Beſtimmteſte ausgeſprochen 1 Moſ. 4, 10—12. 2 Moſ. 20, 13. Pſ. 5, 7. Sprüchwört. 6, 17. Matth. 5, 21. 22. Röm. 13, 9. 10. Gal. 5, 21. Off. 21, 8. u. a. St. — Nicht minder verdammenswürdig und gräßlich iſt die That des Selbſtmordes (αὐτοχειρία, suicidium), die beab-

ſichtigte, freiwillige Zerſtörung des eigenen Lebens, ſei es auf directe oder indirecte Weiſe (*ſeiner* Selbſtmord). Iſt die Liebe zum Leben der ſtärkſte Naturtrieb und pflegt kein Menſch gern von der ſüßen Gewohnheit des Daſeins und des Wirkens zu ſcheiden, ſo liegt das Widernatürliche der Selbſtvernichtung auf offener Hand. Niemand hat das Recht, von dem Schauplatze dieſes Lebens eher abzutreten, als ihn der Herr über Leben und Tod abruft. Von dem Standpunct der chriſtlichen Ueberzeugung aus, daß Gott Niemand über ſeine Kräfte verſuchen werde und daß er denen, die ihn lieben, alle Dinge zum Beſten gereichen läßt, kann es mit dem Menſchenleben nie dahin kommen, daß es unerträglich oder werthlos wäre. Gott legt keine Laſt auf, die er nicht tragen hilft; feſte, glaubensſtarke Willenskraft gebietet den heftigſten Schmerzen. Die bittern Folgen, die man durch Ausſchweifung oder Leichtſinn ſich bereitete, hat man im Bußgeiſte, zur Sühne des gegebenen Aergerniſſes, zu tragen. Auch ein äußerlich entehrtes, ſchmachbedecktes oder ſieches Daſein verliert unter dieſer Bedingung den Werth nicht, da es jedenfalls, mit religiöſer Geſinnung, mit Demuth, Gottergebenheit und Geduld getragen, das Mittel bleibt, den Menſchen ſeiner höchſten Beſtimmung zurückzugeben. *Literatur.* Dieſe iſt ungemein reich. Ein Instar omnium iſt *Stäudlin's* Geſch. der Vorſtellungen und Lehren vom Selbſtmorde. Gött. 1824. Nach ihm führen wir noch an: *Blumröder*: der Selbſtmord, pſychologiſch erklärt und moraliſch gewürdigt. Weimar 1837. J. H. *Hoffbauer*, über den Selbſtmord, ſeine Arten und Urſachen. Lemgo 1842. *Adolf Drechler*: der Selbſtmord, betrachtet im Verhältniß zum allgemeinen ſittlichen Weſen des Geiſtes. Baſ. 1848. [Fuchs.]

Morgan, *Thomas*, nimmt unter den Deiſten (ſ. d. A.) eine bedeutende Stelle ein. Er war zuerſt längere Zeit Prediger einer nonconformiſtiſchen und presbyterianiſchen Gemeinde in Marlborough, verlor aber, weil er ein ſehr aſotiſches Leben führte und ſich zum Arianismus bekannte, im J. 1726 ſein Amt. Nun legte er ſich auf die Heilkunde und übte dieſelbe unter den Quäkern zu Briſtol aus. Zuletzt lebte er als deiſtiſcher Schriftſteller in London bis zu ſeinem Tode den 14. Januar 1743. Von ſeinen mediciniſchen, ſowie von den Schriften, worin er den Arianismus vertheidigte und die 1726 in einer Sammlung mit der Aufſchrift: The collection of tracts relating to the hight of private judgement etc. zu London in 8. an's Licht traten, kann hier füglich Umgang genommen werden. Seine Hauptſchrift aber iſt das anonyme Werk: „der Moralphiloſoph", das von 1737 an herauskam (The Moral Philosopher. In a dialogue between Philalethes, a cristian Deist, and Theophanes, a christian Jew, London I. 1737; II. 1739; III. 1740). Daß Morgan als ein unfehlbares Kriterium der Göttlichkeit einer Lehre die ſittliche Wahrheit, Vernunft und Angemeſſenheit der Sache ſelbſt aufſtellt, oder daß er ſagt, die urſprüngliche wahre Religion Gottes und der Natur habe in der unmittelbaren Verehrung des *einen* wahren Gottes durch unbedingte Ergebung und Abhängigkeit von ihm, in der Erfüllung aller Pflichten der ſittlichen Wahrheit und Gerechtigkeit beſtanden, dieß und Anderes hat er mit den Deiſten überhaupt gemein; was ihm aber eigenthümlich iſt und ihm einen ſelbſtſtändigen Rang in der Reihe der Deiſten gibt, iſt dieſes Doppelte: einmal vertritt er ein bisher noch nicht dageweſenes Princip, nämlich die gnoſtiſche Anſchauung des Verhältniſſes zwiſchen dem A. und N. Teſtament; ſodann verſetzt er die Unterſuchungen über Gegenſtände der Religion und des Glaubens auf ein neues Feld; der Gegenſtand nämlich, auf den er ein neues Licht werfen möchte, iſt das A. T., ſeine Geſchichte, ſeine Religion. In erſterer Beziehung lehrt Morgan zwar keinen Dualismus zwiſchen Geiſt und Materie, auch dem Doketismus, welcher der Gnoſis eigenthümlich iſt, ſpricht er nicht das Wort, dagegen ſtellt er aber zwiſchen A. und N. Teſtament, zwiſchen Geſetz und Evangelium, zwiſchen dem Gott Iſraels und dem Gott der Chriſten einen Dualismus auf, welcher der gnoſtiſchen Anſicht von dem Verhältniß des A. T. und der chriſtlichen Religion auffallend entſpricht. Nicht nur erſcheinen unſerm Deiſten die Gnoſtiker (ſ. d. A.) als die ächten Chriſten der erſten Jahrhunderte, als die Vertreter

der freien Wahrheit, sondern er betrachtet auch den Judengott als einen untergeordneten beschränkten nationalen Schutzgott, der keineswegs identisch sei mit dem wahren Gott, ganz so, wie die Gnosis das Gesetz und die ganze A. T. Oeconomie dem Demiurg, einem schwachen, unvollkommenen Wesen zuschrieb. Ist der gnostische Demiurg ein harter, grausamer Gott, so finden wir auch davon Analogien bei Morgan, besonders in seiner Erörterung des Vertilgungskriegs, den die Israeliten auf Befehl ihres Gottes gegen die Canaaniter führen sollten, sowie in der unerträglichen despotischen Härte, die er dem Ceremonialgesetz zuschreibt. Und wie Marcion (s. d. A.) den Paulus allein als Apostel verehrte und nur die Schriften des Paulus und des Pauliners Lucas in seinen Kanon aufnahm; so wählt auch Morgan nur den Apostel Paulus zu seinem Führer; dieser nur gilt ihm als ein Vertreter der freien Subjectivität, des reinen ächten Christenthums im Gegensatz gegen das Judenchristenthum. In Betreff des A. T. aber ist Morgan's Ansicht näherhin diese: Ueber den Polytheismus gibt er zuerst eine phantastische, mythologisch speculirende Erklärung, läßt dann die Götter verehrt werden durch Opfer, zu deren Ordnung und Leitung sich allmählig ein Priesterstand, vorzüglich in Aegypten durch Joseph, gebildet habe. Hier wurden auch die Israeliten während ihres langen Aufenthaltes vollkommen ägyptianisirt, d. i. in Aberglauben gestürzt. Um die durch die ägyptische Priesterreligion so verdorbenen Israeliten zu leiten, accomodirte sich Moses ihrem Aberglauben und gab ein doppeltes Gesetz. Ist aber nach Morgan das Moralgesetz des Moses bloß ein bürgerliches, nationales, dessen sittlicher Theil selbst beschränkt und unvollkommen sei; so ist ihm das Ritual- oder Ceremonialgesetz weiter nichts als ein Stück fleischlicher, weltlicher Politik, woran nichts Wahres und Gutes sei, eine bindende, zu Sclaven machende Verfassung, ein unerträgliches Joch der Finsterniß, Tyrannei und Vasallenschaft, des Grimms und Elends, und der Apostel Paulus muß für diese seine Ansicht sprechen. Während Morgan sofort die Integrität des Pentateuchs bezweifelt, unterwirft er nicht nur die Geschichte des Auszugs aus Aegypten, sondern die ganze israelitische Geschichte, zwar nicht an einem Faden, doch wenn man die da und dort zerstreuten Stellen zusammennimmt, seiner Kritik, wobei theils die Farbe des Uebernatürlichen und Wunderbaren abgebleicht, theils der sittliche Charakter der handelnden Personen in ein schlimmes Licht gestellt wird. Die Wundererzählungen behandelt er so, daß man sieht, wie er zwischen der Voraussetzung des Betrugs und der Annahme einer verändernden Sage unklar hin- und herschwankt. Doch hält er an dieser mythischen Auffassung nicht consequent fest, manche Wundererzählungen werden auch so behandelt, daß das Natürliche des Vorgangs, nur mit Verletzung des moralischen Charakters einer handelnden Person, hergestellt wird. Z. B. das Wasser aus dem Felsen wird so erklärt: In Aegypten hatte das Volk alle Wasservorräthe vermittelst der Canäle aus dem Nil gehabt und deßhalb nie frische Quellen gesehen. Als es nun Wasser aus einem Felsen fließen sah, so mußte ihm das anfangs wunderbar vorkommen. Als später die Entdeckung gemacht wurde, daß das ein alltägliches Werk Gottes und der Natur sei, so schlug man dem Moses zur Strafe für solche Anmaßung den Eintritt in das Land Canaan ab. Besser als Moses kommen bei Morgan die Propheten weg, deren Beruf und Stellung in der Nation er im Ganzen nicht unrichtig auffaßt und die er von den Priestern gehörig zu unterscheiden weiß. Wenn er aber im Allgemeinen mit Achtung und Ehrfurcht von ihnen spricht, so apostrophirt er doch einzelne, wie Samuel, David ꝛc. weniger rühmlich, und alle müssen mehr oder weniger die Schuld haben, daß die unglückliche Nation durch verkehrte Politik in Religionssachen zu dem traurigen Schicksal, dem babylonischen Exil, gebracht worden. Das Gesammturtheil über das Volk liegt darin, daß endlich im Dialog „der christliche Jude Theophanes“ selbst zugibt, das Volk Israel und später dessen Ueberbleibsel, Juden genannt, seien ein höchst verkehrtes, gröblich unwissendes, abergläubisches und verzweifelt gottloses Geschlecht von Menschen gewesen. — Wie Morgan eine große Kluft befestigt zwi-

schen dem A. und N. Testament, so macht er auch eine dualistische Scheidung zwischen Judenchristenthum und reinem Christenthum. Er faßte zwar das Christenthum als Moral und als wiederhergestellte Religion der Natur auf, und hob namentlich als Vorzug der christlichen Offenbarung die Klarheit und Gewißheit der Kenntniß von Gott, unsern sittlichen Pflichten und der Unsterblichkeit hervor; aber er verneinte alles Geheimniß in dem christlichen Glaubenssystem. Nur um sich nothwendig zu machen, meint er, habe der Clerus die Sacramente erfunden. Auch fand nach ihm schon in der ersten Zeit eine Vermischung des Jüdischen mit Christlichem Statt, und die Verschiedenheit in den Ansichten, ob die Juden- und Heidenchristen zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet seien, diente ihm zum Beweise, daß die Apostel nicht in gleicher Weise inspirirt und unfehlbar gewesen; nur Paulus war der große Freidenker seiner Zeit, der kühne und tapfere Vertheidiger der Vernunft gegen die Auctorität im Gegensatz gegen diejenigen, welche ein gottloses System des Aberglaubens, der Blindheit und Sclaverei unter dem sehr scheinbaren Vorgeben göttlicher Offenbarung gegen alle gesunde Vernunft und Verstand aufgestellt hätten. Wie in der alten Zeit das ächte Christenthum nur bei einigen Dissenters (Gnostiker) gewesen sei, so sei auch sein christlicher Deismus keineswegs eine Opposition gegen das ächte Christenthum, sondern nur Position des Aechtchristlichen, und Negation des Judenchristenthums, das immer noch in der Christenheit wuchere. Diese Lehren des Moral Philosopher, welche Morgan im ersten Bande in dialogischer Form selbstständig entwickelte, riefen mehrere Erwiederungen hervor, namentlich von John Chapman († 1760), von John Leland, der schon gegen Tindal aufgetreten war, und von dem jüngern Thomas Burnet. Nachdem Morgan im zweiten Band auf die Schriften Chapman's und Leland's geantwortet hatte, schrieb Moses Lowman, auch ein presbyterianischer Prediger (1752), eine Vertheidigung der bürgerlichen Einrichtungen der Hebräer. Gegen Lowman und den zweiten Band von Leland's Schrift war der dritte Band des Moral Philosopher gerichtet. Auf diesen folgte die ausführliche Streitschrift des Presbyterianers, Samuel Chandler, der den wahren Namen des Moral Philosopher zuerst nannte. Das wichtigste und berühmteste Werk aber, das in der Morgan'schen Controverse erschien, ist „die göttliche Sendung Mosis" von William Waburton, damals Kaplan des Prinzen von Wales, 1759 Bischof von Gloceſter († 1779). Vrgl. Henke, allg. Geschichte der christl. Kirche Thl. 6. S. 70. ff. Trinius, Freidenker-Lexicon S. 369. ff. Schröckh, christl. Kirchengesch. seit der Reformation Thl. 6. S. 200 ff. Fuhrmanns Handwörterbuch Bd. 3. Lechler, G. V., Geschichte des englischen Deismus. [Fritz.]

Morganatische Ehe, s. Ehe zur linken Hand.

Morgaw, s. Methodisten.

Morgengebet (das kirchliche). Schon das Licht der natürlichen Vernunft erkennt in der Morgenzeit die ideelle Repräsentation des Schöpfungsactes, schaut sie deßhalb als eine den Göttern geweihte Zeit und fordert vom Menschen, daß er, als Priester der Natur, mit ihr auflebe und ihr Worte leihe. Wie hoch das Gesetz des A. B. diese Zeit stelle und wie es sie ganz besonders dem Dienste Gottes zueigne, ist bekannt. Im N. B. ist sie durch das Beispiel Jesu (Marc. 1, 35), wie durch die wichtigsten Momente des Erlösungswerkes (Leiden und Auferstehung) geheiligt worden. Wenn demzufolge der fromme Sinn der Gläubigen diese Zeit von jeher mit einer höhern Signatur bekleidet sah, wenn man mit der Darbringung des unentweihten Tributes der Erstlinge des Tages das dem allgemeinen Priesterthum inhärirende Opfer des Gebetes verband, wenn man diese Zeit als wichtigen Incidenzpunct des Gnadenlebens betrachtete, sie danach gemeinsam und öffentlich feierte, so that man nur, wozu der, Alles sub specie aeternitatis betrachtende Glaube von selbst anregte. Wenn endlich die Kirche Gottes die Heiligung dieser Zeit gesetzlich anordnet, indem sie dieselbe ganz besonders in den Kreis der von ihr fixirten täglichen Gebetsstunden zieht, so geschieht auch dieß nur, um den durch diese Sieben-

zahl symboliſirten Bund Gottes mit der gläubigen Menſchheit feſter zu gründen und zu bethätigen. — Die Geſchichte der Morgengebetsſtunde betreffend, ſo wiſſen wir zwar aus dem bekannten Brief des Plinius an Trajan, daß ſich die Chriſten, die er antelucanos nennt, vor Sonnenaufgang verſammelten; indeß iſt, abgeſehen davon, daß er nur von dem status dies ſpricht, dabei an eine regelmäßig gehaltene Gebetszeit nicht zu denken. Bei dem Verbote gemeinſamen Gottesdienſtes verſammelte man ſich eben zu einer Zeit, wo man ungeſtört und ſicher war. Wenn auch Tertullian (de Orat. c. 18) den Grundſatz feſthält, man müſſe überall und allzeit beten, ſo bezeichnet er doch nur die „apoſtoliſchen Stunden“ (Terz, Sext und Non) als Gebetsſtunden. Doch fügt dieſen drei Stunden der Verfaſſer der Expositio Orat. Domin. (Cyprian?) neben dem Abend-, und dem Gebet während der Nacht auch das Morgengebet bei: Mane orandum est, ut resurrectio Domini matutinâ oratione celebretur (ep. 35). An all' dieſen Stunden verſammelten die Biſchöfe ihre Gläubigen in den Kirchen; doch begnügte man ſich in der Praxis, da es von Seite der Laien nicht immer möglich war, an allen Stunden Theil zu nehmen, wenigſtens ſoweit es die Wochentage angeht, mit dem feierlichen Früh- und Abendgottesdienſt Const. Apostol. l. II. c. 59. Daß aber dieſe allgemein und öffentlich waren, erhellt daraus, daß, obgleich das achte Buch der apoſtoliſchen Conſtitutionen ſechs tägliche Gebetsſtunden vorſchreibt (c. 40), daſelbſt doch nur für die Morgen- und Abendſtunde ein Ritus und Formulare angegeben ſind. Die Morgenandacht beginnt mit dem Morgenpſalm 62 (ὁ ὄρθριος), ſodann folgen Gebete für die Katechumenen, Energumenen und Pönitenten; zum Schluß Gebete für die Gemeinde und der Segen. Die Theilnahme des Volkes an dieſen täglichen Gebetsſtunden verminderte ſich übrigens mit der Zeit und die feierliche Morgenandacht wandelte ſich von Seite der Laien in eine private um, wiewohl noch ſpäter z. B. Theodulph von Orleans (23. Can. in dem Capitulare) und der hl. Carl Borromäus (Synode von Mailand 1576 p. 1. c. 24) die gemeinſame Andacht am Morgen und Abend in der Kirche empfehlen. Dagegen erhielt ſich die alte kirchliche Ordung beim Clerus, der in der Heiligung der alten Stunden ſtellvertretend für die Gemeinde einzutreten hat. Und inſofern kann immerhin noch von einem kirchlichen Morgengebete die Rede ſein. Die alten Namen hiefür ſind ὄρθρος und preces matutinae. Man hat zwar der Etymologie zuwider ſpäter auch das „Matutin“ genannt, was die Alten matutinas Vigilias, Orationem nocturnam etc. nannten und die Griechen jetzt noch μεσονυκτιον nennen; urſprünglich verſtand man aber darunter das Gebet bei Tagesanbruch. Ὄρθρος und preces matutinae iſt unzweifelhaft das, was jetzt die Laudes ſind (ſ. Goar Euchol. pag. 33. Not. 58). Doch iſt zu bemerken, daß ſchon J. Caſſian eine doppelte solennitas matutina erwähnt, und eine davon prima nennt (l. c.); ſonach faßt ſowohl das Lateiniſche: precatio matutina als das Griechiſche: ὄρθρος zwei Gebetsſtunden in ſich, sc. die Laudes und die Prim. Die Einführung der letztern war zur Zeit Gregors M. ſchon allgemein. Man hat alſo von dieſer Zeit ein doppeltes Morgengebet zu unterſcheiden; eines vor und das andere nach Sonnenaufgang. Den Inhalt beider anzugeben, iſt hier nicht der Ort. Man ſehe die Schrift von Dr. Allioli: „Ueber die innern Motive der canoniſchen Stunden ꝛc. Augsburg 1848“. An Aufforderungen an die Laien, ſich beim öffentlichen Morgengebete einzufinden, hat es, wo man noch Gelegenheit dazu von Seite des Clerus gab, nie gefehlt (ſ. z. B. Hunolds Predigten Bd. IV. 74. Predigt), auch hat die Kirche nicht ermangelt, ihre Indulgenzen den Theilnehmern, namentlich an hohen Feſten, anzubieten; deßungeachtet iſt theils durch Schuld der Laien, theils des Clerus die private Morgenandacht an die Stelle der öffentlichen, gemeinſamen, allgemeinen getreten. Was das häusliche Morgengebet, welches nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen l. VI. c. 30 nur ein Nachbild des öffentlichen ſein ſollte, betrifft, ſo liegen von Seite der Kirche nur Aufforderungen vor, aber aus allen Jahrhunderten, daß es nicht unterlaſſen werde. Dagegen die Formulare richteten ſich nach dem Bildungsgrad

der jeweiligen Zeit, sind auch nur z. B. in Katechismen empfohlen, nicht geboten. Inhalt derselben ist demüthige Anbetung Gottes, Danksagung, Aufopferung, Erweckung der Intention bei den Handlungen des Tages, Bitte um Schutz ꝛc., Anrufung Mariä, des Schutzengels u. s. f. Es soll möglichst darauf gedrungen werden, daß alle Hausgenossen daran Theil nehmen; ohne dieß fehlt der Familie das einigende, geistige Band, die höhere, übernatürliche Weihe, und eine reiche Gnadenquelle. Vgl. Abendgebet und Abendläuten. [Frick.]

Morgengebet der Juden, s. Thephilla.

Morgengottesdienst. Dem Herrn der Zeit und Ewigkeit gehört jeder Augenblick, und nicht bloß bestimmte Stunden der Tage noch auch bloß einzelne Tage im Jahre sind Seinem Dienste geweiht, sondern alle Zeit und alles Leben. Durch die Menschwerdung des Sohnes ist Gott selbst, der Ewige, eingetreten in die Zeit und dadurch ist alle Zeit heilig. Darum muß auch der Mensch alle Zeit Gott heiligen. Weil aber der Mensch nicht bloß für die Ewigkeit, sondern auch in der Zeit für sein Erdenleben thätig sein muß, so muß er seinen Gottesdienst und Erdendienst in eine heilige Harmonie bringen. Wie er dieß zu thun habe, um auf keiner Seite zu wenig zu thun, darüber hat Gott selbst ihn belehrt durch das Sabbathgesetz, das er im Christenthum zum Sonntagsgottesdienst verklärt hat. Allein nicht bloß jede Woche, auch jeder Tag muß eine heilige Weihe im Leben des Cultus erhalten, die sich an die natürlichen Abschnitte des Tageslaufes anlehnen wird. Diese Abschnitte sind Morgen und Abend (Tag und Nacht). Daher ist ein Morgen- und Abendgottesdienst (s. d. A.) schon in der Natur begründet. Doch die liturgische Form ist hiefür nicht immer und überall die gleiche gewesen. I. Bei den Juden bestand der tägliche Morgengottesdienst (wie der des Abends) darin, daß ein jähriges Lamm mit dem dazu gehörigen Speis- und Trankopfer zum Brandopfer gebracht (Num. 28, 2—8) und im Heiligen jeden Morgen und Abend beim Besorgen der Lampen des goldenen Leuchters auf dem Räucheraltar das Rauchwerk angezündet wurde (Exod. 30, 7. 8). So im Tempel. In den Synagogen traten an die Stelle jener Opfer fest bestimmte Gebete und Vorlesung eines Stücks aus dem Gesetze, worauf nur am Sabbath oder an Festen eine weitere Lesung aus den prophetischen Schriften folgte. Die Zeit, zu welcher dieser Gottesdienst in den Synagogen stattfand, war dieselbe mit der des Tempelgottesdienstes. II. Auch bei den Christen bestand der tägliche Gottesdienst ursprünglich in der regelmäßigen wiederkehrenden Morgen- und Abendandacht, zu welcher das Volk sich früh mit Tagesanbruch und Abends bei Sonnenuntergang in der Kirche versammelt (Act. II. 46. Plin. ep. ad Traj.). Nach den apostolischen Constitutionen (l. II. c. 59) begann der Morgengottesdienst nach einem stillen Vorbereitungsgebet damit, daß man den Psalm 62, den Morgenpsalm anstimmte, worauf der 50. Psalm folgte, dem zuweilen auch noch der 90. Ps. vorangeschickt wurde; dann folgte das Kirchengebet für die Katechumenen, Energumenen und Büßer, die sodann vom Bischofe oder Diacon in der bekannten Weise entlassen wurden. Darauf begann der Diacon das allgemeine Kirchengebet (die προσφώνησις) oder Litanei, bei welcher die Gemeinde nach jeder einzelnen Bitte das „κύριε ἐλεῖσον“ sang oder sprach, worauf das Gebet folgte, ähnlich wie in der Liturgie des Charfreitages (s. Charwoche); zuletzt folgte, indem man bekanntlich in den ersten Jahrhunderten der Kirche gewohnt war, täglich zu communiciren, die Feier der hl. Eucharistie, wogegen nur an Fasttagen Einige eine unpassende Bedenklichkeit zeigten (Tertull. de orat. c. 14). Auf die eucharistische Feier folgte das Dankgebet vom Bischof gesprochen und der ganze Gottesdienst schloß mit dem vom Bischof ertheilten Morgensegen (χειροθεσία ὀρθρινή) und der Diacon entließ die Gemeinde mit der bekannten Formel: „Gehet im Frieden!“ Es bleibt zu bemerken, daß an den gewöhnlichen Wochentagen die am Sonntag vor dem allgemeinen Kirchengebete eintretende Schriftlesung und Predigt nicht stattfand. III. Nach der gegenwärtigen Cultpraxis besteht der Morgengottesdienst a) in der katholischen

Kirche in der mit der euchariſtiſchen Opferhandlung der hl. Meſſe täglich wiederkehrenden Feier. Der Morgenpſalm iſt in den Lobgeſängen des Breviers (ſ. d. A.), der 51. Pſalm ebendaſelbſt und durch das Confiteor (ſ. d. A.) in der Meßfeier vertreten; das allgemeine Gebet (ſ. d. A.) findet jetzt nur eine Stelle an Sonn- und Feſttagen nach der Predigt und an den Wochentagen da oder dort im Advent und der 40tägigen Faſten nach der Leſung des Evangeliums. Der Morgenſegen findet ſich ſowohl am Schluſſe der hl. Meſſe (ſ. d. A.) als auch zu Ende der Prim im Brevier. Die Kirche hat für dieſen Gottesdienſt die erſte Hälfte des Tages feſtbegrenzt, ſo daß nach der Mittagsſtunde (media dies) die hl. Meſſe nicht celebrirt werden darf. In der erſten Hälfte des Tages aber läßt die Kirche dieß Opfer täglich darbringen, weil in ihm der Tag ſeine höchſte Weihe und erhabenſte Heiligung erfährt, die Gläubigen aber durch Anwohnen bei dieſem hl. Act ihr Opfer, die Erſtlinge des Tages, dem Herrn darin mitdarbringen und die Segnungen Gottes für des Tages Aufgabe daraus ſchöpfen. Die Kirche wünſcht zur Vermehrung dieſer Segnungen, daß die Gläubigen alle Tage auch das euchariſtiſche Mahl empfangen, wenn ſie es auch nicht befiehlt (Trid. Sess. XXII. c. 6. de sacrif. M.). Den Gegnern dieſer alten und heiligen Ordnung antwortet Tertullian ſehr treffend: „Ergo devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit, an magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini et re servata utrumque salvum est et participatio sacrificii et executio officii“ (de orat. c. 14). In Cathedral- und Collegialſtiftskirchen tritt die Feier der hl. Meſſe in Verbindung mit dem öffentlichen Breviergebet als Morgengottesdienſt für das Heil der Diöceſe oder des ganzen Stiftsverbandes ein, gewinnt dadurch eine größere liturgiſche Fülle und bewahrt andererſeits eine größere hiſtoriſche Treue. — b) In der griechiſchen Kirche ſtellt die Matine den Zeitraum von der Geburt des Erlöſers bis zum Antritt ſeines Lehramtes dar, während die Veſper des Abends zuvor als erſter Theil der ſymboliſch-liturgiſchen Darſtellung des Erlöſungswerkes, den Zeitraum von der Weltſchöpfung und dem Sündenfall bis zum Erſcheinen Chriſti auf Erden umfaßte. Beim erſten Glockenzeichen erſcheinen Prieſter und Diacon in der Kirche an den hl. Thüren, wo ſie abwechſelnd Gebete um Gnade ſprechen zur hl. Dreifaltigkeit und um Fürbitte der Mutter Gottes. Dann gehen ſie zu dem Bilde Chriſti und darauf zu dem Bilde Maria's, ſprechen kurze Gebete, treten dann in das Heiligthum und ziehen dort die hl. Kleider an. Der Lector lieſt nun das Herapſalmium (einzelne aus ſechs Pſalmen ausgewählte Sprüche), worauf als Morgengebet die Verſe 2 und 9 des 62. Pſ. geſprochen und dann das Gloria und dreimaliges Alleluja angeſtimmt werden. Der Prieſter betet indeß in der Kirche ſtill für ſich ſeine Gebete, während der Lector eine zweite Lection fortſetzt, worauf der Diacon die Ektenie (ein durch die ganze Liturgie der Euchariſtie hindurchlaufendes Gebet) beginnt, die der Presbyter mit der Doxologie beſchließt, worauf die Sängerchöre den Lobgeſang auf den erſchienenen Heiland anſtimmen. Dann lieſt der Lector am Leſepult die beiden Kathismen (Pſalmenlectionen, während welcher das Volk im Alterthum ſitzen durfte). Hierauf erſcheint, nachdem die bisher ohne Beleuchtung gelaſſene Kirche auf einmal ganz hell beleuchtet worden, der Biſchof in Proceſſion aus dem Heiligthum heraus mit der übrigen Kerzen tragenden Geiſtlichkeit, als Bild der Erſcheinung Chriſti auf Erden, und zieht dann räuchernd in der ganzen Kirche umher. Nach dieſer Proceſſion kommt das Matinegebet des Biſchofs, dann ein Wechſelſang des Presbyters, worauf das zwölfmalige Gospodi pomilui folgt und das Leſen des Auferſtehungscanons (= Hymnus von neun Oden); alsdann fordert der Diacon die Gemeine zum Preiſe der allerheiligſten Jungfrau auf, drei Lobpſalmen werden recitirt und von dem aus den hl. Thüren tretenden Presbyter geſchloſſen mit dem Rufe: „Ehre ſei dir, der du uns das Licht leuchten läſſeſt“, was ein Reſt der alten Praxis iſt, wo der Schluß der Matine mit dem Sonnenaufgang zuſammentraf. Hierauf ſtimmt der Chor und mit ihm die ganze Geiſtlichkeit das ſog. „große Gloria“ an, womit die Matine

ſchließt, da ſie durch die erſte Hore vom Hauptgottesdienſt getrennt iſt. Dieſer beginnt an Sonntagen in der Regel um 10 Uhr mit dem vom Biſchof in feierlicher Amtskleidung ertheilten Segen und beſteht im Vollzug der Liturgie des hl. Chryſoſtomus (ſ. Liturgien). [Kollmann.]

Morgenländiſche Kirche, ſ. Griechiſche Kirche.

Morgenläuten, ſ. Abendläuten und Angelus domini.

Moria מֹרִיָּה = מִרְאֵיָה d. i. Gottgeſchauter (von Gott Auserſehener). Jeruſalem lag an der Südſpitze einer landzungenartig von Nord nach Süd ſich erſtreckenden Höhe, welche durch die Thäler Hinnom und Joſaphat gebildet wird, am Süden ſchroff und abſchüſſig gleich einem Vorgebirge endet, gegen Norden aber ſich allmählig abdacht. Das Plateau dieſes äußerſten Höhenzuges, den Jeruſalem einnahm, hat wieder vier einzelne Erhebungen oder Endpuncte, Sion, Akra, Bezetha und Moria genannt. Akra und Sion bilden die ſüdöſtliche, Bezetha und Moria mit dem Ophel die nordöſtliche Seite. Zwiſchen beiden liegt eine Vertiefung, welche an der zweiten, ſüdlichen Hälfte des Moria eine andere öſtlich laufende (vom heutigen Jafathore aus) in ſich aufnimmt, und dann in gerader Richtung nach Süden in die vereinigten Thäler Hinnom und Joſaphat mündet. So hatte die Stadt drei durch die Natur gebildete Abtheilungen: den Sion und nördlich davon durch eine Einſenkung getrennt die Akra, ihnen gegenüber Bezetha, Moria und Ophel, welche aber einen zuſammenhängenden Höhenzug bilden. Wenigſtens jetzt iſt keine Spur von Einſchnitten und Vertiefungen zu erkennen. Dieſe ganze Seite ſcheint in der früheſten Zeit nicht zur Stadt gehört zu haben; erſt mit der Erweiterung der Stadt und vorzugsweiſe durch die Erbauung des Tempels, wurde auch ſie mit der Stadt vereinigt. Denn auf dem mittleren Hügel, dem Moria, ſtand der Tempel. Um Raum zu gewinnen hatte man ſeine Fläche geebnet, gegen Oſten hin durch coloſſale Unterbauten geſtützt und erweitert, und gegen Weſten durch eine Brücke mit dem höher gelegenen Sion verbunden. Dem Tempel folgten noch andere Prachtbauten, welche durch das Caſtell Ophel an der Südoſtſpitze geſchützt wurden, wie der Sion an der Nordweſtecke durch den Millo. Die Urſache, warum auf dem Moria der Tempel erbaut wurde, gibt 1 Chron. 21, 15. 16. u. 22, 1. an. Daß aber die hier bezeichnete Stelle der Moria ſei, erhellt aus 2 Chron. 3, 1. „Salomo fing an zu bauen das Haus des Herrn in Jeruſalem, auf dem Berge Moria, wo er erſchienen war David ſeinem Vater; auf dem Platze, den David beſtimmt, in der Tenne Arnan's des Jebuſiters.“ Der Name Moria knüpft ſich an jenen Befehl Gottes, nach dem Abraham hier ſeinen Sohn opfern ſollte (Gen. 22). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Abraham hieher, auf dieſen Berg mit Iſaac ſeinem Sohne gekommen ſei, und hier die feierliche Erneuerung der ihnen gemachten Verheißungen empfangen habe, obgleich der Name Moria vom Tempelberge gebraucht, ſonſt nie mehr als an obiger Stelle vorkommt. Der Name Sion hatte alle andern Bezeichnungen verdrängt, und die ſpecifiſche Benennung, nachdem einmal der Tempel ſtand, war Tempelberg (הר בית), wie er in der Miſchna heißt. [Schegg.]

Morinus, Johannes, ein gelehrter Oratorianer, iſt geboren zu Blois im J. 1591 und ſtammte von reformirten Eltern ab. Hatte er ſich zu la Rochelle das Studium der claſſiſchen Literatur vorzüglich angelegen ſein laſſen, ſo warf er ſich nachher zu Leiden mit allem Eifer auf das der Philoſophie, Mathematik, Jurisprudenz, und namentlich der Theologie, ſowie der orientaliſchen Sprachen. Die Lectüre der hl. Schrift, der Kirchenväter und der Concilienacten erregte in ihm bald Zweifel über die Richtigkeit des reformirten Lehrbegriffs und dieſe Zweifel wurden noch geſteigert durch die Streitigkeiten der Arminianer und Gomariſten (ſ. d. A.). Nach längerem Prüfen trat er endlich zu Paris unter der Leitung des Cardinals du Perron in den Schooß der katholiſchen Kirche zurück. Um ungeſtörter den Wiſſenſchaften leben zu können, trat er 1618 in die erſt kurze Zeit vorher von Berülle (ſ. d. A.) geſtiftete Congregation der Oratorianer ein. Nachdem er noch die Prieſterweihe

erhalten, gab ihn Berülle dem Miron, Bischof von Angers, an die Seite, und als dieser 1627 Erzbischof von Lyon wurde, folgte ihm Morin auch dahin nach. Nach dem Tode dieses Prälaten kehrte er im J. 1628 nach Paris zurück und gewann da durch seine Schriften und ausgebreiteten Kenntnisse bald ein solches Ansehen, daß die Prälaten ihn öfters zu ihren Versammlungen zuzogen und in den wichtigsten Angelegenheiten sich seines Rathes bedienten. Auch Papst Urban VIII., der die Griechen und die übrigen schismatischen Kirchen des Morgenlands mit der römischen Kirche zu vereinigen suchte, berief ihn nach Rom, um zu diesem Unionswerke mitzuwirken. Nahm ihn auch der Cardinal Barberini in Rom recht freundlich auf, so verstrich gleichwohl einige Zeit, bis er sich auch bei Holstenius und Allatius geltend zu machen wußte. Es gelang ihm aber auch dieses. Während nämlich die meisten Mitglieder der Unionscommission die Ansicht theilten, alle Ordinationen z. B. der griechischen Kirche müßten verworfen werden, weil dabei nicht Alles beobachtet worden, was die Scholastiker zur Form und Materie derselben rechneten, machte vorzüglich Morinus mit Allatius und Andern geltend, daß die griechische Kirche betrachtet werden müsse als in völliger Uebereinstimmung mit der lateinischen Kirche stehend, wenn und insoweit sie noch Alles das festhalte, was vor dem Schisma des Photius geglaubt und festgehalten worden. Nach neun Monaten kehrte Morin auf Betreiben des Cardinals Richelieu nach Frankreich zurück. Nach dem Einen hätte sich dieser Minister der Dienste des Morinus bedienen wollen, nach Andern aber, was mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, hätte er befürchtet, Morinus könnte in Rom über ihn weniger günstige Mittheilungen machen. Fortan wirkte er wieder auf dem literarischen Gebiete bis zu seinem Tode den 28. Febr. 1659. Von seinen zahlreichen Schriften heben wir folgende aus: 1) Exercitationum ecclesiasticarum libri duo. De patriarcharum et primatum origine et antiqua censurarum in cleros praxi. Paris. 1626 in 4. Diese Schrift enthält viel interessantes Material, ist aber nicht ohne formelle Fehler, und bildet durch die strenge Hervorhebung der Papalrechte einen gewissen Gegensatz zu der Schrift: 2) Histoire de la deliverance de l'église Chretienne par l'empereur Constantin et de la grandeur et souveraineté temporelle donnée à l'église Romaine par les rois de France. Paris. 1630 in fol. Dieses Werk, das einzige, welches Morin in französischer Sprache verfaßte, gefiel in Rom nur wenig, und er mußte dem Cardinal Barberini das Versprechen geben, bei einer etwaigen zweiten Auflage gewisse Aenderungen anzubringen. Zwei Jahre vorher, 1628, gab er heraus: 3) Biblia LXX interpretum Graeco-Lat. cum praefatione et prolegomenis. 3 vol. in fol. Das Ansehen der Septuaginta wird gegenüber dem damaligen hebräischen Texte, der von den Juden corrumpirt worden sei, auf eine Weise hervorgehoben, daß Gegenschriften nicht ausbleiben konnten. Auch in den Schriften: 4) Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum. Paris. 1631; exercitationes biblicae de Hebraei Graecique textus sinceritate, germana LXX interpretum translatione dignoscenda, illiusque cum Vulgata conciliatione. Paris. 1633 und: diatribe elenctica de sinceritate Hebraei Graecique textus dignoscenda, et animadversiones in censuram exercitationum ad Pentateuchum Samaritanum. Paris. 1639, will überall der Nachweis geliefert werden, wie sehr der hebräische Text von den Juden corrumpirt worden sei, und daß der samaritanische Text weit besser als der hebräische sei, sich auch nicht von dem unterschieden habe, welchen Eusebius, Hieronymus und die übrigen Kirchenväter vor sich gehabt hätten, und völlig harmonire mit der Uebersetzung der Septuaginta. Im sechsten Bande der Polyglotte von Jay ist dieser samaritanisch-hebräische Text und eine samaritanische Uebersetzung des Pentateuchs aufgenommen. War Morin schon durch die genannten Werke, denen er 1657 noch eine samaritanische Grammatik und ein samaritanisches Lexicon beifügte, sehr stark in Anspruch genommen, so ließ er doch auch die positive Theologie nicht brach liegen. 1651 erschien zu Paris in fol. Commentarius historicus de disciplina in administratione poenitentiae 13 primis saeculis in ecclesia occidentali et

huc usque in orientali observata in 10 libros distributus. Nur nach und nach fand dieß Buch die rechte Anerkennung, die Censoren hielten ihn an, einige Stellen näher zu erklären oder zurückzunehmen, eine ganze Abhandlung, de expiatione catechumenorum, durfte, weil vorgeblich im Widerspruche stehend mit dem Beichtinstitute, anfangs gar nicht gedruckt werden. Commentarius historicus ac dogmaticus de sacris ecclesiae ordinationibus secundum antiquos et recentiores, Paris. 1655 in fol., ist besser geordnet als das vorhergehende und reich an Material. Im J. 1703 erschienen zu Paris: Opera posthuma: a) de catechumenorum expiatione; b) de sacramento confirmationis; c) de contritione et attritione. Accesserunt Lucae Holstenii dissertationes duae de ministro et forma sacramenti confirmationis apud Graecos. Endlich gab Richard Simon im J. 1682 mehrere Briefe literarischen Inhalts von und an Morin heraus unter dem Titel: Antiquitates ecclesiae orientalis clarissimorum virorum Card. Barberini, L. Allatii, Lucae Holstenii, Jos. Morini etc. dissertationibus epistolicis enucleatae, nunc ex ipsis autographis editae. Quibus praefixa est Joan. Morini vita. Londini. Die Biographie, welche Simon verfertigte, ist eine wahre Satyre nicht allein gegen Morinus, sondern auch gegen die ganze Oratorianercongregation. Vgl. Biographie universelle. Tom. 30. J. P. Niceron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten. Thl. 9. 30—48. Schröckh, Kirchengesch. seit der Ref. Bd. 4. S. 123 ff. Jselin's Lexicon, Thl. 3. [Fritz.]

Moriskos, s. Mauren.

Moriz, Adolph, der einzige Sohn des Herzogs Heinrich von Pegau und Neustadt († 18. Sept. 1713), eines Bruders des Cardinals Christian August (s. d. A.), war nach dem Tode seines Oheims Moriz Wilhelm (s. d. A.) und dessen beider Söhne der letzte männliche Sprosse der herzoglichen Linie von Sachsen-Zeitz. Seine Neigung zur katholischen Kirche und zum geistlichen Stande wuchs ungemein durch seines Oheims, des Cardinals, frommes Vorbild, in dessen Hände er am 23. März 1716 im Paulinerkloster zu Marienthal in der Oberlausitz sein Glaubensbekenntniß ablegte. So sehr ihm auch der Papst und Kaiser Carl VI. von seinem Vorhaben, in den geistlichen Stand zu treten, abriethen, so setzte er doch alle Würden, die seiner warteten, hintan und trat 1718 in den geistlichen Stand. Bald war er zum Domherrn von Cöln, hierauf zum Propst von Alt-Oettingen und endlich im Jahre 1730 zum Erzbischof von Pharsala in part. infid. erhoben. Ein Jahr später ward er Bischof von König-Grätz und im J. 1732 Bischof von Leitmeritz und bald darauf Administrator des churfürstlichen Erzstiftes von Trier. Ein Muster als Bischof und Vater der Armen starb er im wohlbegründeten Rufe hoher Frömmigkeit.

Moriz, Wilhelm, Herzog von Sachsen-Zeitz, ein Bruder Christian Augusts (s. d. A.), des Cardinals-Primas von Ungarn. Schon seit dem Jahre 1702 fühlte Moriz Wilhelm einen höheren Zug zur katholischen Kirche in sich und hatte deßfalls manche Unterredung mit seinem Bruder, dem frommen Cardinal. Aber ein großes Hinderniß für diese Richtung war der lutherische Eifer seiner Gemahlin Maria Amalia, Tochter des bekannten Churfürsten und Markgrafen Friedrich Wilhelm von Brandenburg; sowie die in Aussicht gestellte Verzichtleistung auf die reichen Einkünfte seines Bisthums bei seinem Uebertritte zur katholischen Kirche gemäß Art. 5. des westphälischen Friedens. Ueber diesen letzten Punct vom Kaiser beruhigt, arbeitete er mit Eifer an seiner Vereinigung mit der einen Kirche. Am 26. December 1715 legte er in der Norbertinerabtei Taksara in Böhmen sein Glaubensbekenntniß in die Hände seines Bruders, des Cardinals, ab. Als bald darauf die Bekehrung des Herzogs Moriz Adolph (s. d. A.) erfolgte, so entstand eine heftige Bewegung unter den Protestanten. Die Gemahlin Moriz Wilhelms bot Alles auf am preußischen Hofe, um durch ihren Bruder, den König, und angesehene lutherische Theologen ihren Gemahl zum vorigen Glauben zurückzubringen. Seine Schuldenlast und deren in Aussicht gestellte Bezahlung, die Bearbeitung lutherischer Theologen und endlich der unkluge Schritt seines Vetters, des Churfürsten August von Sachsen und

Königs von Polen (vor welchem Schritte letzteren der Papst Clemens XI. und der Cardinal von Sachsen so nachdrücklich gewarnt hatten), der seinem bedrängten Vetter Moriz Wilhelm, gestützt auf jenen Art. 5 des westphälischen Friedens, das Bisthum Naumburg entzogen und sich angeeignet hatte, machten ihn schwankend, bis er am 16. October 1718 in der Kirche des hl. Lorenz zu Zeitz in aller Frühe und Stille dem katholischen Glauben entsagte. Der Unglückliche starb einen Monat später, am 16. November 1718, an den Blattern in einem Alter von 54 Jahren. — Seine Bildung und wissenschaftliche Kenntnisse, namentlich im Fache der Heraldik, kann man ihm nicht absprechen.

Mörlin, Joachim, ein lutherischer Theologe, war 1514 zu Wittenberg geboren, wo sein Vater Professor der Metaphysik war. Er studirte zuerst zu Marburg und Constanz, dann in Wittenberg. 1540 wurde er als Prediger nach Arnstadt berufen. Nachdem er dieses Amtes 1543 von dem dortigen Grafen enthoben worden war, wurde er im folgenden Jahre von dem Magistrate zu Göttingen zum Inspector der dortigen Kirche ernannt. Er zeigte sich 1548 als einen heftigen Bekämpfer des Interims und als einen wüthenden Zeloten. Er wurde deßhalb auf Befehl des Herzogs von Braunschweig, welcher die Einführung des Interims bewerkstelligen wollte, aus Göttingen entfernt und zog zuerst nach Schleißingen und dann nach Königsberg, wo ihn der dortige Herzog zum Pfarrer an der Domkirche ernannte. Als um jene Zeit in Königsberg die Osiandrischen Streitigkeiten ausgebrochen waren, bewies Mörlin anfänglich große Mäßigung, so daß der Herzog glaubte, den tauglichsten Vermittler zwischen den erhitzten Parteien gefunden zu haben. Da aber seine eifrigen und klugen Bemühungen nichts fruchteten, und Osiander vielmehr in einem gereizten, rücksichtslosen Tone demselben entgegentrat, so brach Mörlin jetzt nur um so heftiger los. Er bestieg von jetzt an nie mehr die Kanzel, ohne, wie Plank sagt, eine Ladung gegen Osiander gerichtet zu haben, die er mit dem äußersten Ungestüm herabdonnerte, während der letztere seinerseits ebenfalls auf gleiche Weise verfuhr und seine Gegner öffentlich Schelme, Bösewichter und Ehrendiebe nannte. Der Streit wurde mit solcher Heftigkeit geführt, daß Mörlin Osiander nicht bloß als Bischof für abgesetzt erklärte, weil er eine notorisch irrige und ketzerische Lehre vertheidige und sich selbst zum Interimsbischof ernannte, sondern auch einige Bürger aus seiner Gemeinde, welche ihm als Anhänger Osianders bekannt waren, von dem Abendmahle ausschloß und selbst von der Kanzel herab verkündete, daß er Keinen, der nur Osianders Predigten besuchte, in den Beichtstuhl oder als Taufpathe zulassen werde. Außerdem gab er eine Widerlegung der Osiandrischen Confession heraus, in der Absicht, Osiander als einen von der ganzen Kirche bereits verdammten und überwiesenen Ketzer hinzustellen, auch wies er jeden Antrag zu einem Vergleiche mit demselben ab. Als Osiander inzwischen gestorben war, und seine Gegner ihn auch noch nach seinem Tode verfolgten, so erließ der Herzog ein Mandat an seine ganze Landschaft, an alle Theologen und Pfarrer, worin er den letzteren und besonders Mörlin als „dem Principal des Zwiespaltes“ befahl, sich bei Verlust ihrer Aemter und bei Erwartung willkürlicher und Leibes-Strafen“ alles Schmähens und Lästerns zu enthalten. Mörlin verweigerte jedoch diesem Mandate seinen Gehorsam, da es vom Teufel eingegeben sei. Auf dieses hin wurde derselbe nebst einigen anderen der unruhigsten Leute seines Amtes entsetzt. Er wurde nun eine Zeit lang auf Kosten der Königsberger Bürgerschaft zu Danzig unterhalten, erhielt jedoch bald darauf einen Ruf als Superintendent nach Braunschweig, von wo aus er den preußischen Predigern ein auch von Chemnitz unterschriebenes Gutachten ausstellte, in welchem er sich wie früher heftig und gehässig gegen die Osiandrische Lehre aussprach. Als der Herzog von Preußen ein neues, in der Sprache des heftigsten Unwillens abgefaßtes Mandat herausgab, um die unruhigen Theologen einzuschüchtern, so wurde dasselbe von Mörlin abermals mit aller Macht angegriffen. Mörlin nahm auch an den majoristischen und hardenbergischen Zwistigkeiten

Antheil und drang sogar auf dem Kreistage von Braunschweig auf Hardenbergs Verdammung. In den Flacianischen Streitigkeiten war er früher auf die Seite des Flacius getreten; er hatte an dem Confutationsbuche gegen den Synergismus, sowie an dem Colloquium zu Worms Antheil genommen, und die Flacianische Sache in der Verhandlung zwischen Flacius und Melanchthon, wo er die Rolle eines Vermittlers einnehmen sollte, anfänglich unterstützt. Doch wurde er zuletzt über die unerträglichen Forderungen, welche die Flacianer an Melanchthon stellten, unwillig und sprach sich später sehr heftig gegen die Lehre des Flacius über die Erbsünde aus. Im Jahre 1566 hatte sich die Lage in Königsberg geändert; die Landstände von Preußen brachten es nämlich jetzt bei dem in Folge der Altersschwäche kindisch gewordenen Herzoge dahin, daß Mörlin zurückgerufen und zum Bischofe von Samland erwählt wurde, welche Würde er bis zu seinem im Jahre 1571 erfolgten Tode inne hatte. Mörlin wußte seine neue Stellung zu benutzen und rottete nun den Osiandrismus durch eine neue Lehrformel aus, in welcher die Osiandrische Lehre auf's entschiedenste verdammt wurde, so daß den Vertheidigern derselben kein Vorbehalt mehr übrig blieb. — Unter den Schriften Mörlin's heben wir heraus seine „Psalmorum Davidis enarratio. Refutatio mendacii theologorum Heidelbergensium de Luthero. De peccato originis contra Manichaeorum deliria." Seine übrigen Schriften sind verzeichnet bei Adamus vitae theolog. germ. p. 457 sqq., wo auch sein Leben beschrieben ist. Vrgl. außerdem Salig, Geschichte der augsburgischen Confession. II. 926 ff. 1065 ff., III. 52 ff. 646 ff. 751 ff. Plank, Gesch. d. Entsteh. und Veränd. des prot. Lehrbegr. IV. 291 ff., V. 1, 55 ff. 311 ff., V. 2, 211 ff., VI. 60 ff. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen. II. 453 ff. — Weniger bekannt, als Joachim Mörlin, war sein Bruder Maximilian, welcher als Pfarrer in Coburg auf der Synode von Eisenach mit Amsdorf die Verbannung des Menius wegen dessen majoristischer Lehre betrieb (s. d. Art. Menius). Später nahm er noch einigen Antheil an den Flacianischen und Strigelischen Streitigkeiten und an der Heidelberger Disputation über die Abendmahlslehre. Siehe Salig und Plank a. m. O. d. v. a. Werke. [Brischar.]

Mörlin der Zauberer, auch Merlin und Merdhinemeris, Ambrosius, eine sagenhafte Gestalt der Briten zu Zeiten des Römers Ambrosius und des Königs Arthur. Er wurde geboren im fünften Jahrhundert zu Carmather, und weissagte schon vor Vortigern Britanniens traurige Zukunft. Später versetzte er Felsen von Irland nach England, und erhob sie zu Trophäen zu Ehren des Ambrosius. Den König Arthur erzog er, oder war doch sein Rathgeber, auf dessen Rath Arthur die Tafelrunde stiftete. Nur ein Zauber konnte ihn besiegen, den er aus Unvorsichtigkeit entdeckte. Dieser Zauber wurde, nicht in böser Absicht, an Mörlin versucht; er selbst verschwand, nur seine Stimme blieb, und weissagte aus einer Grotte im Walde Broceliande. Den Sachsen entflieht er auf einem gläsernen Schiff. Noch anderer Schmuck der Dichtung umgiebt seinen Namen. Wenn Lingard von König Arthur sagt: „Wir kennen weder die Zeit, in der er lebte, noch den Bezirk, den er beherrschte", so gilt dieß noch mehr von Mörlin. Es wäre vergebliche Mühe, den historischen Kern der überwuchernden Dichtung zu entkleiden. Alanus von Lille (s. d. A.) schrieb um 1171, da gerade die Prophezeiungen M. starkes Aufsehen machten, eine Erklärung derselben. Diese erschien unter dem Titel „Commentaria in divinationes propheticas Merlini Caledonii; cum huj. vaticiniis" Francof. 1603, welche Schrift jedoch Dupin u. A. für unterschoben halten. Die Uebersetzung dieser Prophezeiung aus dem Britannischen in das Lateinische, wozu Alanus eine Erklärung geschrieben, soll das Werk des englischen Geschichtschreibers Galfried von Monmuth (um das J. 1151) sein, welchem auch eine Biographie Mörlins zugeschrieben wird (s. Galfried). Schon früher waren Mörlins Prophezeiungen in verschiedenen Sprachen erschienen: spanisch zu Burgos 1498; Sevilla 1500; französisch zu Paris 1498 in 3 Bden. und 1528 (von Boulard, Paris 1797 in 3 Bden.); italienisch

Venedig 1480; Florenz 1495 und öfter; englisch London 1529. 4., 1641. 4.; später 1754 und im Jahre 1813; teutsch wurden sie von Fr. Schlegel in seiner Sammlung romantischer Dichtungen, bearbeitet. In der neuesten Wiener Ausgabe (zweite Originalausgabe) von 1846, welche Prachtausgabe wir hier gelegentlich empfehlen wollen, steht die „Geschichte des Zauberers Mörlin" im 7. Bde. Seite 1—140. Ueber den Werth dieser Geschichte und seine Arbeit spricht sich Schlegel in der Vorrede dahin aus: „Die erfindungsreichsten und bedeutendsten unter den alten Romanen sind wohl überhaupt diejenigen, welche sich auf die Tafelrunde und den König Artus beziehen; und unter diesen ist wiederum nicht leicht einer wunderbarer und eigenthümlicher, als der vom Zauberer Mörlin. Die gegenwärtige teutsche Bearbeitung dieser Dichtung ist aus den besten französischen Quellen auf der Pariser Bibliothek in den Jahren 1803 und 1804 gezogen worden. Der Roman von Mörlin schließt nach Schlegels Bearbeitung so: König Arthur sendet Leute aus, den verlorenen Mörlin zu suchen. Er wird gefunden, und zugleich nicht gefunden, denn nur seine Stimme tönet noch. „Der Ritter Gawin (der diese Stimme M. gefunden hatte) ritt darauf heitern Muthes in seiner vorigen schönen Gestalt nach Kardueil, wo König Artus Hof hielt, und alle Großen und Fürsten des Landes um ihn her versammelt waren. Groß war die Trauer und das Leid, als Ritter Gawin erzählte, wie niemals jemand den Mörlin wieder sehen oder hören würde, und in welcher Gefangenschaft er immerdar bleiben müsse; und alle weinten, als sie vernahmen, wie er die Königin, den König und die Barone gegrüßt, und sie alle nebst dem ganzen Reiche noch geseguet". [Gams.]

Mormonen, s. Chiliasmus.

Morone, Giovanni, Cardinal, geboren zu Mailand 1509, war der Sohn des Grafen Girolamo Morone, Kanzlers zu Mailand und eines der größten Politiker seiner Zeit, und wurde noch sehr jung auf den bischöflichen Stuhl von Modena befördert. Dieser ausgezeichnete Mann leistete als Nuntius bei K. Ferdinand I. und auf mehreren teutschen Reichstagen dem apostolischen Stuhle und der Kirche sehr gute Dienste, und wußte sich in Teutschland die Achtung der Katholiken und Protestanten zu verschaffen. Um Teutschland hat er sich auch dadurch ein Verdienst erworben, daß er sich durch Rath und That an der Errichtung des teutschen Collegiums in Rom mit großem Eifer betheiligte (s. Collegium Germ.). Morone's Talente und Wirksamkeit fanden bei den Päpsten Paul III., der ihn 1542 zum Cardinal ereirte, und Julius III. volle Anerkennung. Indeß hatte man noch unter der Regierung des Julius III. bei dessen Inquisitor, dem Cardinal Caraffa, dem nachherigen Papste Paul IV. Klagen bezüglich der Orthodoxie Morone's vorgebracht, und seitdem stand Morone bei Caraffa im Verdachte der Häresie. Als nun Caraffa (1555) als Paul IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, wozu Morone mit Eifer beigetragen hatte, ließ er den bei ihm der Häresie verdächtig gewordenen in die Engelsburg einsperren und processiren; dasselbe Loos traf den ausgezeichneten Cardinal Polus (s. d. A.) und den trefflichen Bischof Fosearari (s. d. A.). Pius IV. machte 1559 das diesen ausgezeichneten Männern zugefügte Unrecht wieder gut; er erklärte nach Einsicht der Acten, die Gefangennehmung Morone's sei ohne irgend ein rechtmäßiges Judicium geschehen, der ganze gegen ihn geführte Proceß sei null und ungerecht gewesen, aus dem Proceß habe sich nicht der geringste Grund zu irgend einem Verdacht gegen Morone's Orthodoxie ergeben, vielmehr stelle sich diese nicht bloß aus seiner Vertheidigung, sondern aus allen seinen Reden und Handlungen und aus der beständigen Meinung aller Guten und Katholischen klar heraus, demnach sei Morone ganz und gar unschuldig. Derselbe Papst ernannte 1563 Morone sammt dem Cardinal Navagero zu päpstlichen Legaten bei dem Concil von Trient. Morone füllte diesen hohen Posten mit Geschick und Würde aus und führte das Concil glücklich zu Ende. Ebenso hinterließ er in den verschiedenen Bisthümern, mit denen er beehrt worden war, würdige Denkmale seines Eifers zurück; so führte

er zu Modena die Jesuiten und Capuciner ein, errichtete ein Kloster für bekehrte unsittliche Weibspersonen und hielt eine Diöcesansynode zur Reformation des Clerus nach den Trientiner-Decreten. Er starb 1580 als Cardinalbischof von Ostia. Man hat von ihm mehrere Briefe und Reden. S. Pallavicini, Gesch. des Concils v. Trient, Ughelli, Italia sacra, t. 2. Romae 1647, Schelhorns amoen lit. [Schrödl.]

Mortuarium, s. Abgaben.

Morus, Thomas, s. Thomas.

Mosaisches Gesetz, הַתּוֹרָה, ὁ νόμος, die im Pentateuch enthaltene, durch Moses (daher auch häufig תּוֹרַת מֹשֶׁה Jos. 8, 31. 32. 23, 6. 1 Kön. 2, 3. 2 Kön. 14, 6. Esra 7, 6. Dan. 9, 11. Tob. 7, 14. Joh. 7, 23. 1 Cor. 9, 9. and.) vermittelte Summe göttlicher Offenbarungen, Verheißungen, Gebote und Verbote. — Das Gesetz bildet eine der wichtigsten Epochen in der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte. Während die übrigen Völker sich selbst überlassen, das Leben der Welt repräsentiren, ist das jüdische Volk das Volk der Religion, das priesterliche Volk der alten Zeit (Exod. 19, 6. vgl. 1 Petr. 2, 9. Jes. 61, 6.); dieses war es geworden durch die Berufung Abrahams (Gen. 12 and.); Verheißungen, welche die Bestimmung und Aufgabe seiner Nachkommen enthielten, waren das Weitere, womit Gott seine besondere Fürsorge gegen den Patriarchen bethätigte und dessen Glaubenstreue belohnte (s. d. A. Abraham). Es war dadurch „der Dialog" zwischen Gott und den Menschen eröffnet, der von nun an bis zur Erfüllung der Verheißung nie mehr aufhörte und durch den alle weitere göttliche Vermittlung vor sich gegangen ist (Staudenmaier, Encyklop. I., 364). Durch diesen Dialog wurde dem Menschen der göttliche Wille geoffenbart; in ausgedehnter und ausgezeichneter Weise geschah dieses in dem durch Moses gegebenen Gesetze, dessen tiefste Bedeutung somit darin ruht: der ausgesprochene Wille des lebendigen Gottes zu sein, und das eben dadurch die Bestimmung hat, das ganze Leben des Volkes nach all' seinen Momenten zu durchdringen, zu heiligen und zu verklären. Wie nun diese Bestimmung im Einzelnen ausgesprochen und geordnet ist, soll unter folgenden Gesichtspuncten zur Darstellung kommen: 1) das Gesetz als Religion (im engern Sinne) des auserwählten Volkes. a) Lehre von Gott. Das Gesetz stützt sich dießfalls auf den Glauben der Patriarchen, diesen zu höherem und kräftigerem Bewußtsein erweckend, spricht es vor Allem das charakteristische und auszeichnende Moment desselben, die Idee des Monotheismus auf die entschiedenste Weise als das Grundprincip seiner Theologie aus: „Höre Israel, Jehova unser Gott ist Ein (אֶחָד) Jehova" (Deut. 6, 4); als der Eine ist er zugleich der Einzige: „So sollst du denn heute erkennen und zu Herzen nehmen, daß Jehova der Gott ist in dem Himmel droben und auf Erden hier unten, Keiner sonst" (אֵין עוֹד, Deut. 4, 39); „Dir ist es gezeigt worden, daß du erkennest, daß Jehova Gott ist, Keiner sonst außer ihm (אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ) ibid. V. 35. vgl. Deut. 32, 37. 39). Mit der Idee der Einheit und Einzigkeit Jehova's ist in diesen Stellen die Nichtrealität anderer Götter ausgesprochen, damit aber zugleich das Verbot der Abgötterei; allein für das Volk, dem das Gesetz zunächst galt, unter welchem ein großer Theil noch lebhafte Erinnerungen an den Götzendienst in Aegypten unterhielt und bei der nächsten Veranlassung davon überwältigt wurde, für dieses verlangte der erziehende und dadurch erlösende Charakter des Gesetzes eine über das Einzelne sich verbreitende Fassung jenes Verbotes und so kommt es, daß das Gesetz wie in den meisten Bestimmungen so auch in seiner Grundlehre, über die Einheit Gottes mehr negativ, mehr in Verboten als in Geboten sich ausspricht. „Du sollst keine andern Götter neben mir haben" (Exod. 20, 3. Deut. 5, 7), „du sollst keinen fremden Gott anbeten" (Exod. 34, 14. vgl. Lev. 19, 4. Exod. 23, 13. Deut. 6, 13), der Götzendienst „ein Gräuel Jehova's" (Deut. 27, 15. 7, 26 and.) hat zur Folge den Fluch Jehova's (Deut. 27, 15) und dieser den Tod (vgl. Deut. 6, 15. 11, 17); denn Jehova

als der Eine und Einzige ist auch der allein Wirkliche (Deut. 7, 9), der absolut Lebendige, welcher tödten kann, verwunden und heilen, aus dessen Hand Niemand rettet (Deut. 32, 39), die Götzen sind daher ihm gegenüber Nicht-Gott (לֹא אֵל Lev. 19, 4. Deut. 32, 21), denen keine Wirklichkeit zukommt, weil ja nur von Menschenhänden aus Holz, Stein u. s. w. gemacht (Deut. 4, 28), als Caricatur des Göttlichen, daher ihnen die spöttische Benennung „Götterchen" (אֱלִילִים Lev. 26, 1. 19, 4. vgl. Jes. 2, 20. 31, 7. 8) gegeben wird. Gegen sie, wie gegen ihre Verehrer, wendet sich der Eifer Jehova's vernichtend, in Beziehung auf alles Abgöttische ist er אֵל קַנָּא (vgl. Exod. 20, 5. 34, 14. Deut. 4, 24). Alle Arten von Aberglauben, die immer den Geist, wäre es auch auf verstecktem Wege (wie Deut. 18, 20), von dem Unsichtbaren, Göttlichen ab und zu verkehrten Richtungen fortziehen mußten, sollten ferne bleiben; so verbietet das Gesetz, wohl nicht ohne polemische Beziehung auf das so eben verlassene Land der Knechtschaft, Säulen aufzustellen, daß man davor anbete, Steine mit Bilderschrift, vor denen man anbete (Lev. 26, 1 ff.); alles was im Entferntesten auf Natur und Götzendienst Bezug hatte: die Auswahl gewisser Tage, das Achten auf das Geschrei, den Flug der Vögel, Beschwörung der Todten u. s. w. (Lev. 19, 26. 31. Deut. 18, 10—14). Auf derselben Grundlage beruhen die Gebote: sich den Rand des Haupthaares nicht rund zu scheeren, die Ecken des Bartes nicht abzuschneiden, kein Mahl auf die Haut zu ritzen, sich über einem Verstorbenen nicht kahl zu scheeren (Lev. 19, 27. 28. Deut. 14, 1 ff.) u. s. w. Alles, weil Er Jehova und weil sie (die Israeliten) sein erkornes Volk sind (Lev. 19, 28 ff.). Selbst die so erhebende Gestirnwelt könnte leicht den Geist an sich fesseln und dieser ob ihrer Pracht die ewige Macht und Majestät des Schöpfers vergessen, daher wird auch ihrer mahnend erwähnt: sich nicht verführen zu lassen, sie anzubeten und ihr zu dienen, die Jehova zugetheilt hat allen Völkern unter dem ganzen Himmel (Deut. 4, 19). — Der durch das Gesetz vermittelte und belebte Glaube des Volkes erhält eine Veranlassung zur directen Bethätigung, wenn das versprochene Land wird in Besitz genommen sein; mit den Cananitern und ihren Göttern sollen sie keinen Bund schließen (Exod. 23, 32), sondern beide, weil die Völker von ihren Göttern nicht trennbar waren, der Vertilgung weihen (vgl. ibid. V. 33. dann Exod. 23, 24. Deut. 6, 12. 7, 5. 12, 2. 12, 31. Lev. 29, 22—24 and.). — Die angeführten Bestimmungen des Gesetzes, welche um die Idee der göttlichen Einheit ungetrübt im Menschen zu erhalten, strenge alle Beziehungen zum Creatürlichen verbieten, wodurch im entferntesten das Unendliche in das Endliche herabgezogen und getheilt werden könnte, wurzeln in der weitern Lehre, daß der Eine Gott der absolut Geistige ist. Moses soll einer Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's theilhaft werden, sein Angesicht aber vermag er nicht zu schauen, „denn kein Mensch wird leben, der mich sieht (Exod. 33, 18—20. vgl. Deut. 4, 12—20), Gott ist der Gott der Geister in allem Fleische (Num. 16, 22. 27, 16). Als der absolut Geistige ist er der Immaterielle, der Körperlose, der deßwegen auch durch keinerlei Bild darf dargestellt werden (vgl. Exod. 20, 3—5. Deut. 4, 16); das Einzige, was die Hebräer als vermittelnde Form zwischen dem Göttlichen und sich erhalten, war das mit Geistigkeit untrennbar verbundene Wort: „den Laut der Worte hörtet ihr, aber ein Bild sahet ihr nicht, außer dem Laute" (Deut. 4, 12); das Wort, das eben zum lebendigen Gesetze wurde. Ein weiteres Moment in der Gotteslehre des Gesetzes ist die mit Recht als „das Princip, die Seele und der Lebensodem" desselben erklärte Bestimmung: Jehova ist der absolut Heilige (Lev. 19, 2. 20, 7 and.). Ist der Monotheismus jene Idee, deren stetige Festhaltung das israelitische Volk zur Würde des auserwählten, des Lieblingsvolkes Jehova's erhob, so ist es die Idee der Heiligkeit Gottes, welche dem Gesetze seinen ewigen, göttlichen Charakter verleiht. An dieser Heiligkeit soll die Welt Theil nehmen, denn Jehova, der Heilige, ist auch der,

welcher Gnade übt an Tausenden, er ist ein barmherziger und gnädiger Gott, langmüthig und von großer Güte (Exod. 20, 6. 34, 6. 7), er hebt daher gnadenvoll die Schranken, welche zwischen ihn, den Heiligen, und die sündige Welt, durch die Schuld dieser gesetzt sind. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig"; „so heiliget euch denn, daß ihr heilig seid, denn ich Jehova bin euer Gott" (Lev. 20, 7). Heiligung Israels ist der Wille Jehova's und dieß darum, weil Er der Heilige ist; die ideale Erscheinung nun dieses Willens ist das Gesetz, die Eine große Form, in welcher die göttliche Heiligkeit sich offenbart in dessen, das ganze Dasein des Menschen, das leibliche wie das geistige, umfassenden Geboten und Verboten. — Mit den bisherigen, im Gesetze allerdings zumeist und besonders hervortretenden Momenten des göttlichen Lebens ist jedoch die Gotteslehre desselben noch nicht erschöpft. Der Eine persönliche, heilige Gott ist der Allmächtige (אֵל שַׁדַּי), der Schöpfer Himmels und der Erde (Gen. 1 u. 2), Herr und Gebieter derselben (Gen. 24, 3. Exod. 19, 5), der überall Gegenwärtige (Num. 14, 21), er ist der „Gott der Geister in allem Fleische" (Num. 16, 22. 27, 16), allwissend (אֵל דֵּעוֹת 1 Sam. 2, 3), er ist weise und erfüllt mit seiner Weisheit die Künstler (Exod. 31, 2—4. 35, 30 ff.), der Eine, außer dem Keiner, ist der Ewige (אֵל עוֹלָם Gen. 21, 33), wie dieß schon der Namen (יהוה) ausspricht, unter dem er sich an Israel offenbart (vgl. Exod. 3, 13—16. 6, 2. 3), darum auch der Unveränderliche (Num. 23, 19); der Heilige ist der Treue und Wahrhaftige (ibid.), der Barmherzige und Gnädige (Exod. 34, 6. 7). Als Schöpfer des Universums, als derjenige, der dasselbe mit seiner Herrlichkeit erfüllt (Num. 14, 21), als „Gott der Geister in allem Fleische" ist Gott (Elohim) auch Gott der Heiden; diese anerkennen ihn daher in seiner Größe (freilich zunächst in der Richtung und Beziehung auf das Volk Israel (Exod. 9, 14—19. Deut. 4, 6—8. vgl. 32, 43). — Die Lehre von Gott bestimmt auch das Verhalten des Menschen zu ihm, der durch Offenbarung sich aussprechende göttliche Wille wird für den endlichen Willen Gesetz; die Mehrzahl der Bestimmungen über das Göttliche spricht sich aus als Gebot und Verbot, und zwar erstrecken sich diese, wie mehrere der angeführten Stellen beweisen, nicht bloß auf das innere Verhalten des Menschen zu Gott, sondern sie verlangen, daß der Glaube sich auch äußerlich bethätige als Bekämpfung und Vernichtung des Heidenthums, namentlich gegen die Canaaniter (vgl. die oben angef. Stellen); mit der gleichen Strenge will das Gesetz alles Heidnische im Innern der Gemeinde selbst bestraft wissen: der Gotteslästerer, der falsche Prophet soll vertilgt werden (Lev. 24, 14. Deut. 13, 2 ff.). Ebenso sehr wie den Glauben an den Einen Gott, verlangt das Gesetz auch Hingebung des Willens und Gemüthes an ihn durch das Gebot der Liebe; unmittelbar an die Lehre von der Einheit Gottes (Deut. 6, 4) schließt sich (ibid. V. 5 u. 6): „du sollst lieben Jehova deinen Gott mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen, und es sollen diese Worte, die ich dir heute gebiete, in deinem Herzen sein." (Vgl. Deut. 10, 12. 11, 1. 30, 6. 16, 20. dazu Jos. 22, 5. 23, 11). Durch dieses Gebot, wie es das höchste nicht bloß des Alten, sondern auch des Neuen Bundes ist, wird zugleich der Zweck des Gesetzes auf ideale Weise ausgesprochen; Liebe ist negativ Lostrennung von allen selbstischen, sündhaften Banden, positiv rückhaltslose Hingabe und Einigung mit Gott, durch beides aber identisch mit Heiligung, womit vom Gesetze sonst seine Bestimmung bezeichnet wird, und so gilt schon auf alttestamentlichem Standpuncte: die Liebe ist die Erfüllung des Gesetzes (Röm. 13, 10). — So bestimmt das Gesetz das innere Verhalten des Menschen zu Gott, auf dieser Basis ruht die äußere Ausprägung desselben im Cult, wie dieser durch das sogenannte Ceremonialgesetz geordnet ist. — b) Lehre vom Menschen. Der Mensch ist nach der Lehre der Genesis (worauf sich natürlich das Gesetz stützt, vgl. Deut. 14, 1. Kinder seid ihr Jehova's, eures Gottes) Ebenbild Gottes, als solches ist er ein geistig freies Wesen. Seine Freiheit ist vorausgesetzt

und anerkannt durch den Zweck der ganzen Gesetzes-Institution: heilig zu sein (Lev. 19, 2. 20, 7. 26. 21, 6 u. and.); wie gegen Gott, so verlangt das Gesetz auch gegen den Nächsten als Erstes die Liebe (Lev. 19, 18), also das freieste; der Bund, auf welchem die Theocratie ruht (vgl. unten), ist geschlossen worden, nachdem das Volk seine freie Einwilligung dazu gegeben (vgl. Exod. 19, 8. 24, 7); das Gesetz kündigt sich dem Menschen an nicht als etwas äußerlich Gegenständliches, sondern als Etwas, was ihm „ganz nahe", was in „seinem Munde und in seinem Herzen ist, auf daß er es thue" (vgl. die classische Stelle Deut. 30, 11—14); „das Leben und das Gute, den Tod und das Böse" legt Jehova dem Menschen zur freien Wahl vor (ibid. V. 15); der Befolgung der Gebote ist Belohnung, der Uebertretung Strafe verheißen (Lev. 26. Deut. 27. 28 u. and.); die Opfergesetze kennen neben den blutigen, die Sühne bezweckenden auch solche, denen diese Beziehung fehlt, welche somit darauf hinweisen, daß nicht Alles am Menschen Sünde und Schuld sei. Daraus, daß der Mensch Ebenbild Gottes ist, folgt weiterhin seine Unsterblichkeit, mit dem ersteren lehrt das Gesetz auch das zweite; dieß wird gewöhnlich in Abrede gestellt, weil ganz bestimmte Aussprüche nicht vorliegen, allein dieß heißt den Geist des Ganzen ob dem mangelnden Buchstaben im Einzelnen verkennen: das Gesetz bezweckt durch alle Gebote und Verbote Heiligung des Menschen, daß Jeder des Lebens aus Gott theilhaft werde; ist dieß erreicht, so damit auch das Gefühl der Gewißheit des ewigen Lebens. Durch die Gotteslehre des Pentateuchs ist ohnehin auch diese Frage gelöst, ihr gegenüber kann nur eine an das Aeußere gebannte, ungläubige Anschauung für die Fortdauer des Geistes noch bestimmtere Aussprüche verlangen, gegen sie gilt das Wort des Heilandes an die glaubenslosen Sadducäer (vgl. Mtth. 22, 31 u. 32). — Dieser Auffassung des Wesens und der Würde des Menschen entspricht das durch das Gesetz geforderte Verhalten gegen ihn. Die Basis aller Pflichten gegen die Mitmenschen wie gegen Gott ist die Liebe: „Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst" (Lev. 19, 18.); in ihr wurzelt das ganze in den verschiedenen Lebensbeziehungen sich äußernde und durch sie bestimmte Verhalten gegen die Mitmenschen. Jeder hat in dem Andern die persönliche Freiheit zu achten, vgl. die hierüber gegebenen Gesetze (Exod. 21, 2. 9. 20. 26. 25, 41. Num. 23, 15. s. unten sub 3. B.), dieselbe von Gott dem Menschen anerschaffene Würde, so die Gatten gegenseitig (vgl. unten und d. A. Ehe), die Kinder gegen die Eltern (s. d. A.), sowie umgekehrt, namentlich liegt diesen gegen jene die Pflicht ob, sie im Geiste des Gesetzes zu erziehen (s. d. A. Kinder und Erziehung). — Leib und Leben des Nächsten sind unter den Schutz der strengsten Gesetze gestellt (s. d. A. Asylstädte bei den Hebr.), ebenso das Eigenthum (s. d. A. Diebstahl bei d. Hebr.); verboten ist Wucher und Zins zu nehmen (von dem israel. Bruder, Exod. 22, 25. Lev. 25, 36 ff. Deut. 23, 20 ff.), den Grenzstein zu verrücken (Deut. 19, 14), den Acker zu verderben (Exod. 22, 4 ff.), die Fruchtbäume sollen auch im Kriege geschont werden (Deut. 20, 19) und viele andere Bestimmungen zu Gunsten der Armen (s. Armenpflege bei den Hebr.), der Wittwen und Waisen (s. d. A.), der Fremden (im Allgemeinen vgl. Exod. 22, 21. 23, 9. Lev. 19, 33, 34. Deut. 10, 18 ff.), wie die Armen dürfen sie an den Fest- und Zehntmahlzeiten Theil nehmen (Deut. 14, 28 ff. 16, 10 ff. 26, 11 ff.), in Weinbergen und Feldern Nachlese halten (Lev. 19, 10. 23, 22. Deut. 24, 19 ff.), haben Theil an der Ernte im Jubeljahr (s. d. A. und Lev. 25, 6); vor Gericht haben sie gleiche Rechte (Exod. 12, 49. Lev. 24, 22. Num. 15, 15. Deut. 1, 16. 24, 17. 27, 19); die Freistädte sind auch ihnen offen (Num. 35, 15). Ueberall zeigt sich die höhere Dignität des Menschen ausgesprochen und anerkannt. — Der Mensch, das Ebenbild Gottes, hat diese Würde nicht bloß an seinen Mitmenschen allseitig zu achten und anzuerkennen, sondern auch der Natur gegenüber soll er dieselbe, wie behauptet, so auch zur Erscheinung bringen; die dem Menschen am nächsten stehende Natur ist sein Leib. Diesen, das Gebild der Hand Gottes, soll der Israelit durch kein Trauermal (Lev. 19, 28. Deut.

14, 1), nicht durch entstellenden Haarschnitt verunstalten (Lev. 19, 27); „ein Gräuel vor Jehova“ ist das Anziehen der Kleider des andern Geschlechtes (Deut. 22, 5); die Kleidung sei würdig und ernst, wollen oder leinen (Lev. 19, 19. Deut. 22, 11). Man vergleiche die Gesetze, die sich schützend gegen die Thierwelt wenden: Exod. 23, 12. 19. 34, 26. Lev. 19, 19. 22, 24. Deut. 22, 1. 4. 6. 7. 10. 25, 4., ja selbst gegen die anorganische Natur wie Lev. 19, 19. 25, 4 ff. Deut. 22, 9. 10. Ueberall zeigt sich das Gesetz als weises und heiliges, alle schönen Keime der Menschennatur sorgsam wahrend und pflegend, durch religiöse Beziehung Alles weihend, durch Heiligung das Menschliche erlösend und so die wahre Humanität begründend! — Die Grundlage des ganzen Verhaltens gegen Gott wie gegen den Menschen ist nach den angegebenen, auf's klarste sich aussprechenden Stellen die Liebe, sie ist Hauptgebot auch des Gesetzes. Gänzliche Verkennung seines innersten Wesens ist es daher, wenn behauptet wird, das alttestamentliche Gesetz kenne bloße Zwangsgebote, die nur äußere Handlungen betreffen, bloß äußere Befolgung verlangen, ohne Rücksicht auf die damit verbundene moralische Gesinnung u. s. w. Diesen starken Vorwurf haben in neuerer Zeit bekanntlich sonst gewichtige Stimmen erhoben, wie Kant (Religion innerhalb der Grenzen u. s. w. S. 177), J. D. Michaelis (im Mos. Recht), Hegel (Religionsphilophie, I, 74 ff.) und Andere. Vgl. dagegen v. Hirscher, christl. Moral, I, § 151. c. Hengstenberg, Authentie des Pent. II, S. 594 ff. Dieser Einwurf zerfällt, wie bemerkt, durch das Eine Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, auf welchem als dem Fundamente das ganze Gebäude der theocratischen Gesetzgebung sich aufbaut, wie die weitere Darstellung noch zeigen wird. Hier möge zur weitern Erhärtung im Einzelnen noch Folgendes seine Stelle finden. Der Decalog (s. d. A.), die Quintessenz des Ganzen, trägt seinen ethischen Charakter schon in seiner Bezeichnung, er führt gewöhnlich den Namen תְּעֻדוֹת (Exod. 25, 16. 31, 21. 34, 21), das Zeugniß, weil er dem Menschen das Gericht Gottes gegen die Sünde offenbart (vgl. Röm. 3, 20). Daß die That nur als die höchste Spitze der Sünde, nicht aber als das allein Sündige betrachtet wird, lehrt vor allem unwidersprechlich das Gebot: „laß dich nicht gelüsten (לֹא תַחְמֹד, Vulg. non concupisces vgl. Exod. 20, 14. Deut. 5, 18); ebenso Stellen, wie: „Ihr sollt beschneiden die Vorhaut eures Herzens“ (Deut. 10, 16), du sollst nicht hassen deinen Bruder in deinem Herzen (Lev. 19, 17); und besonders auch die oben angeführte Stelle Deut. 30, 11—14. — 2) Der durch das Gesetz ausgesprochene göttliche Wille soll zur Verwirklichung kommen durch das Volk Israel; dieses ist berufen, das im Gesetze angeordnete religiös-staatliche Leben darzustellen unter unmittelbarer Leitung Jehova's in einem bestimmten Territorium, dem Lande Canaan; dieß ist der Begriff der Theocratie θεοκρατία, vgl. Flav. Jos. cont. Apion. II, 16, wo diese Bezeichnung sich zum ersten Mal findet). Die Theocratie beruht auf einem Vertrage zwischen Jehova und dem Volke; dieses von seinem Gott aus dem Diensthause in Aegypten erlöst und auf Adlersflügeln davon getragen (Exod. 19, 4), war ein freies Volk geworden, als solchem kam ihm durch Vermittlung Moses der göttliche Wille entgegen, es konnte wählen, sich für oder gegen ihn entscheiden (welche Wahlfreiheit die hl. Schrift durch die Worte bezeichnet: Gott versuchte (נָסָה) das Volk [Exod. 15, 25. 16, 4. Deut. 8, 2]; das Volk gelobte „alles, was Jehova befohlen, zu thun“ (Exod. 19, 8), der Herr fordert sie auf nach drei Tagen heiliger Sammlung und Vorbereitung wieder zu erscheinen, und es soll da das Gesetz verkündet werden; dieß erfolgte und Israel verspricht, „alle Worte, die Jehova geredet, wollen wir thun“ (Exod. 19, 11. 24, 3). Der Bund wird nun abgeschlossen, ein Opfer gebracht, die eine Hälfte des Blutes um den Altar gesprengt, die andere bringt Moses in ein Becken, geht unter das Volk, verkündigt ihm das Grundgesetz und einmüthig Gehorsam gelobend wird dasselbe mit dem Blute besprengt: „Siehe da! das Blut des Bundes, den Jehova mit euch geschlossen auf alle diese Worte“ (Exod. 24, 5—8). Fortan ist es nun der Wille Jehova's, der als höchstes Gesetz gilt, das Volk hat sich

seiner Freiheit freiwillig begeben, Jehova ist sein König (Deut. 33, 5), als solcher hat er alle Machtfülle des Staates; daher a) die fürstliche Gewalt; soweit Menschen damit begleitet erscheinen, besitzen sie dieselbe von dem unsichtbaren Herrscher; Moses, nach erfolgter Constitution zur Führung des Ganzen berufen, hat diese „Last" von Jehova auferlegt erhalten (Num. 11, 11 ff.); so auch in der Folgezeit, Jehova wählt oder verwirft den Regenten (1 Sam. 10, 1. 15, 1 ff., vgl. Richt. 8, 22. 23), dieser ist nur sein Stellvertreter (s. d. A. Königthum). Aus der fürstlichen Souveränität folgt das Begnadigungsrecht, Jehova verlangt nicht überall den Tod des Uebertreters seines Willens, die Strafe muß aber anerkannt werden, welche Anerkennung durch die Institution des Opfers, insbesondere des Schuldopfers ausgesprochen ist; b) die Regierungsgewalt; die Träger dieser, die Stammhäupter, die Aeltesten und Andere, sind von Jehova bestellt, Er ist im Gerichte gegenwärtig und spricht durch ihren Mund (Exod. 18, 16). Moses selbst, mit dem ganzen Hause Jehova's betrauet (Num. 12, 7), wie Keiner mehr nach ihm, der das Amt des Gesetzgebers, Herrschers in sich vereinigte (Deut. 33, 4 u. 5), ist in all' dem der „Knecht Jehova's" (עֶבֶד יְהוָה Deut. 34, 5. Jos. 1, 1. 13. 15). Josua, sein Nachfolger als Anführer, wird von Jehova bestellt (Num. 27, 16. 23), auf dessen Bescheid sie aus- und einziehen sollen (ibid. V. 21); c) die gesetzgebende Gewalt; jedes einzelne Gesetz wird eingeleitet durch das feierliche „Jehova sprach", das Ganze schließt, „dieß sind die Gebote, die Jehova dem Moses gegeben hat für die Söhne Israels auf dem Berge Sinai" (Lev. 27, 34. vgl. 26, 46). Es mag hier die Frage berührt werden, ob mit dem Gesetze wie es durch Moses vermittelt worden, die gesetzgebende Thätigkeit Jehova's in der Theocratie überhaupt zum Abschluß gekommen ist? Das Gesetz kündigt sich an unzähligen Stellen als „ewige Satzung" an, es weiß sich weiter als den vollständigen Willen Jehova's und schließt insofern alle Aenderung oder Weiterbildung aus, es ist ihm aber wesentlich, sich auf die Zukunft zu beziehen, weil es erst ausgeführt werden soll, es muß daher darauf bedacht sein, daß auch später seine Beziehung auf das Volk bei neuen Zuständen und Verhältnissen bestimmt werde. Das so Hinzukommende hat aber nicht die Bestimmung, das Frühere aufzuheben oder auch nur zu ergänzen, es ist ein durch besondere Veranlassung hervorgerufenes substantiell Neues, das seinen Ursprung ebenfalls unmittelbar in Jehova hat; der Hohepriester wird wie Moses das vermittelnde Organ, er erhält das Urim und Thummim (Num. 27, 21. Die gesetzlichen Bestimmungen hierüber Exod. 28, 30. S. d. Art. Bath-Kol.). Hiedurch ist aber das Bedürfniß nur für einzelne Fälle befriedigt, die Vermittlung geht nicht in der persönlich-lebendigen Weise vor sich, wie durch Moses, das Bedürfniß dessen für die Zukunft erkennend verheißt das Gesetz: Jehova werde einen Propheten wie Moses aus der Mitte des Volkes erwecken, dieser soll reden, was Er ihm gebietet und den Ungehorsam dagegen rächt Jehova als Vergehen gegen sich selbst (Deut. 18, 10. 11). Wie nach dem Bisherigen Jehova in eine besondere Stellung zu dem Volke getreten ist, so unterläßt das Gesetz nicht, auch auf die Israel dadurch gewordene Bedeutung hinzuweisen. Das Volk der Theocratie ist im eminenten Sinne das „Volk Jehova's" עַם יְהוָה (Num. 11, 29. 17, 6. Deut. 27, 9), das Volk seines Eigenthums (עַם סְגֻלָּה Exod. 19, 5. Deut. 7, 6. 26, 18); die Söhne Israels sind Söhne, sind Knechte Jehova's (Lev. 25, 55), der sie erzogen, wie ein Vater seinen Sohn erzieht (Deut. 8, 5); es ist der Erstgeborne Jehova's (Exod. 4, 22), daher sein Liebling (יְשֻׁרוּן Deut. 32, 15. 33, 5. 26. die 70. ἠγαπημένος, Vulg. dilectus, rectissimus, vgl. Jes. 44, 2), den er sich aus allen Völkern ausgesondert hat (Exod. 8, 18. 9, 4. 11, 7. 33, 16. Lev. 20, 26. Deut. 7, 6); kein anderes Volk ist, dem Gott so nahe gekommen, das so unmittelbar aus dem Göttlichen kommende Gesetze hat; „Heil dir, Israel! wer ist dir gleich?" ruft daher der sterbende Gesetzgeber aus (Deut. 33, 29). Dieser Vorzug nöthigt die Heiden zur Anerkennung, daß Israel

„ein großes Volk, eine weise und verständige Nation sei“ (Deut. 4, 6. 7). — Diese Bevorzugung Israels hat aber ihren Grund nicht in seiner größern Würdigkeit, sondern allein in der Gnade Jehova's: „dich hat Jehova, dein Gott, erwählt, sein eigenthümliches Volk zu sein aus allen Völkern, die auf Erden sind; nicht weil ihr mehr seid als alle Völker, hat Jehova euch begehrt und auserwählt, denn ihr seid die Wenigsten von allen Völkern, sondern wegen der Liebe Jehova's zu euch und weil er den Schwur hält, den er euren Vätern geschworen u. s. w. (Deut. 7, 6—8. 10, 15). Ja zum Höchsten über alle Völker der Erde (עֶלְיוֹן עַל כָּל-גּוֹיֵי הָאָרֶץ) wird es Jehova machen (Deut. 28, 1), es wird über die Völker herrschen (Deut. 15, 6), so daß sich alle vor ihm fürchten (ibid. V. 10), wenn es seine Gebote hält u. s. w. Diese Liebe und Treue hört selbst dann nicht auf, wenn das Leben des Volkes dem ihm gesetzten Zwecke zuwider läuft, so daß es Jehova aus dem Lande treibt und in die Gewalt der Völker gibt; er verwirft das Volk nicht so, daß der mit ihm geschlossene Bund aufgehoben würde, es aufhörte, das „Erbe“ (נַחֲלָה Deut. 4, 20), der „Theil“ (חֵלֶק Deut. 32, 9) Jehova's zu sein; dieses Verhältniß bleibt und damit die darin ausgesprochene ewige Bestimmung Israels (Lev. 26, 41—45). Dieß ist die dem spätern Bewußtsein so tröstliche Treue (אֱמֶת) Jehova's (vgl. Ps. 25, 5. 26, 3. 30, 10. 31, 6. 40, 11. 43, 3. 57, 4. 71, 22. 91, 4). Das Motiv der gnädigen Liebe Jehova's, wie sie gegen das theocratische Volk in die Erscheinung tritt, ruht nach seiner letztern Beziehung in dem für die Erlösung des ganzen Geschlechtes gefaßten Plane, als dessen Vermittler eben Israel auserwählt wurde. Der allgemeine göttliche Zweck erscheint auf ein einzelnes Volk beschränkt, diese Beschränkung ist von Gott geordnet und gewollt, damit so jene Ideen erhalten und fortgebildet werden, auf welchen die durch Christus erfolgte neue Schöpfung in ihrer Universalität begründet wurde; — das Volk Israel wird abgesondert, um alle Völker zu segnen, die höhere reine Allgemeinheit ist somit der Grund, weßhalb der göttliche Zweck im Uebergange zu seiner Ausführung particular wird; dieser Particularismus des jüdischen Volkes, die nothwendige Voraussetzung, wie bemerkt, des Universalismus des Christenthums, — weit entfernt, die alttestamentliche Religion herabzusetzen, wie in älterer Zeit die Marcioniten und Andere, in der neueren die Deisten, Rationalisten u. s. w. behaupteten, bedingt vielmehr ihre welthistorische Bedeutung. — Damit nun aber der an diesen religiösen Particularismus geknüpfte Plan zur Ausführung gelange, ist ein Particularismus auch äußerlich nothwendig, das Gesetz verlangt daher Absonderung des theocratischen Volkes von den übrigen Völkern (vgl. Exod. 23, 27—33. 34, 11—16. Num. 33, 50—56. Deut. 23, 4—8), dieses Gebot überall auf die Grundidee zurückführend und aus dieser begründend: „damit sie dich nicht zur Sünde verleiten gegen mich, denn du könntest ihren Göttern dienen, denn sie könnten dir zum Fallstrick sein“ u. s. w. Nur den Individuen steht der Zugang zur theocratischen Gemeinde offen, wenn sie auf ihre Nationalität verzichten, ihr heidnisches Volksleben aufgeben, und sich den gesetzlichen Vorschriften unterwerfen. Dem Volke wird ein eigenes Land verheißen, das Terrain, auf dem sich das Gebäude der Theocratie äußerlich sichtbar erheben soll, dasselbe, in dem die Patriarchen wohnten, in welches der Ahnherr des theocratischen Volkes, Abraham, von Gott war geführt worden, ein Land, welches von Milch und Honig fließt (Exod. 3, 7—8). Jehova bestimmt genau die Grenzen (Num. 34, 1—12. vgl. Exod. 23, 31); dieses sollen sie erobern, die heidnischen Einwohner vertreiben und vernichten (Exod. 23, 28—33. 34, 11. Num. 33, 50—56), gegen diese ist Israel der Krieg nicht bloß erlaubt, sondern sogar befohlen (l. c. Jehova selbst vertreibt sie wegen ihrer Ruchlosigkeit durch die Hand der Israeliten, Deut. 9, 4), nicht aber über die von Jehova gesetzte Grenze hinaus, um das Gebiet zu erweitern; nicht Eroberung und irdische Macht, sondern innere geistige Blüthe und Fülle sollte es sein, wodurch sich das theocratische Volk als das auserwählte zu bewähren hatte; ausdrücklich mahnt das

Gesetz, die nahe liegenden und darum um so eher zur Eroberung reizenden Länder Esau's, Moabs u. A. in Ruhe zu lassen, „nicht wird ihnen geben Jehova von dem Land dieser auch nur den Tritt eines Fußballens“ (Deut. 2, 4. 5. 9 ff.). Der künftige König darf keine Reiterei halten (Deut. 17, 16), weil diese Eroberungsgelüste erregen könnte. Das Land wird unter die einzelnen Stämme getheilt: Ruben, Gad und die Hälfte des Stammes Manasse erhalten als Hirten das von Milch triefende Gilead (Num. 32, 33 ff. 34, 14), das Gebiet über dem Jordan wird nach dem Loos (Num. 34, 13) den übrigen Stämmen zugewiesen (Num. 34). Wie nach Außen unerweitert, so hat nach Innen das Terrain der Theocratie unverändert in dem Stande zu verbleiben, in den es Jehova selbst versetzt, jeder Stamm und jede Familie bei dem ihm überwiesenen Antheile (vgl. unten sub 4.), denn Jehova ist wie der König des Volkes, so auch der Herr des Landes: „Mein ist das Land, Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir“ (Lev. 25, 23); „Ich bin Jehova, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten ausgeführt, um euch das Land Canaan zu geben, um euer Gott zu sein“ (ibid. V. 38). Dieses Bewußtsein der Oberherrlichkeit Jehova's auch über den Grundbesitz wahrt und erhält lebendig das Gesetz durch Lehre und Symbole im staatlichen und religiösen Leben, so durch die Weihung der Erstlinge von Menschen und Thieren, Zehnten, durch das Sabbath- und Jubeljahr, durch gewisse Opferarten und Anderes (vgl. die betreffenden Artikel). — 3) Nachdem die Theocratie nach ihrer formalen Eigenthümlichkeit, so weit es der Umfang eines Artikels erlaubt, dargestellt ist, soll das Weitere die Verwirklichung des theocratischen Lebens beschreiben. Jehova hat das israelitische Volk auserwählt, demselben ein eigenes Land als Wohnsitz zugewiesen, ihm durch das Gesetz seinen heiligen Willen geoffenbart, d. h. die Theocratie gestiftet, auf daß Israel werde ein heiliges Volk (vgl. Exod. 19, 6. Lev. 11, 44. 20, 7. 8, 26. Num. 16, 5. Deut. 33, 3): „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“. Dieß ist die Grundformel, in welcher sich der göttliche Wille ausspricht, von welcher die 248 Gebote und die 365 Verbote als ihrer Wurzel ausgehen und zu der sie als ihrem Ziele zurückstreben; die religiöse Idee ist das bestimmende Princip aller Lebenskreise: alle rechtlichen Verhältnisse sind religiös, und die religiösen schlagen ihrerseits wieder in die rechtlichen um; das Gesetz kennt keine Trennung von bürgerlich-rechtlichen und kirchlich-religiösen Bestimmungen. Das ganze gesetzliche Leben des Hebräers ist ein Gottesdienst, wie das Volk selbst ein priesterliches Volk. Behufs der Darstellung möge jedoch in herkömmlicher Weise gesondert werden: A. Verwirklichung der Theocratie, wie diese zum Vollzug kommt durch den Cultus, durch die unmittelbar heiligen Verhältnisse des Volkes. Als solche sind zu nennen: a) der heilige Ort. Entsprechend seiner Grundlehre über das Wesen Gottes, der Einheit, ordnet das Gesetz auch Einheit des Heiligthums an. In der Wüste ist es die Stiftshütte, in der spätern Zeit der Ort, den Jehova erwählen wird in einem (בְּאַחַד Deut. 12, 14) der Stämme, wo die Opfer dargebracht werden sollen, wo das Volk sich versammeln und wo Jehova „in der Mitte“ desselben wohnen wird (vgl. Exod. 25, 8. 22. 29, 45. 46. Num. 8, 9. Deut. 12, 13. 14. 18. 16, 1—7); ausdrücklich ist jede andere Cultusstätte verboten (Deut. 12, 13. 16, 5). Die Einrichtung des Ganzen ist tief bedeutsam, die Maßverhältnisse, Geräthe, Bezeichnungen symbolisiren die Idee desselben; das Allerheiligste (קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים) in dem vollendetsten Maßverhältniß, der Cubusform, ist Stätte Gottes; das einzige in ihr sich findende Geräth, die Bundeslade mit dem Decalog, dem „Zeugniß Gottes“ und dem Sühndeckel (Kapphoreth) stellt die zwei Eigenschaften Gottes vor, worauf das ganze Verhältniß Jehova's zum Volke ruht: seine Heiligkeit und seine Gnade; über der Lade sind die Cherubim mit ausgebreiteten Flügeln und gesenktem Antlitz, repräsentirend die ideale Schöpfungswelt, welche durch sie vor dem Geheimniß des Allerheiligsten ihre Ehrfurcht und Anbetung ausspricht. Die Stätte des Volkes theilt sich in das Heilige

(הַקֹּדֶשׁ) für die Priester und den Vorhof für das Volk; das Heilige mit seinem dreifachen Geräthe sinnbildet das ideale Verhältniß des Volkes zu Gott: der Tisch mit den Schaubroden aus reinem ungesäuerten Mehle das Volk selbst als einen reinen Lebenssteig (Exod. 25, 30. Lev. 24, 5. ff.); der hl. Leuchter, gefüllt mit reinem Oel, Symbol der Heiligkeit (die 7 Zahl der Lampen), zu welcher die Gemeinde berufen, und womit die von Jehova ausgehende Kraft (deren Bild das hl. Oel) erfüllt; der Rauchaltar, auf dem täglich Weihrauch dargebracht wird, Bild der anbetenden, Lob und Dank opfernden Gemeinde. Der Vorhof (הֶחָצֵר) bringt den realen, d. i. sündebefleckten und darum der Sühne bedürftigen Zustand des Volkes zum Bewußtsein, seine Geräthe, das Waschbecken und der Brandopferaltar sind bestimmt für die beiden Sühnacte, den niedern durch Lustration und den höhern durch das Opfer. b) Die hl. Personen: Leviten, Priester und Hoherpriester (s. d. A.). In der Idee ist das ganze Volk priesterlichen Charakters, Jehova heilig (Exod. 19, 6), die Erstgeburt repräsentirt dieses Verhältniß (Exod. 13, 2. ff. 28, 29. 34, 19. Num. 3, 13. 8, 17. vgl. d. A.), und sie vertritt wieder der Stamm der Söhne Levi's (Num. 3, 41—45); dieser Stand, aus der Gesammtheit ausgewählt (vgl. Num. 16, 5), von ihr Jehova als Opfer dargebracht, ist in besonderer Weise berufen, die Bestimmung derselben, die Heiligkeit, darzustellen, innerlich wie äußerlich. Die unterste Classe, die Leviten, repräsentiren Israel, sofern es Jehova unablässig dienen soll, sie werden eingeweiht durch Lustration (vgl. Num. 8), haben den äußern Dienst des Heiligthums zu besorgen, das Gesetz zu handhaben und darin zu unterrichten (Lev. 10, 11. Deut. 17, 18. and.) und bilden unter die übrigen Stämme überallhin zertheilt für diese ein geistiges Ferment. Eine höhere Classe der Leviten sind die Priester, die allein „Gott nahen" (Num. 16, 5. Exod. 19, 22), d. h. die Diener und Vermittler des eigentlichen Cultus; die dem höhern Charakter entsprechende Heiligkeit ist ausgesprochen und gefordert in den Bestimmungen über die Abstammung, Einweihung, Pflichten, Rechte, Kleider, leibliche Reinigkeit und Integrität u. s. w. des Priesters. Das Priesterthum culminirt im Hohenpriester, in ihm ist das Volk in seiner reinsten Idealität repräsentirt, in dem קֹדֶשׁ לַיהוָה (heilig dem Jehova) concentrirt sich die ganze Summe aller Gesetze nach ihrer Zweckbeziehung; vgl. d. A. Hoherpriester über die Erfordernisse, Einweihung, Amtskleidung u. s. w., in welch' Allem die Heiligkeitsidee noch in höherm Grade ausgesprochen ist, als in den bezüglichen Gesetzen beim gewöhnlichen Priester. Der Hohepriester stellt aber auch das büßende Volk dar; am Versöhnungstage vollzieht er die Sühne für sich und die ganze Gemeinde und zeigt so, wie sie ihrer Bestimmung entsprechen soll. An diesem Tage tritt an die Stelle des Prachtschmuckes die einfache leinene Kleidung (Lev. 16, 4). c) Die hl. Handlungen. Das Centrum derselben bildet das Opfer (vgl. d. A.). Die Grundbedeutung des Opfers ist Sühne, Aufhebung der durch die Sünde gesetzten Trennung zwischen Gott und Mensch, somit mittelbar dasselbe, was das Gesetz im Ganzen und Großen bezweckt: Heiligung; dieß ist schon ausgesprochen in dem (außer Ezech. 20, 28. 40, 43) nur in den BB. Lev. und Num. vorkommenden allgemeinen Namen des Opfers קָרְבָּן von קָרַב nahe kommen, Hiph. nahe-, dar-bringen; durch das Opfer soll die Nähe mit und das Nahekommen zu dem, welchem es gilt, vermittelt werden; die Priester werden eben als die Opfernden, die Nahen קְרֵבִים (vgl. Lev. 10, 3. and.) genannt; das Opfer in der bezeichneten Bedeutsamkeit ist das Schlachtopfer (זֶבַח). Die Sünde hat das Leben verwirkt, dieß bekennend bringt der Opfernde ein anderes, das eigene stellvertretende Leben dar, Gott nimmt es als solches auf, läßt die Strafe nach, begnadigt, und stellt so die durch die Sünde von dem Menschen gestörte Gemeinschaft wieder her; die wieder erlangte zu erhalten und zu pflegen, ist (jedoch nicht alleiniger) Zweck und Bedeutung des unblutigen Opfers (מִנְחָה). Der Grundidee entsprechend sind die Bestimmungen über das Material, über die Opferhandlung u. s. w. Zu

den hl. Handlungen gehört auch die Beobachtung der Reinigkeitsgesetze. Die Opfer sind einzelne Acte, in welchen sich die Gemeinschaft mit Gott vermittelt, das Volk ist berufen, allezeit als ein heiliges vor ihm zu wandeln, in allen Lebensbeziehungen seinen priesterlichen Charakter zu bethätigen; dieß ist der religiöse Gesichtspunct, von welchem aus die betreffenden Verordnungen zu würdigen sind, einseitig und den überall sich ausprägenden geistigen Charakter des Gesetzes verkennend, ist die Ansicht, es liegen denselben bloß polizeiliche, oder medicinisch-diätetische und hierarchische Zwecke zu Grund, jene sind allerdings nicht auszuschließen, aber der höhern Seite untergeordnet. Das Gesetz unterscheidet rein und unrein, an Personen und Sachen; Personen sind unrein in gewissen somatischen Zuständen, namentlich in denen geschlechtlicher Art; denn hier insbesondere ist das ursprüngliche reine Verhältniß getrübt und zerrüttet worden, das bloße Naturleben zum Uebergewicht gekommen; das Gesetz läßt daher in den verschiedenen daran sich knüpfenden Störungen eine Sühne und Reinigung eintreten. Die Wöchnerin ist vierzig oder achtzig Tage unrein (Lev. 12, s. d. Art. Aussegnung der Wöchnerinnen); das Weib in gewöhnlichen geschlechtlichen Zuständen (Lev. 15, 19. ff.), der Mann in verwandten Umständen (Lev. 15, 16. ff. Deut. 23, 10); überhaupt verunreinigen alle Krankheiten, besonders wird aber nur der Aussatz erwähnt (Lev. 13, 14. vgl. d. A.). Als Spitze des Ganzen kommt der Tod in Betracht, in ihm zeigen sich alle diese Störungen zwischen Gott und der Creatur im höchsten Grade; das Gesetz ist sehr ausführlich über die mit dem Tod zusammenhängenden und daraus entstehenden Verunreinigungen (Num. 19. vgl. auch den Art. Aas). Die Verunreinigung ist von verschiedener Dauer, bloß für den laufenden Tag, oder die ganze Woche; sie wird gehoben durch Waschung der Kleider (Lev. 15, 5. ff. Num. 19, 21), durch ein Bad (Lev. 15, 13. ff. Num. 19, 19), oder durch Reinigungsopfer, je nach der Natur und der Stärke derselben; gewisse Arten schließen vom menschlichen Verkehr aus (Num. 5, 1. ff.). Zu den unreinen Sachen wird gezählt Mehreres, was mit den unreinen Personen zusammenhängt, so Häuser und Kleider, die mit dem Aussatz behaftet sind (Lev. 13, 47. ff. 14, 33. ff.), Zimmer, Geräthe, Nahrungsmittel u. s. w., die mit unreinen Menschen in naher Verbindung stehen (vgl. Lev. 11, 33. 38. 15, 12. Num. 19, 15); über die Verunreinigung durch die rothe Kuh und das Sprengwasser (Num. 19, 7. ff.), durch die Sühnopfer am großen Sühntage (Lev. 16, 26. ff.), vgl. die betreffenden Artikel; unrein sind und dürfen deßhalb nicht genossen werden insbesondere noch eine Anzahl von Thieren, oder gewisse Theile an ihnen, in denen vorzugsweise das thierische Leben erscheint (Lev. 11, 1—31. Deut. 14, 1—20. vgl. den Art. Speisegesetze); dem priesterlichen Volk Jehova's muß auch der Genuß des heidnischen Opferfleisches ein Gräuel sein (Exod. 34, 15). Zu den hl. Handlungen könnten noch gerechnet werden die Gelübde (s. d. A.). d) Die hl. Zeiten. Das Volk ist nach allen Beziehungen Eigenthum Jehova's, daher wird auch die ganze Zeit des Lebens als ihm gehörend, als von ihm beherrscht gedacht, damit dieses Verhältniß im Bewußtsein des Volkes sich stets lebendig erhalte, sind bestimmte Tage und Zeiten im engern Sinne dem Herrn geweiht; über das Nähere handelt ausführlich der Artikel: Feste der alten Hebräer, IV. 44. ff. B. Die Theocratie in ihrer Verwirklichung in den rechtlichen und sittlichen Verhältnissen des bürgerlichen Lebens, das Gesetz als Sitte und Recht. Wir heben folgende Momente besonders heraus: a) Das persönliche Recht des Individuums. Das Gesetz anerkennt wie die geistig-sittliche (vgl. oben 1. b.) so auch die rechtliche Freiheit des Einzelnen; keine Persönlichkeit darf zur Sache herabgewürdigt, kein Angehöriger des Bundesvolkes zum Sclaven gemacht werden: „Meine Knechte sind Alle, spricht Jehova, die ich ausgeführt habe aus dem Lande Aegypten, sie dürfen sich nicht verkaufen, wie man Sclaven verkauft“ (Lev. 25, 42. vgl. V. 55). Ist daher ein Israelite durch zufällige Verwicklung des Lebens seiner Freiheit verlustig geworden, so hat dieses ungesetzliche Verhältniß wieder aufzuhören (Exod. 21, 1—6. Lev 25, 39. ff.

Deut. 15, 12 ff.) Das Recht der persönlichen Freiheit ist ein specifisches Bundesrecht, das dem Nichttheocraten nicht zu gute kommt; aus den Völkern, die um sie sind, dürfen sie Sclaven kaufen, diese vererben und auf ewig als solche behalten (Lev. 25, 44 ff.). Diese Verordnung scheint auf den ersten Anblick das Gepräge des starren (dem Gesetze so oft zum Vorwurf gemachten) Particularismus an sich zu tragen und des höhern religiösen Charakters zu ermangeln. Allein das Bewußtsein des Vorzuges und der hohen Würde gegenüber andern Völkern sollte in allen Beziehungen bei dem Volke der Theocratie lebendig erhalten werden, dieß verlangte die pädagogische Seite des Gesetzes; dann aber ist der Begriff des Sclaven im Sinne des Gesetzes ein ganz anderer, als er im übrigen Alterthum festgehalten wurde, nach welchem der Sclave nicht mehr als Mensch, sondern rein als Sache gilt (Aristot. de republ. I. c. 1—7). Das Gesetz trägt an seiner Spitze die Lehre von dem Einen Gott, der als Elohim auch der Gott der Völker ist, es anerkennt im Sclaven die Menschenwürde und respectirt ihn als solchen, der frei sein kann, Israel an seine Knechtschaft in Aegypten erinnernd, empfiehlt es ihm Milde gegen den Sclaven (Deut. 24, 18), Verletzung oder Verstümmelung bringt dem Unfreien die Freiheit (Exod. 21, 26 u. 27), Tödtung desselben wird bestraft (ibid. 20); der Sclave, der auf dem Boden der Theocratie Zuflucht sucht, darf seinem Herrn nicht ausgeliefert werden (Deut. 23, 15. 16.) — Die Sphäre nun, durch welche hindurch das Individuum seine Stellung in der Theocratie vermittelt, ist b) die Familie. In dieser kommt das theocratische Leben zur wirklichen Erscheinung, die Basis, auf welcher die Familie sich aufbaut, ist die Ehe (vgl. d. A. Ehe bei den Juden III. 411 ff.); sie ist nach der Anschauung des Gesetzes Abbild und Gegenbild des Bundes zwischen Jehova und dem Volke; die Persönlichkeit des Weibes ist an sich frei, wie jene des Mannes (Deut. 15, 17. Exod. 21, 8 ff.), darum wird ihr eine außerordentliche moralische Zurechnungsfähigkeit zuerkannt, sie hat zu wachen über die Integrität der Ehe; diese Forderung geht schon an die Verlobte (Deut. 22, 23 u. 24), sowie an die Braut (ibid. 13 — 21); beim Ehebruch fällt die Hauptschuld auf die Frau, Ehebruch ist nur da, wo eine Ehefrau sich mit einem Andern außer ihrem Manne, sei jener Gatte oder nicht, fleischlich versündigt hat, der Ehemann bricht seine Ehe nicht; sündigt er durch außerehelichen Beischlaf, so berührt dieß sein persönliches Verhältniß zum hl. Willen Gottes, das Recht seiner Frau bleibt dadurch ungekränkt, nur „wer die Ehe bricht mit dem Weibe eines Mannes", ist Ehebrecher, in Bezug auf die Ehe der Mitsünderin und soll getödtet werden (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22); die Frau dagegen trifft bei bloßem Verdacht die schrecklichste Drohung und die Verwünschungen des Reinigungseides (Num. 5, 14 ff.). Gegen diese rechtlich und sittlich hohe Stellung des Weibes erweist sich die Sitte mannigfach als Widerspruch; das Mädchen wird vom Vater durch Kauf in die Ehe gegeben (Exod. 22, 16), die Gelübde der Tochter und der Frau bedürfen der Genehmigung des Vaters und des Mannes (Num. 30, 4—6), der Mann kann die Ehe auflösen, die Frau nicht (Deut. 24, 1), sie darf nicht einmal auf Scheidung antragen; auch die Unschuldige muß es ohne Klage auf sich beruhen lassen, wenn ihr der Reinigungseid zugeschoben worden; es ist dem Manne gestattet, Kebsweiber zu haben (vgl. d. A.). Es sind dieß Erscheinungen, die noch mehr oder weniger in der verkehrten Anschauung wurzeln, welche durch die Sünde rücksichtlich des Geschlechtslebens (und hier zumeist) herrschend geworden ist; die von Gott ursprünglich gesetzte Ordnung, daß das Weib die Genossin des Mannes (Gen. 1, 27. 2, 22—24) sei, wurde aufgehoben, nicht die gleichberechtigte Persönlichkeit, sondern das der höhern Weihe ermangelnde Geschlechtsverhältniß bildete fortan die Grundlage; das hebräische Volk wurde vielfach mit in das allgemeine Verderben gezogen, das Gesetz wird gegeben, daß es heilige, dieß geschieht aber nicht plötzlich, die in alle Lebensbeziehungen tief eingedrungene Sünde kämpft gegen dasselbe an, Manches, was als eingewurzelte mit dem Leben verwachsene Sitte sich vorfindet, kann noch nicht entfernt, sondern nur berichtigt und beschränkt werden,

die Herzenshärte (vgl. Matth. 19, 8), sowie das nahe Beispiel der Erzväter selbst erlaubte es noch nicht anders. Was insbesondere die vom Gesetze geduldeten polygamistischen Abweichungen betrifft, so ist andererseits nicht zu verkennen, daß nur die Monogamie als rechtmäßig anerkannt wird. Durch das Gebot z. B. „auch soll er (der künftige König) sich nicht viele Weiber nehmen, damit sein Herz nicht abweiche“ (Deut. 17, 17) konnte dem denkenden Israeliten der Geist des ganzen Gesetzes in dieser ganzen Sphäre nicht verborgen bleiben. Nur die eigentliche Ehefrau ist im Besitze der Rechte einer solchen, daher wird auch nur bei ihr die verletzte eheliche Treue durch Steinigung geahndet (Lev. 20, 10. Deut. 22, 22), bei der Magd bloß durch Schläge. Die Kinder der Mägde werden zwar auch legitim, dieß erklärt sich aus der Bedeutung, welche jeder Familie in ihrem Verhältniß zum Volksganzen zukommt, jede ist berufen, den Fortbestand des Ganzen zu wahren, der Name eines Mannes soll nicht vertilgt werden in Israel, viele Kinder zu hinterlassen ist das größte Glück (vgl. Deut. 28, 4), Kinderlosigkeit gilt als Fluch und Strafe von Jehova (vgl. Lev. 20, 21). Ist die (eigentliche) Frau kinderlos, so ist durch diese Zufälligkeit die Familie in ihrer Existenz bedroht, daher anerkennt das Gesetz in diesem Falle die Kinder der Magd. Das Gesetz erlaubt Ehescheidung, aber das Weib ist hiebei nicht der Willkür des Mannes überlassen, er mußte eine ordentliche Norm beobachten, ihr einen Scheidebrief geben (Deut. 24, 1), die Geschiedene, wenn sie wieder heirathet und entlassen wird, oder der zweite Mann stirbt, darf nie mehr das Weib des erstern werden, die Ehe würde sich so in wüste Hurerei verkehren, dieß wäre ein Gräuel vor Jehova (Deut. 24, 2—4). Hat sich der Mann schwerer Kränkungen gegen die Frau schuldig gemacht, so ist er auf immer an sie gebunden; so wenn er sie vor der Ehe der Jungfraufchaft beraubt (Deut. 22, 28. 29), wenn er sie fälschlich beschuldigt, nicht mehr Jungfrau zu sein (Deut. 22, 18) u. a. m. Der tief ethische Charakter des Gesetzes in Auffassung der Würde und des Wesens der Ehe tritt insbesondere noch hervor in den Verboten der Ehen unter Blutsverwandten. Die alles edle Gedeihen der physischen und geistigen Natur hemmende und corrumpirende Mischung des gleichen Blutes, wie sie bei den Aegyptern und Canaanitern gefunden ward, sollte Israel ein Abscheu sein (Lev. 18, 3); die verschiedenen Grade, auf welche sich das Verbot erstreckt sind aufgezählt Lev. 18, 6—18. 20, 11. 12. 14. 17 und andere. Ehen mit fremden Weibern sind im Allgemeinen gestattet (vgl. Deut. 21, 10), sie dürfen aber nicht Völkern angehören, deren Berührung für das theocratische Leben gefährdend werden konnte, so verbietet das Gesetz strenge die Ehebündnisse mit Canaanitern, Hethitern, Pheresitern, Hevitern, Jebusitern; „denn sie würden deinen Sohn von mir abwendig machen, daß er andern Göttern diente“ u. s. w. (Deut. 7, 1—4. Exod. 34, 16). Die Heiligkeit der Ehe in entfernterer Weise wahrende, hier noch zu erwähnende Bestimmungen sind: keine feile Dirne und keinen feilen Buben zu dulden unter den Töchtern und Söhnen Israels (Deut. 23, 18); das Verbot der Bestialität (Lev. 18, 23. 20, 15. 16), der Begattung mit Blutflüssigen (Lev. 18, 19. 20, 18) u. a. Wer solche Verbrechen begeht, hat sich außer den Kreis des menschlichen Daseins gesetzt, darum soll er vertilgt werden aus der Mitte des Volkes. c) Wie die Theocratie im Großen im Lande Canaan ihre materielle Basis hat, so ist weiter jedem einzelnen Stamme und jeder einzelnen Familie der bestimmte Antheil zugewiesen. An diesen Grundbesitz ist die Existenz der Familie gebunden, das Verhältniß zwischen beiden ist nach der Anschauung des Gesetzes ein sehr enges, beide gehören unzertrennlich zusammen. Wie die Integrität des Ganzen gewahrt werden, weder Schmälerung noch Erweiterung des Bundesgebietes eintreten soll, so auch im Einzelnen; der Erb- und Familienacker ist unveräußerlich, der Hausvater darf daran nichts ändern, er ist ja nur Lehensmann, rechtskräftiger Eigenthümer, der zu solchem befugt wäre, ist Jehova (Lev. 25, 23 mein ist das Land, Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir); „die Kinder Israel sollen halten jeder an dem Erbe des Stammes seiner Väter“ (Num. 36, 7. 8. 9). Mußte wegen

Noth der Familienbesitz ganz oder theilweise veräußert werden, so darf dieß nicht für die Dauer bleiben, durch das Sabbath- und Jubeljahr hat das Gesetz dießfalls die nöthige Vorkehr getroffen. Das Sabbathjahr ist das Jahr des Erlasses (שְׁמִטָּה Deut. 15, 1 ff.), der Gläubiger soll in diesem Jahre seinen Schuldner nicht mahnen und drängen, sondern ihm Erlaß zukommen lassen, dem Ausländer jedoch (dem Nicht-Theocraten) kommt solches nicht zu gute (Deut. 15, 3). Die Integrität aller Verhältnisse tritt vollständig wieder ein im Jubeljahre, wo „zurückkehret ein Jeglicher zu seinem Besitze und Jeglicher zu seinem Geschlechte" (Lev. 25, 10); alle Störungen, die während fünfzig Jahren in die Verhältnisse der Personen und des Besitzes gekommen waren, werden aufgehoben, das gesammte Volksleben wieder geboren und zur Angemessenheit mit dem göttlichen Willen zurückgeführt. — Kommt das Princip: Familie und Besitz sollen nicht getrennt werden, dadurch in Gefahr, daß der Vater keine Söhne zurückläßt, so verlangt das Gesetz, daß die Töchter eintreten, welche sonst kein Recht, weder auf Mitgift noch auf Erbschaft haben (vgl. Num. 27, 1. 7), aber diese sollen in dem Falle Weiber werden von solchen, „die aus dem Geschlechte des Stammes ihres Vaters sind, damit nicht übergehe ein Erbe der Kinder Israel von Stamm auf Stamm," u. s. w. (Num. 36, 6 u. 7). Auf dem Grundsatze der Integrität der Familie und des Besitzes beruht auch das Institut der Leviratsehe, der Bruder soll die Wittwe des ohne Kinder verstorbenen Bruders ehelichen, und der Erstgeborne, den sie gebiert, soll eintreten auf den Namen des Verstorbenen, „daß nicht ausgelöscht werde sein Name aus Israel" (Deut. 25, 5 ff.), frei von dieser Verbindlichkeit ist der Hohepriester (Lev. 21, 13 ff.). Das Gesetz scheint durch diese Verordnung mit sich selbst im Widerspruch, da es (nach dem Obigen) die Heirathen zwischen nahen Verwandten so strenge verbietet; die consequente Durchführung der Besitzesintegrität macht eine gegründete Ausnahme, und auch hier dürfte eine althergebrachte Volkssitte zu erkennen sein, welche durch das Gesetz geregelt und vergeistigt wurde, denn die Leviratsehe ist nicht geboten als schlechthin nothwendig, sondern nur als Act der Pietät gegen den eigenen Stamm empfohlen, den Weigernden trifft nur die Strafe, welche ihm der Volkswille auferlegt (Deut. 25, 7 ff.). d) Die Familien und die Stämme schließen sich zusammen zur Gemeinde, עֵדָה (Num. 13, 26. 14, 1. 2 and.) und קָהָל (Exod. 16, 13. 17, 12. Lev. 4, 13 and.), auch קְהַל עֵדָה (Num. 14, 5. 16, 5 and., diese Ausdrücke bezeichnen die Gemeinde, namentlich als im Heiligthum versammelte); die Gemeinde ist ein Volk, עָם, und zwar das Volk Jehova's, Er selbst ist sein König (Deut. 33, 5. vgl. unter 2). Der unsichtbare Herrscher hat sichtbare Organe bestellt, welche in seinem Namen die verschiedenen Gewalten des theocratischen Staates ausüben. So leitet Moses mit Aaron, dem ersten Hohenpriester (vgl. den Art. Hoherpriester) oder Eleazar, dessen Nachfolger, (vgl. Num. 1 u. 26) in Verbindung mit den Stammhäuptern die öffentlichen Angelegenheiten; in derselben Weise wird die Regierung in der Folge geführt (vgl. Jos. 14, 1—4. 21, 1), die Stammhäupter (רָאשֵׁי בֵית הָאָבוֹת Exod. 6, 14 und öfters), die Angesehenen (נְשִׂיאִים) repräsentiren die Gemeinde (daher קְרֹאֵי הָעֵדָה oder קְרֹאֵי הַמּוֹעֵד Num. 1, 16. 16, 2), entscheiden an ihrer Statt (vgl. Num. 35, 24. 25), bilden die mit der höchsten executiven und richterlichen Gewalt betraute Obrigkeit. Von den Stammhäuptern unterschieden (vgl. Deut. 5, 20) sind die Aeltesten (זְקֵנִים nomen muneris), als solche schon in Aegypten bekannt (vgl. Exod. 3, 16. 4, 29 and.). Moses bestellte aus ihnen ein Ausschußcollegium von siebenzig (Num. 11, 16 ff.) Aeltesten, die ihm in der Leitung des Volkes beistehen sollten. Ueber ihre weitere Thätigkeit (vgl. die Art. Aelteste, Gericht und Gerichtsverwaltung bei den alten Hebräern, wo das noch hierher Gehörende besprochen ist. 4) Das Bisherige hat versucht, das Gesetz darzustellen in seinem Wesen, seiner Bedeutung und Bestimmung für das jüdische Volk, dem es Gott durch außer-

ordentliche Offenbarung gegeben hatte. Damit ist aber die Bedeutung seiner Stellung in der Geschichte der Offenbarung selbst noch nicht erschöpft; wie die übrigen Institutionen des alten Bundes, so steht namentlich auch das Gesetz in einer sehr engen und nothwendigen Beziehung zu der Offenbarung im neuen Bunde. Hierüber mögen zum Schlusse noch einige Andeutungen gestattet sein. Nachdem das versprochene Land in dem Besitz des Volkes war, wurde von Josua und seinen Nachfolgern die (Num. 26, 51—56) angeordnete Vertheilung durchgeführt, die Theocratie auch äußerlich constituirt. Geraume Zeit verblieb das Bundesvolk, wenn auch unter mancherlei Abkehr im Einzelnen, doch im Ganzen den gesetzlichen Bestimmungen und Forderungen getreu, das theocratische Leben zeigte sich in allen Gebieten und Richtungen in kräftiger Entwicklung und Ausgestaltung; aber diese wurde unterbrochen, das theocratische Princip kommt in Kampf mit der Halsstarrigkeit und Abtrünnigkeit des Volkes, der dem Gesetze sich immer mehr entfremdende Geist erliegt vielfach der versuchenden Macht der heidnischen Nachbarvölker. Der göttliche im Gesetze vorliegende Wille bekundet seinen ewigen Ernst in negativer Weise; die Stimme der Propheten erinnert an die auf die Abkehr von Jehova und seinem Gesetze gedrohten Strafen, diese werden auch wirklich an der treulosen Nation vollzogen, die hereinbrechenden allgemeinen Calamitäten sind laute Zeugen, wie sehr das Volk dem erhabenen Ziele ferne geblieben, das wie Grundidee des Gesetzes, so Grundideal des auserwählten Volkes ist. — Was sich im Großen, in nationaler Beziehung zeigt, das kommt auch im Leben des Individuums zu Tage; der Widerspruch gegen das theocratische Princip macht sich bei ihm als Gegensatz zwischen dem eigenen Herzen und Willen und zwischen den Forderungen der göttlichen Heiligkeit geltend; das Bewußtsein ist ergriffen von dem Gefühl der Unangemessenheit seines erscheinenden, zur Idee des gesetzlichen Lebens. Das Gesetz gebietet und verbietet, droht Strafe und verspricht Belohnung, ohne jedoch zur Freude und Lust zu erheben, der menschliche Wille erblickt vielmehr in ihm etwas ihm Anderes, Fremdes, Beschränkendes, zu dem er sich in ein gegensätzliches Verhältniß gesetzt sieht. Der Grund hievon liegt in der Menschennatur, wie diese durch die Sünde geworden ist; in Folge dessen widerstrebt die Sinnlichkeit den Anforderungen des Gesetzes, erzeugt Unlust gegen das Göttliche (Röm. C. 7). Das gesetzliche Wirken, welches der Mensch noch vollbringt, ist unvollkommen, und zwar extensiv, indem die Gesetzeserfüllung nur theilweise und ohne Stetigkeit erfolgt, wie intensiv: es fehlt der That die rechte moralische Gesinnung, sie geht nicht hervor aus Liebe zum Guten oder aus Abscheu gegen das Böse, sondern der Hinblick auf Lohn oder Strafe hat sie erzeugt, ihr Thun daher ἔργα νέκρα (Hebr. 6, 1. 9, 14). So wird durch des Gesetzes Werke auch Niemand vor Gott gerecht (Gal. 3, 10. 11. Röm. 3, 20); das Gesetz wird vielmehr Veranlassung zur Vermehrung des thätlichen Sündigens (Röm. 7, 7), indem an den gesetzlichen Verboten, welche das Böse erst als Böses zum Bewußtsein bringen, die im Menschen vorhandene Sinnlichkeit zur Begierlichkeit aufgeregt wird (vgl. A. Maier, Commentar zum Römerb. zu 3, 20). Dadurch aber hat das Gesetz den Menschen zum Bewußtsein der Sünde gebracht und zwar in zweifacher Weise, objectiv: an seinen Geboten und Verboten wird offenbar, was die Sünde sei und worin sie bestehe; subjectiv: das Gesetz wirkt auch die Kenntniß von der Sünde im Menschen (Röm. 3, 20), von der Sündhaftigkeit der Menschennatur, indem eben die in dieser liegende Sinnlichkeit dem Gesetze gegenüber erwacht und so der Widerstreit gegen das Göttliche zum Bewußtsein kommt. Damit aber ist dasjenige vermittelt, was in treffender Weise als das Grundelement des jüdischen Lebens bezeichnet worden: die stete Anschauung der Sünde (Staudenmaier, Encycl. der theol. Wiss. I. S. 368. Geist der göttl. Offenbg. S. 179 ff.). Der durch die ἐπίγνωσις ἁμαρτίας im Menschen bewirkte Zustand gibt nun die Antwort auf die Pauliniſche Frage: Was ist denn also Bedeutung und Zweck des Gesetzes (τί οὖν ὁ νόμος; Gal. 3, 19)? Mit der Erkenntniß der Sünde ist zugleich das Bewußtsein und das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit

geſetzt, da dieſes innerhalb des geſetzlichen Lebens nie zur Befriedigung kommt, iſt die Sehnſucht nach anderweitiger höherer Hilfe erregt, damit aber die Aufnahme der Erlöſungsgnade und die wirkliche Erlöſung vorbereitet, — das Geſetz iſt zum παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν (Gal. 3, 24) geworden und ſein letztes und höchſtes Ziel erreicht. Vergl. hiezu den Art. Moſes und Pentateuch. [König.]

Moſchee. Dieſe Bezeichnung des mohammedaniſchen Bethauſes iſt zunächſt aus dem franzöſiſchen Mosquée entſtanden; welches das ſpaniſche Mezquita *) zum Vorgange hat. Dieſes iſt, wie das Mesquita des Corpus jur. can. der getreue Abdruck der Originalbezeichnung مسجد; d. h. Ort zum Anbeten. Die erſte Moſchee war die von Koba (قبا) bei Medina, im erſten Jahre der Flucht von Mohammed ſelbſt errichtet (ſ. Sura 9, 109) **). Ihr folgte bald die berühmte von Medina, in welcher Mohammed ſpäter begraben wurde (ſ. Abubeker); ihre Wände waren anfangs von Ziegelſteinen, ihr Dach von Palmzweigen; Palmenſtämme dienten ihr als Säulen ***). In ſpäterer Zeit trat allerorts an die Stelle ſolcher Einfachheit große Pracht; doch blieben die Grundzüge und blieb die Grundanlage dieſelbe. Im Allgemeinen kann man ſagen, daß die Moſchee Nachahmung der jüdiſchen Synagoge iſt. Sie hat wie dieſe außer dem Raume für die Betenden ein Chatheder, المنبر El-minbar genannt, woraus das jüdiſche Al-memmer. Von dieſem Pulte herab finden die Vorträge Statt. In vielen Moſcheen iſt eine zweite, höher gelegene Kanzel angebracht, von welcher aus das Throngebet — die Kotba — für den rechtmäßigen Landesherrn eigentlich den Kaliphen gebetet wird (ſ. d. Art. Freitag bei den Mohammedanern). Damit die Betenden ihr Geſicht ſicher nach Mekka wenden können, iſt eine Niſche angebracht, welche dieſe Richtung — die Kibla — bezeichnet †). Dieſe Niſche heißt Mihrab (محراب), worunter manche ſich einen Altar gedacht haben, obwohl dieſe Einrichtung mit dem Altare nichts gemein hat. — An der Seite ſind oft Emporkirchen (محفل) für Vornehme, öfters auch vergitterte Räume für die Frauen angebracht. Eigenthümlich iſt der Moſchee auch das Minâreth (منارة), von wo aus der Gebetsausrufer die Muslimen zum Gebete rufen kann. Durch dieſe Einrichtung wurde ein augenſcheinlicher Unterſchied von Chriſten und Juden erreicht. Weniger ſichtbar unterſcheidet ſich die Moſchee von außen dadurch, daß ſie nicht auf Gräber von Frommen gebaut ſein darf (Sahih von Muslim, Cod. or. monac. 49. f. 84. a.). Nach der Tradition erklärte Mohammed, daß Gott die Juden darum bekämpft habe, weil ſie ihre Betorte auf Gräber der Propheten gebaut hätten ††) — Es wird für ſehr verdienſtlich gehalten, Moſcheen zu bauen; Gott baut für den Erbauer einer ſolchen im Paradies ein entſprechendes Gegenſtück (Sahih daſ.). So hoch indeſſen die Moſchee geſchätzt wird, ſo wenig heikel iſt der Muslim in der Art, von ihr Gebrauch zu machen. Sie diente häufig als Gerichtshof; ſogar körperliche Strafen wurden dort vorgenommen, was freilich mißbilligt wird. Man nimmt dorthin ſein Eſſen mit und genießt es ungeſtört. Die Schulmeiſter halten da Schule, die Lehrer der Rechtswiſſenſchaft,

*) S. Meschita bei Du Cange.

**) Abulfeda Annal. ed. Reiske I. p. 74. Im Sahih des Muslim wird die Caaba als erſte, die Akſa in Jeruſalem als zweite Moſchee genannt. Mihi fol. 83. a.

***) S. Reiske's Anmerkungen zu Abulfeda t. I. nr. 34.

†) S. oben Art. Caaba. Abulfeda I. S. 76. verlegt die Abänderung der Geſichtswendung von Jeruſalem nach Mekka in's zweite Jahr der Flucht 623.

††) Dieſe Beſtimmung iſt indeſſen oft umgangen worden. Die Hauptmoſchee von Medina enthält das Grab des Mohammed.

ja auch der profanen Philologie ihre Vorträge; alte Bekanntſchaften werden da unterhalten, neue angeknüpft *). Mit Recht heißt daher die Moſchee auch Al-Dſchami (الجامع) das Sammelnde, Vereinigende. Dieſer letztere Name wird vorzugsweiſe von großen Moſcheen gebraucht. — Mit dem Bethauſe ſind vielfältig Anſtalten für Wohlthätigkeit und Unterricht verbunden **). [Haneberg.]

Moſchus, Johannes, ein Zeitgenoſſe und Freund des Johannes Eleemoſinarius (ſ. d. A.), war zuerſt Mönch in der Congregation des hl. Theodoſius in Paläſtina, und reiste hernach viel in Aegypten und im Orient herum, überall ſich mit den Biſchöfen und Mönchen beſprechend und mit Aufmerkſamkeit Alles auffaſſend, was ſeinem frommen Sinne ſich darbot. Sein Reiſegenoſſe war der gelehrte Mönch Sophronius, nachher Patriarch von Jeruſalem, mit dem er ſchon den Freundſchaftsbund geſchloſſen hatte, als beide noch dem Laienſtand angehörten. Zu Alexandrien hielten ſie ſich längere Zeit auf, und hier gewann ſie der hl. Patriarch Johannes der Almoſenſpender ſo lieb, daß er ſie wie ſeine Väter verehrte, ihnen in Allem gehorchte und ſich ihrer großen Gelehrſamkeit und ihres Eifers mit ſo gutem Erfolg zur Bekehrung der Severianer und anderer Ketzer bediente, daß ſehr viele Städte, Kirchen und Klöſter von der Häreſie geſäubert wurden. Von Alexandrien weg begab ſich Moſchus nach Cypern und Samos und reiste zuletzt mit zwölf Schülern, darunter Sophronius, nach Rom, wo er um 619 ſtarb. Zu Rom verfaßte er mit Beihilfe ſeines Freundes das bekannte „pratum spirituale“, eine Schrift, worin er das, was er auf ſeinen Reiſen Wunderbares und Erbauliches gehört und geſehen, in 219 Capiteln mehr nach der Ordnung der Materie als der Zeit in einem einfachen doch kräftigen Style mit Angabe der Namen aller Jener, aus deren Mund er Mittheilungen empfangen und gerade ſo, wie er Alles gehört hatte, ohne weitere Zuſätze und Bemerkungen erzählt. Obwohl Moſchus dieſe Schrift zunächſt nur als eine Art Leitſtern auf der Bahn zur chriſtlichen Vollkommenheit geſchrieben hat, ſo iſt ſie doch auch für die Kirchengeſchichte nicht ohne Werth, indem darin Manches vorkommt, was für die Geſchichte der Dogmen, der Disciplin und namentlich des orientaliſchen Mönchsweſens im ſechſten Jahrhundert erheblich iſt, ſo z. B. erſieht man aus dieſer Schrift, daß der ſtrenge Eifer des ägyptiſchen Mönchslebens, worüber vor zwei Jahrhunderten Caſſianus (ſ. d. A.) ſeine Wahrnehmungen niedergeſchrieben, im ſechſten Jahrhunderte noch fortdauerte. Den griechiſchen Text des „pratum spirituale“ edirte Fronton le Düc (ſ. d. A.) in Auct. Biblioth. PP. Tom. II. ed. Paris. 1624, und nachher J. B. Cotelier Tom. II. Vet. Mon. Eccl. Graec. Paris. 1677. In lat. Ueberſetzung erſchien die Schrift in Rosweids vitis PP. Antw. 1615. Johannes Damaſcenus (orat. 1. de imag.) und das zweite öcumeniſche Concil von Nicäa führen ſie unter dem Namen des Sophronius, des Freundes des Moſchus, auf, allein daß ſie dieſem und nicht dem Sophronius angehöre, erhellt ſowohl aus dem Briefe des Moſchus an Sophronius, der an der Spitze dieſer Schrift ſteht, als auch aus Photius (Biblioth. cod. 199). S. Fleury, ad. a. 614—619, Sardagna, Indic. PP. Ratisb. 1772. [Schrödl.]

Moſes (משה, LXX. *Μωυσῆς*, Vulg. Moyses), Gründer und Geſetzgeber der altteſtamentlichen Theocratie. Seine Eltern waren Amram und Jochebed, beide aus dem Stamme Levi, und er wurde in Aegypten geboren zur Zeit, wo der königliche Befehl in Kraft war, daß jeder neugeborne Knabe der Hebräer in den Nil geworfen und ertränkt werden ſolle. Seine Mutter aber wußte jedoch ihr Kind drei Monate lang zu verbergen; und als ihr dieß nicht mehr länger möglich war,

*) Ueber den Einfluß der Moſchee auf das Lehrweſen ſ. meine Abhandlung über das Schul- und Lehrweſen der Mohammedaner im Mittelalter.

**) Mur. d'Ohsson tableau général de l'Empire Othoman (kl. Ausgabe) II. p. 447 sqq.

machte ſie ein Käſtchen von Rohr, beſtrich es mit Harz und Pech, legte das Kind hinein und ſodann das Käſtchen in das Schilf am Ufer des Nil. Bald darauf kam die Tochter Pharao's an die Stelle, ſah das Käſtchen und ließ es herausholen und öffnen, und als ſie merkte, daß das Kind ein dem Tode beſtimmter hebräiſcher Knabe ſei, beſchloß ſie, es zu retten, adoptirte es und gab ihm auf das Anerbieten ſeiner in der Nähe gebliebenen Schweſter ſeine eigene Mutter zur Säugamme. Als der Knabe groß geworden war, brachte ihn ſeine Mutter wieder zur Tochter Pharao's, „und er ward ihr Sohn, und ſie nannte ſeinen Namen Moſe und ſprach: denn aus dem Waſſer habe ich ihn gezogen“ (Exod. 2, 10). Daraus erhellt ſchon, daß der Name ein ägyptiſcher ſein müſſe und ſein hebräiſches Ausſehen, gleich als ob er von משה (ziehen, herausziehen) gebildet wäre, nur von der Annäherung an die hebräiſche Ausſprache und Etymologie herrühre. Schon Joſephus bemerkt: *τὸ γὰρ ὕδωρ μῶ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὑσῆς δὲ τοὺς ἐξ ὕδατος σωθέντας* (Antt. II. 9, 6.). Aehnlich erklärt auch Clemens Alex. (Strom. I. 23) den Namen, und unter den Neuern iſt der ägyptiſche Urſprung deſſelben (in der Bedeutung: aus dem Waſſer gezogen) entſchieden, wiewohl ſie ihn nicht auf gleiche Weiſe ableiten (cf. Gesenius, Thesaurus. s. v.). Als Adoptivſohn der Tochter Pharao's wurde Moſes natürlich am ägyptiſchen Hofe erzogen und, wie es in der Apoſtelgeſch. (7, 22) ausdrücklich heißt, in aller Weisheit der Aegyptier unterrichtet. Mehr ſagt die Schrift nicht über ſeine Jugendgeſchichte und anderweitige Angaben ſind nicht zuverläſſig, wie wenn z. B. Philo (vita Mosis) und Clemens Alex. (l. c.) die Wiſſenſchaften aufzählen, in denen er theils von Aegyptiern, theils von Griechen unterrichtet worden ſei, oder wenn Joſephus berichtet, er ſei ſchon als Kind und Knabe durch außerordentliche Schönheit ausgezeichnet geweſen, die ägyptiſche Königstochter, die ihn adoptirt, habe Thermuthis geheißen und ſei damit umgegangen, ihn von ihrem Vater zum Thronfolger beſtimmen zu laſſen, ein Prieſter habe vorhergeſagt, daß er großes Unheil über Aegypten bringen werde und habe ihn tödten wollen, ſei aber daran gehindert worden (Antt. II. 9, 5—7), als Jüngling habe er ſich durch Tapferkeit hervorgethan und namentlich einen großen Sieg über die Aethiopier erkämpft, ſei bis nach Meroe vorgedrungen, und habe Tharbis, die äthiopiſche Königstochter, die ihm die Thore von Meroe geöffnet, geheirathet (ibid. c. 10). Es iſt auf Derartiges wohl um ſo weniger Gewicht zu legen, als Joſephus mitunter ſogar mit den pentateuchiſchen Berichten in Colliſion kommt, wie wenn er den Moſes aus Aegypten fliehen läßt, weil ihm der König aus Neid wegen des erwähnten Feldzuges nach dem Leben trachtete, von welcher Nachſtellung er noch zeitig genug Kenntniß erhielt (Antt. II. 11, 1). Dieſe Flucht wurde nach dem bibliſchen Bericht, der erſt hier wieder eintritt, veranlaßt durch die Ermordung eines Aegyptiers, der einen Hebräer mißhandelt hatte, und die nachher verſuchte gütige Beilegung eines Streites zwiſchen zwei Hebräern (Exod. 2, 11—15). Jener Mord wurde nämlich bekannt, und Moſes mußte durch die Flucht ſein Leben retten. Er war damals bereits vierzig Jahre alt (Apg. 7, 23), und begab ſich ſofort nach Midian und hielt ſich dort bei Jethro auf, hütete deſſen Schafe und erhielt deſſen Tochter Zippora zur Frau. Jethro (יִתְרוֹ, LXX. *Ἰοθόρ*, Vulg. Jethro), auch Jether (יֶתֶר Ex. 4, 18) und Chobab (חֹבָב Num. 10, 29) genannt, war ein midianitiſcher Prieſter und reicher Heerdenbeſitzer, der dem Moſes auch ſpäterhin noch durch guten Rath nützlich wurde. Die vielerlei Angaben der Rabbinen und Mohammedaner, z. B. daß Jethro einer der Räthe Pharao's geweſen, aber von ihm vertrieben worden ſei, daß Moſes von ihm ſeinen Wunderſtab erhalten habe, daß er ein Prophet geweſen und die Sendung gehabt habe, die Midianiter vom Götzendienſt zur Verehrung des wahren Gottes zu bekehren ꝛc. können hier als fabelhaft übergangen werden (cf. Calmet, dictionarium biblicum, s. v. Jethro). Nach einem langen Aufenthalte bei Jethro, während deſſen in Aegypten ein anderer König auf den Thron gekommen war (Exod.

2, 23), erging an Moſes am Berge Horeb, wo er die Schafe hütete, durch einen Engel Jehova's aus einem brennenden Dornbuſche der Ruf, ſeine hartbedrängten Volksgenoſſen in Aegypten aus ihrer Knechtſchaft zu befreien (Exod. 3, 1—14). Seine Weigerung, dem ſchweren Rufe zu folgen, wurde nicht angenommen, ſondern ihm ein außerordentlicher göttlicher Beiſtand zugeſichert, und die Macht, Wunder zu wirken verliehen; und als er ſich mit ſeiner ſchweren Zunge entſchuldigte, ſein Bruder Aaron ihm als Wortführer an die Seite gegeben, und die Zuſicherung des göttlichen Beiſtandes erneuert (Exod. 3, 15. 4, 17). Da zog Moſes, nachdem er ſich gegen vierzig Jahre lang in Midian aufgehalten, bereits 80 Jahre alt (Exod. 7, 7), nach Aegypten zurück, und ſein Bruder Aaron, drei Jahre älter als er (l. c.), ging ihm auf göttliches Geheiß entgegen, traf ihn am Berge Gottes, und begleitete ihn, nachdem er von ſeiner höheren Sendung Kenntniß erhalten, nach Aegypten zurück. Hier wandte er ſich zuerſt an die Aelteſten ſeines Volkes, und als dieſe an die Wahrheit ſeiner göttlichen Sendung glaubten, an Pharao ſelbſt (Exod. 4, 19. 5, 5). Der erſte Befreiungsverſuch hatte aber nur eine noch weit härtere Bedrückung der Hebräer von Seite des ägyptiſchen Königs und ſeiner Beamten zur Folge; und als Moſes deßhalb Vorwürfe von jenen erhielt und ſie ihn als die Urſache ihrer ſchwereren Leiden bezeichneten, verlor er auf's Neue den Muth, wurde aber durch neue göttliche Eröffnungen und Zuſicherungen auch wieder auf's Neue geſtärkt und ermuthigt (Exod. 5, 6. 6, 13). Und jetzt nahm das Werk der Befreiung Iſraels einen entſchiedenen und raſchen Gang. Durch eine Reihe von Wundern, die zugleich (mit Ausnahme des erſten) ſchwere Landplagen für Aegypten waren, und von denen, wie wiederholt bemerkt wird, das Land Goſen, wo die Iſraeliten wohnten, verſchont blieb, wurde Pharao endlich genöthigt, die Hebräer zu entlaſſen. Bei den erſten Wundern zwar blieb er verſtockt, weil ſeine Zeichendeuter und Zauberer ſie nachzuahmen wußten. Als nämlich der hingeworfene Stab Aaron's zur Schlange geworden, geſchah daſſelbe auch mit den hingeworfenen Stäben der ägyptiſchen Zauberer, nur daß dieſe Schlangen von jener verſchlungen wurden (Exod. 7, 8—13), und als das Nilwaſſer ſich in Blut verwandelt hatte, nachdem Aaron ſeinen Stab darauf geſchlagen, thaten auch die ägyptiſchen Zauberer etwas Aehnliches (Exod. 7, 14—25), und als Aaron ſeinen Stab über das Land ausſtreckte und daſſelbe in Folge deſſen mit Fröſchen bedeckt wurde, machten die ägyptiſchen Zauberer auch dieſes nach (Exod. 8, 1—7). Pharao verſprach zwar, das Volk entlaſſen zu wollen, wenn Moſes die Plage der Fröſche wieder entferne; allein als dieß geſchehen war, hielt er ſein Verſprechen nicht (Exod. 8, 8—15). Darauf ſchlug Aaron mit ſeinem Stab den Staub der Erde, und er wurde zu Mücken im ganzen Land Aegypten; und jetzt erſt fühlten die ägyptiſchen Zauberer ſich überwunden und ſagten zu Pharao: Das iſt der Finger Gottes. Pharao aber blieb verſtockt (Exod. 8, 16—19). Als hierauf Moſes und Aaron das Land mit Hundsfliegen ſich füllen ließen, verſprach Pharao wieder, das Volk zu entlaſſen, wenn die Plage aufhören würde, brach aber wieder, nachdem dieſes geſchehen war, ſein Verſprechen (Exod. 8, 20—32). Jetzt verhängte Moſes eine Peſt über alles Vieh und die größern Hausthiere der Aegyptier überhaupt, ſo daß ſie ſämmtlich umkamen, und dann über die Menſchen aufbrechende Eitergeſchwüre, gegen die ſelbſt die Zauberer ſich nicht zu ſchützen vermochten, und endlich, als Pharao immer noch verſtockt blieb, einen ſchweren Hagel, der alles, was auf dem Felde war, Menſchen, Vieh und Pflanzen zerſchlug und ſelbſt die Bäume zerbrach. Jetzt wiederum verſprach Pharao, das Volk entlaſſen zu wollen, wenn die Plage aufhöre, hielt aber nach deren Aufhören wiederum nicht Wort (Exod. 9). Darauf verhängte Moſes eine Heuſchreckenverheerung über ganz Aegypten, durch die alles weggefreſſen wurde, was der Hagel an Pflanzen und Gewächſen noch übrig gelaſſen hatte. Pharao aber benahm ſich wie im vorigen Falle, und entließ das Volk nicht. Und eine weitere Plage, eine dreitägige dicke Finſterniß, hatte nur den Erfolg, daß Pharao dem

Moſes bei Todesſtrafe unterſagte, je wieder vor ſein Angeſicht zu kommen (Ex. 10). Jetzt erfolgte die letzte entſcheidende Plage, die zehnte, mit welcher alſo die ägyptiſchen Plagen die Zahl der Vollendung und Abgeſchloſſenheit erreichen (vgl. Bär, Symbolik des moſaiſchen Cultus. I. 175 ff.), die Tödtung nämlich aller ägyptiſchen Erſtgeburt, vom Erſtgebornen Pharao's bis zum Erſtgebornen des Gefangenen, und ſelbſt der Erſtgeburt des Viehes. Um Mitternacht fand ſie Statt, und der Würgengel ging nur an den Häuſern der Hebräer vorüber, deren Thürpfoſten mit dem Blute des Paſchalammes beſtrichen waren (Exod. 11, 1. 12, 30. ſ. Feſte, IV. 45 f.). In der Nacht noch wurden Moſes und Aaron vor Pharao gerufen, und ihnen nicht nur erlaubt, ſondern befohlen, eiligſt fortzuziehen und die Aegyptier drängten die Hebräer dergeſtalt zum ſchnellen Abzuge, daß ſie ihnen nicht einmal zum Säuern des Teiges Zeit ließen, und ihnen gaben, was ſie verlangten, goldene und ſilberne Gefäße und Kleider, nur um ihrer möglichſt ſchnell los zu werden, weil ſie von ihrer längeren Anweſenheit alles Böſe fürchteten (Exod. 12, 31—36). Es iſt über dieſen Punct viel geſpottet, und die Sache häufig ſo angeſehen worden, als ob es ſich um eine von Gott und Moſes angeordnete eigentliche Beſtehlung der Aegyptier durch die Iſraeliten handelte, wenigſtens in der milden Form des Entlehnens, was man nicht mehr zurückzugeben gedenkt. Die Textesworte ſind aber dieſer Auffaſſung vollkommen entgegen. Denn שָׁאַל, worauf es hier ankommt, heißt nicht „entlehnen", und הִשְׁאִיל nicht „leihen"; ſondern jenes heißt „bitten, fordern", und ſomit dieſes „bitten, fordern machen", was volle Bereitwilligkeit zum Geben vorausſetzt, und von freiwilligem, zuvorkommendem Geben auch wirklich in der Stelle 1 Sam. 1, 28. gebraucht iſt, in welcher es außer Exod. 12, 36. allein noch vorkommt (vgl. Hengſtenberg, Beiträge zur Einleitung in's A. T. III. 507 ff.). Uebrigens iſt der ganze pentateuchiſche Bericht über die Sendung Moſe's und ſeine Thätigkeit in Aegypten zur Befreiung ſeines Volkes von der neuern rationaliſtiſchen Bibelkritik und Exegeſe für durchaus oder doch großentheils unhiſtoriſch, mythiſch und mährchenhaft ausgegeben worden (vgl. Bauer, hebräiſche Mythologie des A. u. N. T. I. 262 ff. — Vater, Commentar über den Pentateuch. Thl. II. — de Wette, Beiträge zur Einleitung in's A. T. II. 169 ff. — Ewald, Geſchichte des Volkes Iſrael. II. 45 ff.). Eine ſpeeielle Würdigung dieſer Anſicht würde hier zu weit führen, und es mag an einer kurzen Orientirung in Betreff der Hauptpunete genügen. Zuvörderſt iſt klar, daß die Thätigkeit Moſe's in Aegypten eine wunderbare iſt, und als ſolche auch berichtet werden will; und die mitunter auch gemachten Verſuche, die ägyptiſchen Wunder natürlich zu erklären (Du Bois Aymé, notice sur le sejour des Hebreux en Egypte in der Description de l'Egypte etc. t. 8. Eichhorn, de Aegypti anno mirabili) widerſtreiten ſo augenfällig den Worten des bibliſchen Berichtes, daß jede dießfallſige Nachweiſung überflüſſig wäre. Als Zweck dieſer Wunder wird ausdrücklich angegeben, daß durch ſie ſowohl für die Iſraeliten als für die Aegyptier die unbeſchränkte Macht und Oberherrſchaft Gottes über alle Länder und Völker und insbeſondere über Aegypten außer Zweifel geſtellt, und zugleich bewieſen werden ſollte, daß eben Er den Moſes geſendet habe, und dieſer nur in ſeinem Auftrage rede und handle. Daß ein ſolcher Beweis für beide Theile nicht unnöthig war, erhellt deutlich genug aus dem betreffenden pentateuchiſchen Berichte, und inſofern haben die fraglichen Wunder in jenem wichtigen Zeitpunct, wo es ſich um die Befreiung des auserwählten Volkes aus langer Knechtſchaft und die Anbahnung und Gründung der Theocratie und theocratiſchen Verfaſſung handelte, nichts Befremdendes. Außerordentliche Manifeſtationen Gottes mußten bei jenem Anlaſſe und zum gedachten Zwecke wohl eintreten, und wenn je irgendwo, ſo haben wir hier im Voraus Wunder zu erwarten. Was ſodann das Einzelne betrifft, ſo haben die fraglichen Wunder an bekannten Naturerſcheinungen oder ſonſtigen Vorkommniſſen in Aegypten ihre Grundlage, nur wird die ſonſtige Naturerſcheinung durch die eigen-

thümliche Art ihres Eintrittes und Verlaufes zum wirklichen Wunder. Dieß gilt ſelbſt da, wo die ägyptiſchen Zauberer die Wunder Moſe's einigermaßen nachzuahmen vermögen, was jedoch nicht lange andauert. Daß ſich der Stab Moſe's nach ſeinem Willen in eine Schlange verwandelte und wieder zum Stabe wurde, wird als wirkliche Aeußerung jener Wundermacht berichtet, womit Moſes von Gott ausgerüſtet worden war; ſoweit dagegen die ägyptiſchen Zauberer dieſes nachahmten, wirkten ſie nicht etwa ebenfalls Wunder, ſondern zeigten nur eine Probe ihrer Gewandtheit und Fertigkeit im Schlangenbändigen. Denn dieſe Fertigkeit iſt in Aegypten von jeher und bis auf die neuere Zeit Eigenthum einer gewiſſen Menſchenclaſſe, die unter dem Namen der Pſyllen bekannt iſt. Noch in neuerer Zeit iſt beobachtet worden, wie ſie z. B. eine Schlange vollkommen ſtarr machen und gleichſam in einen Stock verwandeln können (Hengſtenberg, die Bücher Moſes und Aegypten S. 99). In ähnlicher Weiſe iſt auch das Rothmachen des Waſſers und das Kommenlaſſen der Fröſche von Seite der Zauberer, die damit wieder das von Moſes Geſchehene nachthun wollten, als etwas durch natürliche Mittel Bewirktes zu denken, und die Annahme dämoniſcher Vermittlung, zu der ſich ältere Exegeten häufig verſtehen (mera daemonis praestigia reputanda. Calmet, de veris fictisque prodigiis) nicht einmal nöthig, da es ſich ohnehin bei dem, was die Zauberer hier thaten, der ganzen pentateuchiſchen Darſtellung zufolge, nur um Kleinigkeiten handelte im Vergleich mit dem, was Moſes gethan. Daß übrigens in den beiden angedeuteten Fällen die moſaiſchen Wunderplagen ſich an eigenthümliche Erſcheinungen in Aegypten anſchließen, bedarf kaum der Bemerkung. Das Nilwaſſer bekommt alljährlich um die Zeit der großen Ueberſchwemmung eine rothe Farbe, und die übrigen Gewäſſer Aegyptens, die großen Theils Sümpfe ſind, füllen ſich oft ſo mit Fröſchen an, daß ſie dem Lande zur Laſt werden. Aehnlich verhält es ſich mit den folgenden Wunderplagen. Die Mücken und Hundsfliegen ſind in Aegypten auch ſonſt eine große Plage der Einwohner. Viehſeuchen mit einem bösartigen Charakter und hitzige Ausſchlagskrankheiten zeigen ſich ebenfalls in Aegypten nicht ſelten. Auch Gewitter und Hagel, obgleich ſeltener und darum wohl auch gefürchteter, ſind dort nichts Unerhörtes. Sodann Heuſchreckenverheerungen hat Aegypten mit Syrien und Arabien gemein und Verfinſterung der Luft bis zu völliger Dunkelheit entſteht dort oft durch den Chamſin (خمسين), einem dem Samum ähnlichen, höchſt verderblichen Wind, gegen den die Aegypter ſogar beſondere Gebete zu verrichten pflegen (Cf. De Sacy, Chrestomathie Arabe. I. 162). Endlich peſtartige Krankheiten entſtehen noch jetzt in Aegypten häufig gerade in Folge jenes Chamſin (vgl. Hengſtenberg, a. a. O. Seite 103 ff.) Durch Moſes wird jedoch in all den berührten Fällen die ſonſt natürliche Erſcheinung durch ihr plötzliches, auch unzeitiges Eintreten, durch ihr ungeheures Uebermaß und wiederum ihr plötzliches Aufhören nach dem Willen Moſis zum wirklichen Wunder und damit zugleich zu dem Beweiſe, daß Jehova, der Gott der Iſraeliten, der auf ſolche Art mit dem Lande verfahren könne, und die auffallendſten dortigen Naturerſcheinungen ſo in ſeiner Gewalt habe, auch der eigentliche und höchſte Herr des Landes ſei (Ex. 9, 22.), und kein Gott wie Er exiſtire (Ex. 8, 10.), und daß Moſes wirklich der Abgeſandte dieſes Gottes ſei, weil er ſonſt ſolche Thaten nicht verrichten könnte. — In jener Nacht noch, wo die ägyptiſche Erſtgeburt umkam, zogen die Iſraeliten unter Moſis Anführung aus Aegypten, nachdem ſie 430 Jahre dort geweſen (Ex. 12, 40.) und zum großen Volke herangewachſen waren, ſo daß die Zahl ihrer Männer, ohne die Weiber und Kinder ſich auf 600,000 belief (Ex. 12, 37.). Die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten wird in runder Zahl auch einfach auf 400 Jahre angegeben (Geneſ. 15, 13. Apg. 7, 6.), was keine Schwierigkeit macht; dagegen im ſamaritaniſchen Pentateuch und von Joſephus (Antt. II. 15, 2.) wird ſie ſogar auf 215 Jahre reducirt, und von jenen 430 Jahren die Hälfte auf den Aufenthalt der Patriarchen in Canaan berechnet (vgl. Winer, bibl. Realwörterbuch s. v. Moſes), und dieſe Berech-

nung oder wenigſtens die Vertheilung der 430 Jahre auf den Aufenthalt der Patriarchen in Canaan und den ihrer Nachkommen in Aegypten finden viele Exegeten auch Gal. 3, 17 (cf. Corn. a Lapide; Poli synopsis; Piconii epistolarum B. Pauli Apostoli triplex expositio ad h. l.). Veranlaßt wurde dieſe Berechnung augenfällig nur durch die Genealogien Exod. 6, 16—19 und Num. 26, 58 f., in denen man keine Auslaſſung von Mittelgliedern annahm. Es ſteht ihr aber Exod. 12, 40 entgegen, wo weder der Wortlaut noch der Zuſammenhang der Stelle eine Vertheilung der 430 Jahre in der berührten Weiſe zuläßt. Auch wäre unter Vorausſetzung derſelben ſchwer zu begreifen, wie die wenigen in Aegypten eingewanderten Iſraeliten in ſo kurzer Zeit ein ſo zahlreiches Volk hätten werden können. Bei Gal. 3, 15 hat der Apoſtel wahrſcheinlich nicht mehr gerade den Zeitmoment der Ertheilung der Verheißung an Abraham, ſondern die Zeit der patriarchaliſchen Verheißungen überhaupt im Auge, dieſe aber endete mit der Einwanderung der Kinder Iſraels in Aegypten, und dann ſtimmt die Berechnung des Apoſtels mit den übrigen einſchlägigen Schriftſtellen zuſammen. Zu Ramſes, das ſie hatten befeſtigen müſſen, traten die Iſraeliten den Auszug an, und Jehova ging in der Feuer- und Wolkenſäule (ſ. d. A.) vor ihnen her und leitete ſie (Exod. 12, 37—13, 22). So kamen ſie bald nach Phihachiroth an der nordweſtlichen Spitze des rothen Meeres; hier aber erblickten ſie auf einmal das ihnen nachſetzende ägyptiſche Heer und geriethen in große Angſt. Moſes erhielt jedoch den Befehl, ſie an's Meer zu führen, mit ſeinem Stabe die Gewäſſer zu theilen, daß man trockenen Fußes hindurchziehen konnte, und die Feuer- und Wolkenſäule ſtellte ſich zwiſchen die Iſraeliten und Aegyptier, und hinderte das Zuſammenkommen. Während die Iſraeliten hindurchzogen, ſetzten ihnen die Aegyptier nach, und als jene am andern Ufer angekommen waren, fuhren die Gewäſſer wieder zuſammen, und Pharao und ſein Heer fanden in denſelben den Tod (Ex. 14, 1—15, 21). Jetzt führte Moſes ſein Volk, das nach ſo wunderbarer Rettung Vertrauen zu ihm und zu Jehova gefaßt hatte, in den ſüdlichen Theil der ſinaitiſchen Halbinſel gegen den Berg Sinai hin. Aber ſchon zu Mara murrte das Volk gegen ihn, weil ſich dort nur bitteres Waſſer fand (ſ. Mara). Bald darauf entſtund in der Wüſte Sin eine neue Unzufriedenheit gegen ihn, weil es dem Volk an Nahrung gebrach, und es ſich nach den Fleiſchtöpfen Aegyptens zurückſehnte; jetzt erfolgte der Mannaregen (cf. Buxtorf. fil., historia mannae, in den exercitationes etc. p. 336 sqq.), und auch Fleiſch wurde ihnen zu Theil, indem eine Menge von Wachteln in ihr Lager flog. Als ſie ſodann nach Raphidim kamen und kein Waſſer antrafen, erneuerte ſich ihre Unzufriedenheit gegen Moſes; da ſchlug er auf Jehova's Geheiß mit ſeinem Stab auf einen Felſen und es quoll Waſſer hervor zur Sättigung für das ganze Volk (cf. Buxtorf. fil., exercitationes etc. p. 392 sqq.). An eben dieſem Orte wurden ſie gleich darauf von den Amalekitern angegriffen, erkämpften aber unter Joſua's Anführung, während Moſes auf einer Anhöhe betete, einen vollſtändigen Sieg über ſie (Ex. 17). Bald darauf, als man bereits in der Nähe des Sinai war, kam Moſes' Schwiegervater Jethro mit ſeiner Tochter Zippora und ihren beiden Söhnen und übergab ſie ihm, weilte einige Zeit bei ihm, unterſtützte ihn mit ſeinem Rath, namentlich in Bezug auf das Gerichtsweſen und begab ſich dann wieder in ſeine Heimath (Ex. 18). Im dritten Monat endlich nach dem Auszug aus Aegypten kam man beim Sinai an und ſchlug dem Berge gegenüber das Lager auf, und es begannen ſogleich die Vorbereitungen und Einleitungen zur ſog. ſinaitiſchen Geſetzgebung, die von Exod. 19, 1. an den größten Theil des Pentateuchs einnimmt (ſ. Moſaiſches Geſetz). Sie begann unter Schrecken erregenden Naturerſcheinungen, in denen ſich die Nähe Jehova's dem Volke vernehmlich und fühlbar machte, ſo daß es vor ſeiner Majeſtät in große Furcht und Angſt gerieth und das anfängliche Verſprechen des Gehorſams (Ex. 19, 8) feierlich in Bezug auf alle Geſetze, die Gott geben würde, erneuerte (Ex. 24, 3). Deßungeachtet blieb es demſelben

nicht lange getreu. Denn als Moſes auf dem Berge längere Zeit verweilte, machte es ein goldenes Kalb (ſ. Kalb, goldenes), um es anzubeten und ihm zu opfern, ſo daß Jehova nur durch Moſes' Fürbitte ſich bewegen ließ, das Volk nicht zu vertilgen und Moſes ſelbſt, als er vom Berge herabkam, aus Zorn über ſolchen Abfall die zwei Geſetzestafeln zerbrach und durch die Leviten gegen 3000 von den Abtrünnigen umbringen ließ (Exod. 32). Als darauf Moſes ſeiner Bitte gemäß die Herrlichkeit Gottes geſchaut, erhielt er auf dem Berge neue Geſetzestafeln und ſein Angeſicht wurde ſo glänzend, daß die Iſraeliten bei ſeiner Zurückkunft vom Berge ſich fürchteten ihm nahe zu kommen und er ſein Angeſicht verhüllen mußte (Ex. 34). Weil die Worte: לֹא־יָדַע כִּי קָרַן עוֹר פָּנָיו in der Vulgata mit Rückſicht auf קֶרֶן (Horn) überſetzt werden mit: ignorabat, quod cornuta esset facies sua, ſo iſt daraus die ſonderbare Meinung von einem gehörnten Moſes entſtanden, in Folge welcher er in vielen Abbildungen auf Münzen und Gemälden mit Hörnern erſcheint (cf. Fabricius, codex pseudepigraphus veteris testamenti. I. 866. sqq.) — Nach Beendigung der ſinaitiſchen Geſetzgebung, und nachdem bereits auch das Heiligthum und alle Geräthe deſſelben hergeſtellt, die Prieſter und Leviten zum Dienſte deſſelben eingeweiht, und ihnen ihre Obliegenheiten angewieſen waren, wurde im zweiten Monat des zweiten Jahres nach dem Auszug aus Aegypten vom Sinai fortgezogen gegen die Südgrenze von Canaan, in der Abſicht, ſogleich den Krieg mit den canaanitiſchen Volksſtämmen zu beginnen, und das Land zu erobern (Exod. 40, 16. ff. Num. 10, 11). Aber ſchon auf dem Zuge dorthin regte ſich wieder die alte Unzufriedenheit und Unbotmäßigkeit des Volkes. Zu Tabera beſchwerte es ſich ohne Grund über ſeine traurige Lage, wofür dann zur Strafe ein Theil des Lagers in Brand gerieth (Num. 11, 1—3). Darauf wurden ſie mit dem Manna unzufrieden und verlangten Fleiſch, wie in Aegypten. Das Verlangen wurde ihnen gewährt, aber zu ihrem Verderben. Eine zahlloſe Menge von Wachteln wurde durch den Wind vom Meere her in's Lager getrieben; aber der gierige Genuß derſelben hatte für eine große Anzahl Iſraeliten den Tod zur Folge, weßhalb man den Ort Kibroth hattaawah (Gräber der Luſt) nannte (Num. 11, 4—34). Als man darauf nach Hazeroth kam, widerſetzten ſich Aaron und Mirjam dem Moſes, weil er ein ägyptiſches Weib genommen, wurden aber zur Strafe dafür ſieben Tage lang mit dem Ausſatze geſchlagen (Num. 12, 1—15). Endlich gelangte der Zug in die Wüſte Pharan, und Moſes ſandte 12 Stämme in's Land Canaan, je Einen aus jedem Stamme, um über die Beſchaffenheit des Landes, die Stärke ſeiner Bewohner, die etwaige Feſtigkeit ihrer Wohnorte ꝛc., genaue Erkundigungen einzuziehen. Nach vierzig Tagen kamen dieſelben zurück und rühmten die ausnehmende Fruchtbarkeit des Landes, aber eben ſo auch die Größe und Stärke ſeiner Bewohner und die Feſtigkeit ihrer Städte, ſo daß das Volk allen Muth verlor und ſich nicht nur weigerte, gegen die Canaaniter zu kämpfen, ſondern ſogar nach Aegypten zurückzukehren ſich entſchloß. Dafür erging über es das Verwerfungs- und Vertilgungsurtheil von Seite Gottes, das jedoch auf Moſis Fürbitte dahin gemildert wurde, daß alle, die das 20. Jahr überſchritten (Joſua und Caleb ausgenommen), in der Wüſte umkamen, und erſt die jüngere Generation in das Land der Verheißung gelangen ſollte (Num. 13, 1—14, 38). Ein erſt jetzt und gegen Moſis Geheiß gemachter Verſuch, die Canaaniter zu bekriegen, mißlang und endete mit einer bedeutenden Niederlage der Iſraeliten, und Moſes hatte jetzt noch eine ungefähr 38jährige Wanderſchaft in der Wüſte in Ausſicht. Ueber ſeine Thaten und Schickſale während dieſer Zeit berichtet der Pentateuch wenig. Es war eine Art Verwerfungsperiode, in welcher die Geſchichte der Theocratie einen Stillſtand oder eine Unterbrechung erlitt und wenig auf ihre Entwicklung Bezügliches oder ſie Förderndes vorfiel. Außer einigen Geſetzen, womit die frühere ſinaitiſche Geſetzgebung gelegenheitlich ergänzt und vervollſtändigt oder modificirt wurde, tritt als beſonders wichtig hervor die korachitiſche Empörung, bei welcher es auf gewaltſame Abänderung der Geſetze über das Prieſterthum und die

Verwaltung des heiligen Dienſtes abgeſehen war, und welche mit dem Untergange der Empörer endete (ſ. Core), dann im Zuſammenhang damit das Wunder mit dem Stabe Aarons, zum Zeichen, daß ihm das Prieſterthum gebühre (ſ. Aaron), dann die wunderbare Waſſerſpendung aus dem Felſen zu Kades (ſ. d. A.), die Beſiegung des Königs von Arad (ſ. d. A.), die Weigerung der Edomiter, den Iſraeliten freien Durchzug durch ihr Land zu geſtatten (ſ. Edom), der Tod Aarons auf dem Berge Hor (ſ. Aaron), die Beſtrafung des unzufriedenen Volkes mit Schlangen, gegen deren Biß jedoch der Aufblick zu einer aufgehängten ehernen Schlange Schutz gewährte (Num. 21, 4—9. cf. Buxtorf fil., exercitationes etc. p. 457). Endlich im vierzigſten Jahre nach dem Auszug aus Aegypten, in welches ſchon der Tod Aarons fällt (Num. 33, 38), führte Moſes ſein Volk, nachdem er das edomitiſche Gebiet größtentheils umgangen und nur einen kleinen Theil deſſelben im Süden durchzogen hatte, in die Gegend öſtlich vom todten Meere. Hier erging zunächſt an den emoritiſchen König Sihon das Geſuch, den Iſraeliten freien Durchzug durch ſein Land zu geſtatten, und als er daſſelbe abſchlug und den Durchzug mit Gewalt hindern wollte, wurde er von den Iſraeliten beſiegt und ſein Land erobert (Num. 21, 21—32.). Ein gleiches Schickſal traf den König Og von Baſan, als auch er den Zug der Iſraeliten mit Waffengewalt aufhalten wollte (Num. 21, 33—35.). Jetzt faßte Balak, König von Moab, den Plan, die Iſraeliten zu vernichten und ließ zu dieſem Behufe den zweideutigen Seher Bileam aus Meſopotamien kommen, damit er die Iſraeliten verfluche und ihm ſo den Sieg über ſie erleichtere und ſichere (ſ. Balaam). Dieſer Plan mißlang zwar, aber die Moabiter wußten die Iſraeliten zum Dienſte des Baal Peor und dem damit verbundenen unzüchtigen Treiben zu verführen, in Folge deſſen 24,000 Menſchen umkamen, bis endlich Pinchas (Pinees), der Sohn Eleaſars, durch eine heldenmüthige That dem Unheil ein Ende machte (Num. 25, 1—9.). Nachdem darauf noch über die Midianiter ein wichtiger Sieg erfochten worden (Num. 31.) und die öſtlich vom Jordan eroberten Länderſtrecken an die Stämme Ruben und Gad und die Hälfte des Stammes Manaſſe ausgetheilt (Num. 32.), über die Vertheilung des weſtlichen Landes aber die erforderlichen Anordnungen gegeben waren (Num. 34. u. 35.), erhielt Moſes den Auftrag, Joſua zu ſeinem Nachfolger zu beſtimmen, in ſein Amt einzuſetzen und das Gebirg Abarim zu beſteigen, um von dort das verheißene Land noch zu überſchauen und dann zu ſterben. Betreten durfte er daſſelbe ſo wenig, als ſein bereits geſtorbener Bruder Aaron, weil er beim Haderwaſſer zu Kades in der Wüſte Zin (Num. 20, 1—13.) daſſelbe Mißtrauen wie dieſer in die göttliche Zuſage geſetzt hatte (Num. 27, 12—23. Deut. 32, 48—52. 34, 1—5.). Hundert und zwanzig Jahre alt war er, als er ſtarb, und ſein Auge war nicht ſtumpf geworden, und ſeine Kraft nicht entwichen. Und kein Prophet iſt mehr aufgeſtanden in Iſrael wie Moſes, den Jehova von Angeſicht zu Angeſicht kannte (Deut. 34, 7. 10.). — Als Befreier ſeines Volkes aus der ägyptiſchen Knechtſchaft und als Gründer und Geſetzgeber der altteſtamentlichen Theocratie, dazu noch als erſter Erzieher und Führer des theocratiſchen Volkes bis an die Grenze des verheißenen Landes, ſteht Moſes in eben jener Theocratie auf der oberſten Stufe, und es iſt begreiflich, wenn er von den alten Rabbinen in den Rabboth (cf. Othonis lexicon rabbinico-philologicum s. v. Moses) ſelbſt über Adam, Noah und Abraham geſetzt wird. In entſprechendem Range ſteht auch ſeine ſchriftliche Hinterlaſſenſchaft, die nach ihm genannten fünf Bücher, oder der Pentateuch (ſ. d. A.). Er nimmt unter den altteſtamentlichen Schriften nicht bloß der Zeit und dem Umfange, ſondern auch der Dignität nach die erſte Stelle ein und erſcheint als ſchlechthinige Vorausſetzung und Grundlage derſelben, ſo daß dieſe nach Zerſtörung des Pentateuchs auch ſelbſt nicht mehr als das, was ſie ſind, fortbeſtehen könnten. Ob Moſes auch Verfaſſer des ihm zugeſchriebenen 90ſten Pſalmes, oder der Pſalmen 90—100 ſei, wie ſelbſt Hieronymus dafür hält (Epist. crit. ad Cyprian. presbyt.), iſt in Bezug auf ſeine

Stellung in der Theocratie nicht von Erheblichkeit (ſ. übrigens d. A. Pſalmen). Auch das Buch Job iſt häufig dem Moſes zugeſchrieben worden, wiewohl in demſelben alles auf eine ungleich ſpätere Entſtehungszeit hindeutet (ſ. Job). — Daß unter ſolchen Umſtänden an die verhältnißmäßig dürftigen Angaben der Schrift über die Perſon Moſes ſich im Laufe der Zeit manche fabelhafte Zuthat anreihte, wird nicht befremden können. Einiges davon iſt gelegenheitlich bereits berührt worden, eine erſchöpfende Darſtellung aber, die viel Raum einnehmen und wenig Werth haben würde, eben weil es ſich nur um Fabeln handelt, kann nicht hieher gehören. Es mag daher an ein paar Beiſpielen genügen, die zugleich als Proben von dem Reichthum der rabbiniſchen Phantaſie gelten können, welche in ſolchen Erweiterungen der Geſchichte gewaltet hat. Schon Artapanus bei Clemens Alex. kennt die Erzählung, Moſes ſei vom ägyptiſchen König in's Gefängniß geworfen worden, daſſelbe habe ſich aber bei Nacht von ſelbſt geöffnet, und am Morgen ſei Moſes vor Pharao geſtanden, habe ihn aufgeweckt und ihm auf Verlangen den Namen Gottes in's Ohr geſagt, dadurch aber ihn getödtet, jedoch auch ſogleich wieder lebendig gemacht (Strom. I. 23.). Pſeudojonathan erzählt in ſeinem Thargum zu Num. 21, 35., König Og von Baſan habe das iſraelitiſche Lager in einer Ausdehnung von ſechs Meilen überſchaut, dann einen Berg von der Erde aufgehoben, deſſen Baſis die gleiche Ausdehnung hatte, denſelben auf den Kopf genommen und dem iſraelitiſchen Lager entgegen getragen, um ihn auf daſſelbe zu werfen und es ſo auf einmal zu vernichten. Unterwegs aber habe Jehova einen Wurm in dem Berge entſtehen laſſen, der denſelben raſch aushölte, ſo daß ſeine Baſis einbrach und er dem Tragenden über den Kopf hinab bis auf die Schultern fiel. Jetzt ſah er das iſraelitiſche Lager nicht mehr, konnte auch den Berg nicht mehr wegheben, weil ſich ſeine etwas horizontal ausſtehenden Zähne in die Seitenwände gebohrt hatten, und Moſes ging nun hin und zerſchlug ihm mit einer zehen Ellen langen Axt die Fußknöchel, daß er umfiel und bald darauf umkam. Vergl. daſſelbe Thargum z. B. zu Num. 25, 8. 27, 5. 31, 8. 50. ꝛc. — S. über Moſes: Philo's drei Bücher de vita Mosis (im 2ten Tom. der Ausg. v. Mangey); Fl. Josephi antiquitates Judaicae, lib. II. 9 ff. III. IV.; das pſeudojonathaniſche und jeruſalemiſche Thargum; das Buch Sohar; die pentateuchiſchen Rabboth an vielen Stellen (cf. Othonis lexicon rabbinico-philologicum, s. v. Moses); Gaulmin, de vita et morte Mosis libri tres. Paris 1629. Hamburg 1714; D'Herbelot, bibliotheque orientale (Art. Mousa ben Amran, Feraoun, Caraoun etc.); Warburton, the divine legation of Moses. Teutſch von Schmidt, Frankfurt und Leipzig 1751; Heß, Geſchichte Moſis, Zürich 1788; Schumann, vita Mosis, Lips. 1826. [Welte.]

Mosheim, Johann Lorenz von, Doctor der Theologie, königlich-großbritanniſcher und churfürſtlich braunſchweigiſcher Kirchenrath, Kanzler der Univerſität Göttingen und Profeſſor Honorarius der Theologie auf derſelben, Präſident der teutſchen Geſellſchaft in Leipzig. Er iſt geboren den 9. October 1694 zu Lübeck und ſtammte von einem ſehr alten, in Bayern, Steyermark und der Schweiz einheimiſchen adeligen Geſchlechte ab (vgl. Iſelin, hiſtoriſch-geographiſches Lexicon, Thl. 3). Wir erinnern hier nur an Ruprecht von Mosheim, Decan zu Paſſau (ſ. d. A.). Auch der Vater des Johann Lorenz von Mosheim, in der Jugend Edelknabe am ſalzburgiſchen, hierauf Jagdpage am kaiſerlichen Hofe, ſpäter in kaiſerlichen, hernach in churbrandenburgiſchen und endlich in königlich engliſchen Kriegsdienſten, bekannte ſich noch zur katholiſchen Religion, ſeinen Sohn aber ließ er in der proteſtantiſchen Religion erziehen. Ausgerüſtet mit ſchönen Naturanlagen und ſeltenen Geiſtesfähigkeiten machte Johann Lorenz von Mosheim unter eigenen Hofmeiſtern ſchon als Knabe recht gute Fortſchritte. Nachdem er das Gymnaſium in Lübeck abſolvirt hatte, bezog er die Univerſität Kiel. Seine Begeiſterung für die Wiſſenſchaft, die ſeltenſten Gaben des Verſtandes, die Treue ſeines Gedächtniſſes, verbunden mit einem eiſernen Fleiße, beſiegten nicht allein die Hinderniſſe, welche ſich ihm in den Weg legten,

ſondern ließen auch ſchon frühe recht Großes von ihm erwarten. Das Studium der griechiſchen und lateiniſchen Literatur ſetzte er fort und gelangte ſo zu einer ächt claſſiſchen Bildung; und wie er ſpäter noch die Lectüre der griechiſchen und römiſchen Claſſiker nicht ganz bei Seite ſetzte, ſo empfahl er auch ſeinen Zuhörern die humaniſtiſchen Studien auf das Angelegentlichſte. Seinen Hauptruhm ſollte er aber auf dem theologiſchen Gebiete ernten, und er fand da an Heinrich Muhlius, Albrecht zum Felde, Sebaſtian Kortholt und Fabricius nicht nur ſchätzbare Lehrer, ſondern auch wohlwollende Berather in ſeinen Studien. Noch im J. 1718 übernahm er für ſeinen kränkelnden Lehrer Albrecht zum Felde, der zugleich Hofprediger zu Kiel war, alle Predigten und Functionen des Hauptpaſtorats und zog dabei die Aufmerkſamkeit in hohem Grade auf ſich. 1721 hielt er daſelbſt Vorleſungen über Logik und Metaphyſik, und während er den Ruf an die Univerſität Duisburg ausſchlug, wußten ſeine Freunde die Sache einzuleiten, daß er im J. 1722 vor dem Könige von Dänemark, Friedrich IV., zu Friedrichsburg predigen durfte. Hier gefiel er ſo gut, daß der König ihn zu ſeinem Legationsprediger in Wien berief. So erwünſcht ihm dieſe Anerkennung war, ſo glaubte er doch dem Rufe zum Lehramte der Theologie in Helmſtädt, den er, kurz vor ſeiner beabſichtigten Abreiſe nach Wien, von Wolfenbüttel erhielt, folgen zu ſollen. Er doctorirte deßhalb in der Theologie und trat noch im J. 1723 ſein Lehramt an, und bald breitete ſich ſein Ruhm durch ſeine zahlreichen Schüler und Schriften nach allen Seiten hin aus. Im J. 1726 ernannte ihn der Herzog von Braunſchweig, Auguſt Wilhelm, zu ſeinem Kirchen- und Conſiſtorialrathe, auch zum Abte von Marienthal und Michaelſtein, und 1729 zum Oberinſpector aller Schulen im Herzogthum Wolfenbüttel, wozu nachmals auch die Generalinſpection im Fürſtenthum Blankenburg kam. Wie er wegen ſeiner glänzenden Beredtſamkeit ſeit 1725 bei den meiſten außerordentlichen Veranlaſſungen vor dem Hofe in Wolfenbüttel und Blankenburg zu predigen hatte, ſo ließ ihm die teutſche Geſellſchaft in Leipzig, wegen ſeiner großen Verdienſte um die teutſche Sprache, ihre Anerkennung dadurch zu Theil werden, daß ſie ihn 1732 zu ihrem Präſidenten wählte. Die Bemühungen der Stadt Danzig im J. 1736, ihn für die Stelle eines Seniors ihres Miniſteriums unter ſehr vortheilhaften Bedingungen zu gewinnen, waren eben ſo fruchtlos, als die der Stadt Leipzig, ihn für das Paſtorat an der Thomaskirche und für das Lehramt der kirchlichen Alterthümer zu acquiriren; dagegen nahm er, wenn gleich nach langem Widerſtreben, 1747 den Ruf als Kanzler und Profeſſor Honorarius der Theologie auf der Academie Göttingen an. Dieſe Univerſität war im J. 1737 gegründet worden, und da man das Augenmerk darauf richtete, die ausgezeichnetſten Männer auf die neuen Lehrſtühle zu bringen, ſo konnte es nicht fehlen, daß man auch an Mosheim dachte. Hier wirkte er acht Jahre lang ebenſo eifrig als ſegensreich; ſein Auditorium war ſtets ein äußerſt zahlreiches, Alles, nicht bloß die Theologen, wollte ihn hören, und ungewöhnlicher Beifall und wahre zärtliche Liebe wurde ihm von ſeinen Zuhörern zu Theil. Er hatte von Natur aus eine ſchwächliche Geſundheit, und daß die Kräfte ſeines Körpers durch die vielen Arbeiten nicht viel früher aufgerieben wurden, begreift ſich nur daraus, daß er ſie durch die ſtrengſte Diät, und durch hippocratiſche Waffen, wie er ſagte, d. i. durch eine beſtändige Ruhe und Heiterkeit der Seele zu kräftigen ſuchte; von Anfang 1754 wurden aber die Umſtände ſeiner Geſundheit immer bedenklicher, bis er endlich nach vielen Leiden ganz gelaſſen den 9. September 1755 ſtarb. Um einem weit größern Kreiſe als dem ſeiner Zuhörer nützlich zu werden, war er auch ſehr thätig auf dem literariſchen Gebiete. Alle ſeine Schriften, über 150 an der Zahl, hier aufzuführen, geht nicht an, und wir verweiſen deßhalb auf Niceron, der ſeine größeren Werke, ſo wie ſeine Abhandlungen, Diſſertationen, Programme, Ueberſetzungen ꝛc. anführt. Neben ſeinen kirchenhiſtoriſchen Leiſtungen, die bereits in dem Artikel „Kirchengeſchichte“ gewürdigt wurden, wollen wir hier nur noch folgende herausheben: 1) Heilige Reden über wichtige Wahrheiten der Lehre Jeſu Chriſti. 6 Theile. Hamb. 1757. gr. 8.

2) Sittenlehre der hl. Schrift. 5 Thle. Helmstädt. 1735—1753. 4. Dr. Miller hat dieses schätzbare Werk mit noch vier weiteren Bänden auf eine würdige Weise beendigt und 1765 einen sehr brauchbaren Auszug von dieser Moral geliefert. 3) Radulphi Cudworthi systema intellectuale universitatis, seu de veris rerum rationibus et originibus commentarii, quibus omnis eorum, qui Deum esse negant, philosophia et ratio funditus evertitur. Omnia ex Anglico sermone Latine vertit, recensuit, prolegomenis et indice instruxit J. L. M. Jenae. 1733. fol. 4) Anderweitiger Versuch einer vollständigen und unpartheiischen Ketzergeschichte in drei Büchern. Helmstädt. 1748. 4. 5) Neue Nachrichten von dem berühmten spanischen Arzte, Michael Serveto. Helmst. 1750. 4. 6) Dissertationum ad sanctiores disciplinas pertinentium syntagma. Lips. 1733. 4. In der Exegese war Mosheim nicht besonders stark, auch sein allgemeines Kirchenrecht der Protestanten, mit Anmerkungen von Chr. von Windheim, hat durch Günthers Bearbeitung nur gewonnen. In Mosheims liebenswürdigem sittlichen Charakter bildeten Gottesfurcht und Sanftmuth den Grundton, und als Redner auf der Kanzel wie auf dem Catheder besaß er Alles, was Horaz unter facundia et lucidus ordo begreift. Vgl. J. P. Niceron's Nachrichten von den Begebenheiten und Schriften berühmter Gelehrten; übersetzt von Jani. Halle. 1771. Thl. 23. Biographie universelle. Tom. 30. Fuhrmann, Handwörterbuch. Band 3. [Fritz.]

Mosheim, Ruprecht von, aus einem freiherrlichen Geschlecht in Steyermark geboren, seit 1522 Domdechant von Passau, glaubte von Gott die Sendung erhalten zu haben, durch eine Art Fundamentalartikel-System die vier Haupt-Antichristen (Papstthum, Lutherthum, Zwinglianismus und Wiedertäufer) zu erwürgen, alle Secten zu vereinigen, die ganze Kirche zu verbessern und ein neues Jerusalem zu gründen. Die Lösung dieser Aufgabe bestand nach seiner Behauptung darin, daß man alle Secten, wozu er auch die katholische Kirche rechnete, auf Christus, den einzigen Grund des dreieinigen Wortes, dergestalt zurückbringen müsse, daß aus ihm ihre Einheit wie aus einem Mittelpunct hervorgehe; diese Lehre aus dem Einen und durch den Einen, aus der Einheit und durch die Einheit zur Einheit des dreieinigen Wortes in Christo vereinige ganz ungezwungen die päpstliche, lutherische, zwinglische, anabaptistische und jede andere Secte zur Einheit der Lehre und des Glaubens. Diesen confusen Aberwitz entwickelte er weitläufig in seinen vier Büchern „de monarchia et renascentia Christianae fidei," spickte ihn reichlichst mit Ausfällen auf die vier Antichriste, und gab unter Anderm auch die Art und Weise an, wie man eine allgemeine Synode leicht und gründlich halten könne, man dürfe nämlich nur die „microsynodus" zum Maßstabe der „megasynodus" nehmen, d. h. die allgemeine Synode auf dieselbe Weise halten, wie jeder Christ bei sich selbst eine Privatversammlung halten müsse! Da er, wie es schien, fest an seine göttliche Sendung und göttliche Offenbarungen glaubte und seine Beschimpfungen des Papstes und der römischen Kirche, die er mit der apocalyptischen Hure verglich, für nichts weiter als eine brüderliche Zurechtweisung und ein Procedere auf dem evangelischen Rechtsweg, wie er der Doctor beider Rechte, sagte, ansah, so darf man sich nicht wundern, daß er am 10. August 1537 sogar in Gegenwart des Königs Ferdinand eine Predigt voll Schmähungen gegen das Papstthum hielt. Deßhalb bei dem König der Ketzerei verdächtig geworden, begab er sich zum päpstlichen Nuncius Morone (s. d. Art.) in Wien, welcher die Geduld hatte, sich von ihm drei Tage hinter einander drei Schriften (informationem pro summo Pontifice bezüglich einer öcumenischen Synode, Antichristianica, Antibulla Pauli III.) voll Schimpf über die päpstlichen Mißbräuche vorlesen zu lassen, worauf er nach Rom geschrieben haben soll, um, Mosheims Bitte entsprechend, ihm Gehör bei dem Papste zu verschaffen. Statt indeß nach Rom zu kommen, um hier dem Papste alles päpstliche Unwesen vorzuhalten, wurde Mosheim 1540 auf dem Convente zu Hagenau im Auftrage König Ferdinands von den katholischen Theologen Nausea (nachher Bischof von Wien) und Cochläus (s. d. Art.)

verhört. Hier producirte er in verworrenſter und dünkelhafteſter Weiſe ſeine oben erwähnte Lehre, wenn man ſie ſo nennen kann, als eine Weisheit, die kein Sterblicher vor ihm gewußt habe, und prahlte mit göttlichen Offenbarungen, die er nur dem Kaiſer, dem Könige und dem Papſte mittheilen dürfe. Nach dem Verhöre ließ der Churfürſt von Mainz durch Julius von Pflug und ſeinen Kanzler Jacob Reuter Mosheims Schrift „de monarchia et renascentia Christianae fidei“ unterſuchen, man fand, daß ſie größtentheils nur aus Schmähungen auf den Kaiſer, König, Papſt und die Geiſtlichkeit beſtand, denen mit dem Untergang des Römiſchen Reiches und der Römiſchen Kirche gedroht wurde, daß darin der Römiſchen Kirche nicht bloß der Vorwurf des größten Sittenverderbniſſes, ſondern auch der Ketzerei gemacht war (namentlich warf Mosheim der Römiſchen Kirche drei Stücke vor, das ſittenloſe Leben der Geiſtlichen, in Folge des Cölibates, die Zertheilung des Sacraments der Euchariſtie durch Entziehung des Kelches, und den Verkauf des Heiligen durch die Meßſtipendien). So wurde Mosheim in den Kerker geworfen, worin er 1544 ſtarb. S. Hund's Metrop. Salisb., Hanſiz's Germ. sacra, t. I. und Klein's Geſch. d. Chriſtenth. in Oeſterr. u. Steyermark. B. 4. [Schrödl.]

Moſis, die Bücher, ſ. Pentateuch.

Moslim, ſ. Islam.

Motiv, ſ. Beweggrund.

Mozarabiſche Liturgie, ſ. Liturgie.

Mozet, ſ. Capitel.

Mucker. Unter dem Namen der Muckerei begreift man vorzugsweiſe jene Richtung des proteſtantiſchen Pietismus, welche unter der Hülle frommen Eifers oder auf den Grund ſchwärmeriſch-myſtiſcher Ueberſchwenglichkeit zu unſittlicher oder doch ſittengefährlicher Praxis herabſteigt. Unter dieſe Auswüchſe gehört Joh. H. Schönherr's (geb. zu Memel 1771, geſt. 1826 bei Königsberg) „modern-lüſterne, dualiſtiſch-gnoſtiſche manichäiſirende Theoſophie unter anſcheinend buchſtäblich-bibliſcher, inhaltreich-dogmatiſcher und ernſt-geſetzlich-aseetiſcher Hülle.“ Hierher gehört ferner die ſchlüpfrige Praxis des Königsberger Predigers Johann Wilhelm Ebel (geb. 1784, abgeſetzt 1839), über den wegen Einführung ſchamloſer Myſterien in einem pietiſtiſchen Kreiſe eine gerichtliche Unterſuchung verhängt wurde, welche durch die Verwicklung vornehmer Angeſchuldigten höchſt erſchwert war und aus welcher ſich wenigſtens dieß ergab „daß die ſinnliche Luſt zur Wiederherſtellung paradieſiſcher Unſchuld unter andächtigen Formen gereizt worden war, und daß der Prediger Ebel als bevorrechtete Hauptnatur einen Gewiſſensdespotismus ausgeübt hatte.“ Außerdem ſei noch des Predigers Stephan, Paſtors der böhmiſchen Gemeinde zu Dresden, geb. 1777, gedacht, welcher, ſo lange er in Sachſen war, ohne ſittliche Abirrung für die altlutheriſche Orthodoxie kämpfte und einen Mittelpunct dieſer Strebungen bildete. Nachdem er aber im Herbſt 1838 mit einer Colonie von 700 Seelen, worunter 6 ordinirte und 10 nicht ordinirte Geiſtliche nebſt 4 Schullehrern waren, nach Nordamerica ausgewandert war und ſich hier niedergelaſſen hatte, da es unmöglich ſei in der Heimath den lutheriſchen Glauben reinzubewahren und auf die Nachkommen fortzupflanzen: verlautete über ihn aus den öffentlichen Blättern, daß er, als Biſchof mit unbeſchränkter Macht im Geiſtlichen und Weltlichen ausgerüſtet, Frauen bedrängt und zum Falle gebracht habe; er wurde 1839 entſetzt und vertrieben. Vgl. den Art. Butleriſche Rotte, und Kohler. S. Guerike, Kgſch. Bd. II. S. 415. 4. Aufl. 1840; Haſe, Kgſch. 4. Aufl. Leipzig 1841. S. 520; Müglich, Hegel-Weisheit. Regensburg 1849. S. 212 ꝛc. Zu bemerken iſt übrigens noch, daß man unter „Muckerei“ mißbräuchlich oft auch das Feſthalten an den poſitiven chriſtlichen Wahrheiten oder der altlutheriſchen Orthodoxie verſteht. [Schrödl.]

Mufti heißt bei den Mohammedanern derjenige Rechtsgelehrte, welcher Fetwa's (فتوى) ertheilt. Fetwa's ſind gültige Erläuterungen über zweifelhafte Fälle

des ganzen Rechtes. Die Fetwa's sind so vielfältig als die Casus zahlreich sind, welche gegenüber dem mohammedanischen Gesetze das mannigfaltige bürgerliche und öffentliche Leben darbietet. In Ehe- und Erbschafts- *) Angelegenheiten mußten tausend und tausend Fetwa's geschrieben werden. Das Staatsoberhaupt bedarf eines Fetwa wenn eine öffentliche Maßregel nicht entschieden vom Gesetze des Islam unterstützt ist; oder wenn er demselben ein religiöses Ansehen verleihen will. So beschönigte ein Fetwa des Mufti Abu Suud den treulosen Angriff Selim's auf Cypern, welcher ohne einen Friedensbruch nicht geschehen konnte, mit Feststellung des Grundsatzes: „Der Fürst des Islam kann nur dann gesetzmäßig mit den Ungläubigen Frieden schließen, wenn daraus für die Gesammtheit der Moslimen Nutzen und Vortheil entspringt. Wenn dieser allgemeine Vortheil nicht erreicht wird, ist der Friede nicht gesetzmäßig.“ **) So wurden bei den verschiedenen Kriegen, welche die Pforte seit 300 Jahren mit Persien geführt hat, gewöhnlich Fetwa's vorangesendet, welche den Kriegseifer durch das Bewußtsein des religiös begründeten Rechtes beleben sollten. Vor einem Jahrhundert wurde vom Sultan ein Fetwa eingeholt über die Frage, ob die Pforte mit Preußen in förmlichen Verkehr treten dürfe. ***) Bei Fällen von minder bedeutender Art kann jeder hiezu anerkannte Rechtsgelehrte Fetwa's geben. Die Zahl der Mufti war wenigstens im Mittelalter sehr groß. Manche Juristen führten dieses Amt schon sehr früh, einige schon vor ihrem zwanzigsten Jahre. Viele hatten daneben zugleich das Amt eines Kadi (Richters), Professors (Muderris) oder Predigers. Ibn Dschemaat gibt die Eigenschaften an, welche der Mufti haben muß: „Die Bedingnisse des Mufti sind 1) der Islam, 2) die volle Mannbarkeit, 3) der volle Gebrauch der Vernunft, 4) die Wissenschaft und 5) Gerechtigkeit.... Außer diesen fünf Bedingungen muß er der Landessprache kundig sein, und um Gottes, des Propheten und seiner Diener Willen Rath ertheilen.“ ****) Je größer die Zahl der Mufti, desto leichter ist es, daß ein Widerspruch in ihren Entscheidungen entstehe. †) Daher fordert Ibn Dschemaat: „Es soll sich mit Ertheilung von Fetwa's nicht befassen, wer .... die nöthigen Kenntnisse der Fundamente und Zweige der Rechtslehre durch Streitfragen, über welche allgemeine Uebereinstimmung oder Streit herrscht, nicht besitzt, damit ja nicht die Menschen betrogen und durch ihn zum Irrthum verleitet werden mögen.“ Um die Uebereinstimmung zu erleichtern, wurden viele Fetwa-Sammlungen angelegt. ††) Ein weiteres Mittel Uebereinstimmung zu erreichen, ist die Ueberordnung der Mufti einzelner Städte über andere. So genießt ein besonders vom Sultan ernannter Mufti die höchste Authorität, hinter welcher selbst die des Ober-Mufti von Mekka zurücktritt. In sehr wichtigen Fällen gibt aber auch dieser Groß-Mufti sein Gutachten nur im Vereine mit eigens hiezu versammelten Juristen. †††) [Haneberg.]

München-Freysing, Erzbisthum in Bayern. Nach der Säcularisation des Hochstiftes Freysing (s. Art. Freysing) in den Jahren 1802—1803 und dem Tode des letzten Bischofs von Freysing, Joseph Conrad Freiherr von Schroffenberg († 1803), blieb der bischöfliche Stuhl längere Zeit verwaist, bis endlich durch das

---

*) Hariri (bei Rückert I. S. 338) gibt einen netten, poetisch ausgeführten Fall von einem Fetwa über Erbschaftsangelegenheiten.

**) Hammer, Gesch. des osman. Reiches III. S. 566. Pesth 1828.

***) Daselbst VIII. 190.

****) Ueber die Länderverwaltung unter dem Kaliphate. Von Jos. v. Hammer. 1835. S. 106.

†) Widersprechend waren z. B. die Gutachten über die Erlaubtheit des Kaffee's. S. de Sacy chrestomathie arabe und nach ihm Ritter, Erdkunde XIII. S. 574 ff.

††) Mehrere dieser Sammlungen führt v. Hammer in der Gesch. des osm. Reiches an. Die שאלות ותשובות der Rabbinen sind Vorbilder dieser Fetwa-Sammlungen.

†††) So hatte das Fetwa gegen Persien vom J. 1726 außer der Unterschrift des Groß-Mufti noch die von vielen Richtern und Lehrern, im Ganzen von 160 Ulema. Hammer, Gesch. des osman. Reichs. VII. S. 334.

1817 von dem König Maximilian Joseph I. mit dem hl. Stuhle abgeschlossene Concordat das Bisthum Freysing zu einem Erzbisthum mit den Suffraganbisthümern Augsburg, Passau und Regensburg erhoben und die Verlegung des bischöflichen Sitzes nach München beschlossen wurde. Das neu constituirte Erzbisthum enthält beinahe alle frühern Bestandtheile des Freysingischen Bisthums, einige zu Tyrol gehörige Parcellen abgerechnet, wogegen es bedeutend erweitert worden ist durch den Bezirk der ehemaligen gefürsteten Abtei Berchtesgaden, durch den in Bayern gelegenen Theil des ehemaligen Bisthums Chiemsee (s. d. A.) und durch einen bedeutenden Theil des Erzbisthums Salzburg. Der Flächenraum der Erzdiöcese nach ihrem dermaligen Umfange beträgt ungefähr 224 Quadratmeilen mit einer Seelenzahl, die bei der Zählung zu Ostern 1849 mit Ausschluß des Militärs 503,864 betrug. Eingetheilt ist die Erzdiöcese in 36 Decanate oder Ruralcapitel, nur die Stadtpfarreien in München und Landshut stehen in keinem Decanatverbande. Zu Anfang des Jahres 1847 zählte die Erzdiöcese 357 Pfarreien, 49 Pfarrvicariate, Curatien und Exposituren, 400 Beneficien, 208 Cooperaturen, 205 Coadjutorien und gegen 200 andere kirchliche Dienstesstellen. Am Schlusse des J. 1848 betrug die Gesammtzahl der Priester 1188, darunter waren 1055 Säculargeistliche und 133 Regulargeistliche. Geistliche Körperschaften von Säcularpriestern bestehen 1) zu München das Metropolitan-Capitel zu U. L. Frau, mit 1 infulirten Propste, 1 infulirten Dechant, 10 Canonikern und 6 Chorvicaren; 2) gleichfalls zu München ein Collegiatstift in der königlichen Hofkirche zum hl. Cajetan mit einem Propste (welcher zugleich infulirter Director der königlichen Hofcapelle ist), 1 Dechant, 6 Canonikern (zugleich Hofcaplänen) und 6 Chorvicaren (zugleich Hofpriestern); 3) in Laufen ein Collegiatstift mit 3 Curat- und 3 Incurat-Canonicaten); 4) in Tittmoning gleichfalls ein Collegiatstift mit 3 Curat- und 3 Incurat-Canonicaten. Außerdem besitzt die Erzdiöcese zwei Priesterhäuser, das eine bei St. Joh. v. Nep. zu München für Curatpriester zur seelsorglichen Aushilfe, das andere zu Maria-Dorfen für Seelsorger und für Correctionäre. Klöster und Ordensinstitute gibt es zu: Altomünster, Birgittinerinnen — Berchtesgaden, Franciscaner — Berg am Laim unweit München, barmherzige Schwestern und englische Fräulein — Beuerberg, Salesianerinnen — Dietramszell, Salesianerinnen — Frauenchiemsee, Benedictinerinnen — Haidhausen bei München, Frauen vom guten Hirten und barmherzige Schwestern — Landshut, Franciscaner, Capucinerinnen, barmherzige Schwestern — Laufen, Capuciner — München, Benedictiner, Franciscaner, Capuciner, barmherzige Schwestern, Servitinnen, arme Schulschwestern — Nymphenburg bei München, englische Fräulein — Reisach bei Urforn, unbeschuhte Carmeliter — Reutberg, Franciscanerinnen — Schöftlarn, englische Fräulein — Scheyern, Benedictiner — Tölz, Franciscaner — dazu kommen noch einige kleine Filialen des Mutterhauses der barmherzigen Schwestern und der Schulschwestern. Zu Freysing befindet sich das erzbischöfliche Diöcesan-Seminar und ein Knabenseminar. Ein Knabenseminar mit einer lateinischen Schule befindet sich auch im Benedictinerkloster Scheyern. Zu München steht unter der Leitung der Benedictiner ein königliches Erziehungsinstitut für Studirende sammt den damit verbundenen Schulen. Mit der Münchner Universität ist das sogenannte Georgianum (Collegium) mit Freiplätzen für 60 Theologie-Candidaten aus allen bayerischen Diöcesen verbunden. Weibliche Erziehungsanstalten unter Leitung von weiblichen Klöstern und Instituten sind in München, Nymphenburg, Berg am Laim, Haidhausen, Schäftlarn, Beuerberg, Dietramszell, Frauenchiemsee. — Der erste Erzbischof des neu constituirten Erzbisthums München-Freysing war Lothar Anselm, Freiherr von Gebsattel, geb. zu Würzburg 1761, als Erzbischof präconisirt 25. Mai 1818, consecrirt 1. Nov. 1821, feierlich instituirt 5. Nov. 1821, gestorben zu Mühldorf 1. Oct. 1846 auf einer Visitationsreise. Er war ein sehr thätiger und verdienstvoller Kirchenhirt, der sich namentlich durch große und zahlreiche Schankungen und Stiftungen zu frommen und wohlthätigen Zwecken auszeichnete;

so bedachte er mit bedeutenden Schankungen das Lyceum, Clerical-Seminar und Knabenseminar zu Freysing, die Mutterhäuser der barmherzigen Schwestern und der Schulschwestern zu München, die Diöcesan-Emeritenanstalt, das Waisenhaus, Taubstummeninstitut u. a. dgl. Institute zu München, das große städtische Krankenhaus und die Stadtarmencommission in München. Die unter Lothar Anselms Regierung erlassenen oberhirtlichen Verordnungen und Bekanntmachungen sind in dem 1846 in einem starken Quartbande erschienenen ersten Theile der Generalien-Sammlung des Erzbisthums München-Freysing gesammelt. S. die Schematismen der Geistlichkeit des Erzbisthums München und Freysing, besonders die für die Jahre 1848—1850, und M. v. Deutingers, Dompropstes an der Metropolitankirche zu München, tabellarische Beschreibung des Bisthums Freysing. Vgl. auch den Art. Freysing. — Der dermalige Erzbischof von München-Freysing ist Carl August, Graf von Reisach, geb. 1800 zu Roth bei Monheim, Bischof von Eichstädt 1836—1846, Coadjutor des Erzbischofs Lothar Anselm von 1841—1846, Erzbischof seit 1. October 1846. [Schrödl.]

Munkacs, Bisthum, s. Gran.

Munoz, Aegidius, Gegenpapst. In Folge der im Concil von Constanz vorgenommenen Wahl des Papstes Martin V. hatte die Kirche wieder ein unbezweifelbar rechtmäßiges Oberhaupt, demungeachtet fuhr Petrus de Luna fort, auf dem Schlosse zu Peniscola für einen kleinen Kreis von Anhängern den Papst zu spielen. Noch in seinen letzten Lebenstagen († Nov. 1424) erwählte er vier Cardinäle, damit sie nach seinem Tod einen neuen Papst wählen könnten; drei von diesen wählten mit Zustimmung des Königs Alfons von Aragon, der dem Papste Martin V. zürnte, weil dieser seine Ansprüche auf Neapel nicht anerkannt hatte, den Canonicus von Barcelona Aegidius Munoz zum Gegenpapst (Clemens VIII., nicht zu verwechseln mit dem rechtmäßigen Papst Clemenz VIII.), während der vierte Cardinal sich gar einen eigenen Papst (Benedict XIV.) ernannte. Der sog. Benedict XIV. wurde bis zum J. 1429 gar nicht bekannt und verschwand, als ihn sein Wähler bekannt machte, ohne einen Anhänger zu finden, sogleich aus der Geschichte; Munoz dagegen hatte die Protection des Königs von Aragon für sich, der allen seinen Unterthanen bei Strafe der Güterconfiscation die Gemeinschaft mit Martin V. verbot, wirthschaftete in der Weise de Luna's auf dem Vaticane zu Peniscola fort, ernannte Cardinäle, und hatte gleich nach seiner eingebildeten Erhebung auf den päpstlichen Stuhl Legaten auf das von Martin V. berufene Concil zu Siena abgesandt, welche ein neues Schisma anfachen sollten. So schleppte sich das Papstthum des Munoz bis zum J. 1429 hin; da gelang es endlich den Bemühungen des Cardinals von Foix, den König von Aragon mit Papst Martin V. auszusöhnen, und dieß hatte die Beendigung der Papst-Farce zur Folge. Munoz entsagte vor dem Cardinal von Foix am 26. Juli 1429 allen päpstlichen Ansprüchen, und ebenso leisteten seine Cardinäle auf ihre Würden Verzicht. Dafür erhielt Munoz das Bisthum Majorca, und Alfonso de Borgia, einer seiner Anhänger, welcher viel dazu beigetragen, daß Munoz seine angemaßte Würde aufgab, das Bisthum Valencia. Eine gleich darauf vom Cardinallegaten von Foix zu Tortosa abgehaltene Synode beseitigte die während des Schisma entstandenen Mißbräuche und Unordnungen. S. Raynaldi, Annal. Eccl.; Ferreras Gesch. v. Spanien; Döllingers Lehrbuch der Kirchengeschichte. [Schrödl.]

Münscher, Wilhelm, Professor der Theologie und Consistorialrath zu Marburg, Inspector der reformirten Geistlichkeit im Oberfürstenthum Hessen. Er ist geboren den 11. März 1766 zu Hersfeld, wo sein Vater Metropolitan und erster Prediger war. Daselbst besuchte er das Gymnasium, und wie sich dessen Lehrer Schirmer, Endemann, Crause und der Metropolitan Schüler des geistvollen, vielversprechenden Knaben mit treuer Sorgfalt annahmen, so ließ sich seiner Seits Münscher frühe schon das Studium der Alten sehr angelegen sein und gewöhnte sich

an angemeſſenen ſchriftlichen Ausdruck. Hiedurch entwickelte er ſeinen Scharfſinn und ſeine Urtheilskraft, gewann Feſtigkeit und Gewandtheit in der ſo tief und unmittelbar in das Leben eingreifenden Auslegungskunſt, und eine lichtvolle, einfache Anordnung, welche alle ſeine Darſtellungen auszeichnet, wurde ihm eigenthümlich. Von 1781—84 ſtudirte er zu Marburg; ſeit 1785 unterſtützte er als Gehilfe ſeinen alten Vater und bekleidete nach deſſen Tod 1789 die Stiftspredigerſtelle zu Hersfeld. Dieſes frühzeitige Eintreten in kirchliche Amtsverhältniſſe verwahrte ihn gegen Einſeitigkeit einer mit ſeltener Anſtrengung erworbenen Gelehrſamkeit, und verhalf ihm an der Seite ſeines greiſen Vaters zu Erfahrungen, welche ſonſt nur ein langes Geſchäftsleben darbietet; dabei dauerte der warme Eifer in Erweiterung und Begründung gelehrter theologiſcher Kenntniſſe mit gleich belohnendem, nur ihm nie genügenden Erfolge fort. Auf Schülers Empfehlung wurde er 1792 als Profeſſor der Theologie nach Marburg berufen, übernahm zugleich die Aufſicht über die reformirten Kirchen des Oberfürſtenthums und trat als Mitglied in das Conſiſtorium ein. Stand ihm auch Anfangs das Bewußtſein zur Seite, dieſer neuen Stellung nicht gewachſen zu ſein, ſo konnte es doch bei einem Manne von ſo kräftigem Geiſte und von ſo reichen Vorkenntniſſen nicht lange dauern, bis er Herr des Stoffes wurde, den er vortrug. Bei ſeiner Lehrthätigkeit ließ er ſich ſtets von der Ueberzeugung leiten, daß auf möglichſt richtigen Geſammteindruck, auf Erweckung und Unterhaltung, auf Vorhalten des zu erſtrebenden Zieles und auf Anregung der Selbſtthätigkeit hingearbeitet werden müſſe. Wird noch die kunſtloſe Freundlichkeit berückſichtigt, mit welcher Studirende bei ihm Rath und Zurechtweiſung fanden, ſo begreift ſich's leicht, daß er 20 Jahre hindurch bei ſeinen Zuhörern ungetheilten Beifall fand. Münſcher glaubte auch als Schriftſteller etwas leiſten zu müſſen. Wenn wir auch zugeben wollen, daß die von ihm bearbeitete Wiſſenſchaft durch ſeine Bemühungen gewonnen habe, ſo iſt das Lob Wachlers doch zu ſtark, wenn er ſagt, „Münſchers Verdienſte um die Geſchichte der chriſtlichen Kirche und beſonders ihrer Dogmen ſind laut und allgemein anerkannt worden; ſie ſichern ſeinem Namen eine unvergängliche Achtung in der gelehrten Welt.“ Sein Lehrbuch der chriſtlichen Kirchengeſchichte, Marburg 1804, 3. Aufl. 1826, hat einen ſehr relativen Werth, und ſein Hauptwerk, Handbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte, 4 Bände, ſowie ſein Lehrbuch der chriſtlichen Dogmengeſchichte kennzeichnen ſich hinlänglich, wenn man nur den einen Satz lieſt: „die chriſtlichen Lehren haben ſeit ihrem Urſprunge unzählige Veränderungen erfahren, welche entweder den Inhalt, oder die Art, ſie näher zu beſtimmen und zu beweiſen, oder das Urtheil über ihre Wichtigkeit, oder endlich die Ordnung und den Vortrag derſelben betreffen... Die chriſtliche Glaubenslehre hat, wie jede andere Wiſſenſchaft, eine äußere und eine innere Geſchichte. Die letztere, welche die Veränderung der Lehren darſtellt, heißt Dogmengeſchichte.“ Münſcher iſt Rationaliſt in hohem Grade und das Urtheil Wachlers: „Kenntniß und richtiger Gebrauch der Quellen, lichtvolle Anordnung des Stoffes, ruhige Unbefangenheit der Anſicht und reine Gerechtigkeit des Urtheils ſind in ſeinen Werken hervorſtechende Vorzüge“, vermögen wir lange nicht in Allweg zu unterſchreiben. Die Hebung des Schulweſens ließ er ſich ſehr angelegen ſein, und ihm verdankt das heſſiſche Oberfürſtenthum das 1804 zu Marburg zu Stande gebrachte Seminarium für Landſchullehrer, welche er als die eigentlichen Stützen der mit weiſer Sorgfalt ermäßigten Nationalbildung betrachtet. Er ſtarb an der Auszehrung den 28. Juli 1814. Seine Schriften ſind verzeichnet in der Broſchüre: „Ueber D. Wilhelm Münſcher von D. Ludwig Wachler, Frankf. a. M. 1814. S. Schröckh, Kirchengeſch. ſeit d. Reform. Thl. 9. Staudenmaier, chriſtl. Dogmatik. Bd. I. S. 268 und 269. [Fritz.]

Münſter, Sebaſtian, der teutſche Esdra und Strabo genannt, Profeſſor der Theologie, der hebräiſchen Sprache und der Mathematik zu Baſel. Er iſt geboren zu Ingelheim in der Pfalz im J. 1489, hörte mit allem Fleiße die Vorleſungen

welche der berühmte Franciscanermönch Conrad Pellican in dem Kloſter zu Ruffach über hebräiſche Literatur, Theologie und ariſtoteliſche Philoſophie hielt, und gewann bald die Liebe dieſes ſeines Lehrers in hohem Grade. Dieſer ſcheint auf der andern Seite bald zu der Ueberzeugung gekommen zu ſein, daß ſich aus Münſter etwas Tüchtiges machen laſſe, ſchenkte ihm deßhalb auch eine beſondere Aufmerkſamkeit und ſuchte ſeinen Eifer für Philoſophie und Theologie beſonders aber für Philologie recht rege zu erhalten. Als Pellican ſpäter nach Tübingen zog, begab ſich auch Münſter dahin, um ſich unter dem ausgezeichneten Lehrer Johann Stoffler von Juſtingen in der Mathematik, und unter Pellican und Reuchlin im Hebräiſchen weiter auszubilden. Um ungeſtörter ſeinen Studien obliegen zu können, vielleicht auch von Pellican influenzirt trat er hier in das Franciscanerkloſter ein, legte aber auch wie jener von Luthers Lehre beſtochen nicht gar lange nachher die Mönchskutte ab und begab ſich ſofort nach Heidelberg, um Theologie zu ſtudiren. Noch im Jahr 1523 erſchien von ihm ein hebräiſches Wörterbuch und eine kurze hebräiſche Grammatik, und im J. 1527: Proverbia Salomonis: accedit dialogus in commentariolo R. Aben-Ezra, hebr. latin. mit beigefügter grammatiſcher Erklärung der Worte und eine chaldäiſche Grammatik in 4., deren er ſich mit Recht in der Vorrede rühmt, weil ſie die erſte war. Hiedurch kam er in großes Anſehen und erhielt auch 1529 mit Simon Grynäus einen Ruf nach Baſel. Neben mathematiſchen und philologiſchen Vorleſungen ſollte er auch theologiſche halten, weil er aber in dieſen letzteren nicht ſtark war, wie er ſelbſt in der Vorrede zum Leben des Evangeliſten Matthäus geſteht, daß er ſeine theologiſchen Anmerkungen — er las über die Propheten — Andern abgeborgt habe, ſo wurde er bald davon diſpenſirt. Aus purer Beſcheidenheit verſtand er ſich nie zur Annahme des Doctortitels und nur gezwungener Weiſe bekleidete er auch eine Zeit lang das Rectorat. Er ſtarb an der Peſt den 23. Mai 1552. Von ſeinen Schriften (vgl. die Bibliothek von Gesner-Simler S. 621 ff.) heben wir nur folgende aus: 1) Biblia hebraica, charactere singulari apud Judaeos Germanos in usu recepto, cum latina planeque nova translatione post omneis omnium hactenus ubivis gentium editiones evulgata, et, quoad fieri potuit, hebraicae veritati conformata: adjectis insuper e Rabbinorum commentariis annotationibus haud poenitendis, pulchre et voces ambiguas et obscuriora quaeque elucidantibus. Bas. 1534 u. 1535 in fol. 2 vol. 1536 in 4. 2 vol. 1546 in fol. 2 vol. Bei der lateiniſchen Ueberſetzung, die den Tadel nicht verdient, welchen Scaliger erhebt, ſchloß er ſich ſoviel wie möglich an das hebräiſche Original des Rab. Jacob Ben Chajim an, es kommen darin viele Hebraismen vor, namentlich an Stellen, wo ihm der Sinn der Worte dunkel war, doch ſchaltete er in Parentheſen eines und das andere Wort ein, wodurch der Verſtand der Stelle aufgeklärt werden konnte, auch durch kleine Einſchaltungen und Paraphraſen ſorgte er für das Verſtändniß. Wenn er hiebei eine große Kenntniß der hebräiſchen Sprache verräth, ſo bleibt auf der andern Seite doch auch richtig, daß er den Commentarien der Rabbinen öfters zuviel Geltung beilegte und die lateiniſche Sprache torquirte. Gleiches gilt auch von ſeinen übrigen Schriften der hebräiſchen Literatur. 2) Organum uranicum, theoricae omnium planetarum motus, canones etc. 1536 in fol.; 3) Cosmographia universalis 1544 in fol.; 4) Rudimenta mathematica in duos libros digesta. 1551 in fol. Hat Münſter auch die Aſtronomie, Geographie, Gnomonik und Mathematik nicht weſentlich weiter gefördert, und beſteht ſein Verdienſt dießfalls mehr darin, daß er auf dieſe Zweige des menſchlichen Wiſſens die Aufmerkſamkeit hinlenkte, ſo enthält doch ſeine Cosmographie neben dem vielen Unrichtigen und Fabelhaften höchſt ſchätzbare Nachrichten, namentlich über Teutſchland und die Schweiz. Daß ſein hebräiſcher Text bei Tobias, beim Matth. Evangelium und Hebräerbrief kein eigentlicher Originaltext iſt, braucht kaum bemerkt zu werden. Vrgl. J. Brucker, Ehrentempel der teutſchen Gelehrſamkeit ꝛc. S. 137 ff. Biographie universelle. Tom. 30. Schröckh, Kirchengeſchichte ſeit der Reformation. Thl. 5. S. 72. 96. ff. Adami

vitae philos. Germ. p. 66 sqq. Roſenmüllers Handb. f. d. Lit. der bibl. Kr. u. Exegeſe. Bd. 4. S. 224 ff. Jſelins Lexicon Thl. 3. [Fritz.]

Münſter, Bisthum. Das Bisthum Münſter in Weſtphalen, ſowohl in alten wie in neuen Zeiten zur cölniſchen Kirchenprovinz gehörend, kann mit Recht, wenn auch nicht der Zeitfolge nach, doch ſeiner Bedeutſamkeit nach wohl als das erſte der von Carl d. G. in dem dieſſeitigen Teutſchlande gegründeten Bisthümer betrachtet werden. Sein erſter Biſchof war Ludger (ſ. d. A.), aber das Gründungsjahr iſt ungewiß und läßt ſich nach dem Gange ſeiner Geſchichte unmöglich ſo feſt beſtimmen. Einige Chroniken nennen das J. 784, andere geben, was wahrſcheinlicher iſt, eine ſpätere Zeit an. Beginnt man die Gründung mit dem Jahre der biſchöflichen Weihe Ludgers, ſo wäre dieſelbe nicht vor dem J. 801 zu ſetzen, rechnet man von dem Bau des erſten Domes, ſo wäre, da die Series episcop. Monast. dieſen in das Jahr 792 ſetzt, noch etwas früher zu beginnen und dieß rückte dann näher der Angabe alter Chroniken, beſonders da Ludger ſchon einen Kirchenvorſteher und eine Kirche in Münſter vorfand. Er hieß Bernhard und war im J. 789 geſtorben. Bernhard hatte aber keinen eigentlichen Sprengel. Dieſen erhielt erſt Ludger mit Bewilligung des Biſchofes von Cöln, der das Land bis dahin noch immer als ſeiner Kirche einverleibt betrachten konnte. Jetzt erſt durfte die Eintheilung in Pfarreien erfolgen, die dem Bisthum Münſter untergeordnet waren, oder die ſich vielmehr unter ſeinem Schirme ſammelten, indem früher alles vereinzelt und zerſtreut war. Das Bisthum Münſter hat dreimal, wenn man auch nicht gerade ſagen will, eine welthiſtoriſche, doch wenigſtens kirchengeſchichtliche Bedeutſamkeit gehabt. Es war dieß erſtens zur Zeit Ludgers als Pflanzſchule für die Bekehrung des nördlichen Teutſchlands, zweitens in den Zeiten der ſogenannten Reformation, wo die Stadt Münſter in die Gewalt und Herrſchaft der Wiedertäufer gerieth, das war eine traurige Bedeutſamkeit und endlich eine höchſt wichtige in den Zeiten der Revolution, wo es faſt der einzige Rettungsanker katholiſcher Bildung und kirchlicher Pflege in Nieder- und Mittelteutſchland geweſen. Wir meinen die Jahre, wo Caſpar Max, ſpäter Biſchof von Münſter, die Würde eines Weihſchofes daſelbſt bekleidete, vielleicht Tauſende zu Prieſtern weihte und Hunderttauſenden das Sacrament der Firmung dieſſeits und jenſeits des Rheines ſpendete, die ſonſt dazu keine Gelegenheit fanden. Auch die Schule hielt ſich in Münſter. Sie wußte den Stürmen der franzöſiſchen Revolution zu trotzen, ſammelte die ausgezeichnetſten Theologen um ſich herum und ließ das Licht katholiſcher Wiſſenſchaft weithin in die Welt leuchten. Wir nennen nur Overberg, Katerkamp, Kiſtemacker. Aber nicht bloß Männer des geiſtlichen Standes wärmten und erquickten ſich an der Sonne, die hier milde leuchtete, ſondern auch weltliche berühmten Namens. Wir erinnern nur an die Fürſtin von Galizin, an Stolberg, Hamann, an die Denkmale, welche Herder, Jacobi, Goethe und ſo viele andere der Helden der teutſchen Literatur den Trümmern des Stiftes Münſter geſetzt. Denn leider konnte auch dieſes dem Strome einer verheerenden Zeit nicht widerſtehen, ſondern fand in dem Friedensſchluſſe zu Luneville ſeinen Untergang, nachdem es über tauſend Jahre beſtanden. In dem gedachten Friedensſchluſſe und dem darauf gegründeten Reichsdeputationshauptſchluſſe zu Regensburg wurde das Stift den Preußen abgetreten und das Bisthum aufgelöst. Erſt die Bulle de salute ſtellte daſſelbe wieder her. Sie bildete eine neue Diöceſe, zu welcher viele Landestheile, welche einſt dem Erzbisthume Cöln angehörten, zugezogen wurden und die ſich außerhalb Weſtphalen auf dem linken und rechten Rheinufer befinden, ſo daß die neue Diöceſe 287 Pfarreien umfaßt, von denen einzelne in dem Herzogthume Oldenburg gelegen. [Priſac.]

Münſter, Kirche. Mit dieſem Ausdrucke bezeichnet man gewöhnlich Kloſter- und Stiftskirchen höhern Ranges. Im Mittelalter trugen faſt alle biſchöflichen Kirchen dieſen Namen, wie er ſich denn auch bei jener von Straßburg bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Auch der Cölner Dom kommt unter dem Namen von St. Peters

Münſter vor, wie der Paderborner, Hildesheimer und ſo viele andere. Sehen wir auf die grammatiſche Erklärung dieſes Wortes, ſo bedeutet daſſelbe offenbar das, was wir in dem gegenwärtigen Sprachgebrauche eine Kloſterkirche nennen würden. Aber dieſes Wort hat in dem Mittelalter eine weitere Bedeutung. Der Ausdruck monasterium wurde nicht bloß von der Behauſung jener Genoſſenſchaften gebraucht, die einem eigentlichen Mönchsorden unterworfen waren, ſondern auch von den Domcapiteln, vorzüglich jene, die nach Chrodegang nach einer canoniſchen Regel zuſammenlebten. Aber auch ſchon früher kommt der Ausdruck vor, und wir werden hören mit welchem Rechte. Nach einem Capitulare Carlmann's vom Jahre 742 ſollten die königlichen Commiſſarien ſich nach dem Zuſtande der Monaſterien der Canoniker, wie der Mönche genau erkundigen, ob ſie an dem gehörigen und geeigneten Orte errichtet wären, wie es ihre Regel und ihr Fortkommen erheiſchte. Wenn wir uns aber die Domcapitel wie eine Art von Mönchsgenoſſenſchaft zu denken haben, wie es zur Zeit faſt allgemein war, ihre gemeinſchaftliche Wohnung Monaſterium genannt wurde, ſo iſt es auch leicht zu erklären, wie die Kirche, bei der ſie angeſtellt waren, Münſter heißen konnte. Ja dieſer Name ging nicht bloß auf ihre Kirche, ſondern auch auf die Orte ſelbſt über, wie wir dieß von ſo vielen Städten und namentlich auch von Münſter, in Weſtphalen, wiſſen, das ſogar ſeinen frühern Namen ganz verlor. Andere Orte behielten bloß, wie Münſter-Maifeld (im Maifeld, obgleich dieſes keine biſchöfliche Kirche war) für die Ferne einen unterſcheidenden Zuſatz. In der nächſten Umgebung hießen ſie nicht anders als Münſter. In der Gegenwart hat freilich in Teutſchland der Ausdruck Dom und in Frankreich Cathedrale, den Namen Münſter für eine biſchöfliche Kirche, verdrängt, und vergebens hat man es bei manchen Reden, die bei Gelegenheit der Cölnerdombaufeierlichkeiten gehalten worden, verſucht, dem Ausdruck „Münſter" wieder allgemeine Geltung zu verſchaffen. In der That aber ſcheint weder das Eine, noch das andere Wort die Sache genau zu bezeichnen. Der Ausdruck Münſter erinnert bei ſeiner gegenwärtigen Auffaſſung allzuſehr an eine Kloſter- und Stiftskirche. Der Ausdruck Dom, domus dominica, κυριακή paßt eigentlich auf jedes Gotteshaus und iſt ſeiner grammatiſchen Bedeutung nach viel zu weit. Das Wort Cathedrale iſt ſeiner hiſtoriſchen und grammaticaliſchen Bedeutung nach (man vergleiche Bona de rebus lithurgicis) eigentlich nur von einem Theile der Kirche entlehnt, welcher als Biſchofsſtuhl den Chor vom Schiffe abſchloß. — Wir glauben nun nach dem Geſagten vollkommen im Stande zu ſein dasjenige zu erklären, was ſich bei Du Cange unter jenem Worte vorfindet. Hier heißt es nämlich, wenn wir das Ganze zuſammenfaſſen: der Ausdruck monasterium Münſter, wird in der Bedeutung von Kirche oft von einer Cathedral-, oft bloß von einer Kloſterkirche gebraucht. Erſteres deßhalb, weil die biſchöflichen Kirchen einſt, nicht wie heute von Canonikern, ſondern von Mönchen bedient wurden. In Teutſchland hießen namentlich die meiſten biſchöflichen Kirchen bei alten Schriftſtellern Münſter, wie unter andern Marianus Scotus und Dodechinus den Mainzer Dom, Erſterer mit dem Namen monasterium episcopale, Letzterer monasterium principale, „Biſchofs-Erſtes-Münſter" bezeichneten. Auch der Ausdruck monasterium cathedrale kommt vor. Es war allerdings richtig, daß manche Biſchöfe, beſonders diejenigen, welche Teutſchland zuerſt zum Chriſtenthume bekehrten, ſich ihre Gehülfen entweder aus dem Orden des hl. Benedict nahmen, oder wie Ludger dieß that, zu dem Zwecke ſogar eigene Klöſter gründeten, wie ſie dann entweder ſelbſt Mönche dieſes Ordens, oder in ſeinen Schulen erzogen waren. Später änderte ſich die Sache, aber die Capitel blieben doch noch lange unter einer gemeinſchaftlichen Regel zuſammen, weßhalb ſie immer als eine Art von Kloſtergenoſſenſchaft und ihre Kirche mit dem Namen monasterium, „Münſter," bezeichnet werden konnten, wie denn auch ihre Wohnungen monasterium genannt wurden. Dieſe Meinung hält auch Du Cange für die wahrſcheinlichere und er führt zum Beweiſe unter andern auch ein paar Stellen aus Marianus Scotus und Drithem an, welche von Paderborn erzählen, daß dieſe Stadt

mit ihren zwei Monasterien, nämlich jenem des Bisthumes und jenem der Mönche am Freitage vor Palmsonntag des Jahres 1058 ein Raub der Flammen geworden. Auch von dem Hildesheimer Dom findet sich eine Stelle in dem Leben des heiligen Bernward, worin derselbe Münster genannt wird. Ein anderes aber ist es, wenn wir bei Du Cange lesen, daß auch zuweilen Pfarrkirchen „Münster" genannt wurden. So kommt dieß in einer Stelle in dem Leben des hl. Portadius von Besançon vor. Ebenso in einem Canon eines Provincial-Concils von Rouen vom Jahre 1072, der sich dahin ausspricht, daß die Ehen nicht im Geheimen und nach dem Frühstück, sondern die Brautleute von dem Pfarrer in dem Münster eingesegnet werden sollten. Derselbe Begriff scheint auch in einem Capitulare Carls des Großen vorzukommen. Der Zusammenhang ist aber auch hier nicht schwer zu finden. Er hat sich aus der Natur der kirchlichen Verhältnisse jener Zeiten sowohl in Teutschland, wie in Frankreich von selbst gemacht. Seit Gregor von Tours war in Frankreich die Seelsorge vorzüglich an die Klöster übergegangen. Teutschland selbst wurde durch englische Missionäre, die entweder selbst Ordensleute waren, oder doch allenthalben klösterliche Ordnung einführten, zum Christenthum bekehrt, die Pfarrsprengel waren weit ausgedehnt, aber die Geistlichen lebten zusammen. Dieß konnte wenigstens ohne eine gewisse Art von klösterlicher Regel nicht geschehen. — Zuweilen wird der Ausdruck monasterium, monasteria auch von Grabcapellen gebraucht, die um die Kirche herum errichtet wurden, und so könnten wir es uns denn auch leicht erklären, warum die von Carl dem Großen nach Art einer Grabkirche erbaute Kirche „Münster" hieß. Sie war nach Bedeutung und Form eine Grabkirche und hat erst durch Anfügung eines Chores im 14. Jahrhunderte eine andere Gestalt erhalten. Wie aber Gretzer dahin kommen konnte, unter dem Ausdrucke monasterium ecclesiae das Schiff der Kirche zu denken, vermögen wir uns nicht zu erklären. [Prisac.]

Münze, s. Geld.

Münzer, Thomas, gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Stolberg am Harz geboren, studirte zu Wittenberg, erlangte dort die Magisterwürde und trat frühzeitig in den geistlichen Stand. Münzer zeigte frühzeitig eine starke Abneigung gegen den Adel, was man daraus erklärt, daß sein Vater, wie man sagt, von einem Grafen Stolberg zum Galgen verurtheilt worden war. Münzer haßte auch die scholastische Methode in der Theologie und studirte mit desto größerem Eifer mystische Schriften, vorzüglich die von Tauler und Joachim, die aber, da er sie nicht durchdrang, seine Begriffe verwirrten und seine Einbildungskraft erhitzten, worin wohl der nächste Grund seiner bald hervortretenden Ueberspannung und Schwärmerei zu suchen ist. Mit dieser pseudomystischen Richtung, die sein ungestümer Charakter und der Drang, durch Thatkraft hervorzuleuchten, noch verschlimmerten, trat er in's amtliche Leben, zuerst als Collaborator in Aschersleben, dann Kaplan zu Halle, hierauf Prediger zu Braunschweig, 1520 erster Prediger zu Zwickau, wo er schon in seiner Antrittsrede stark wider das Papstthum loszog. Diese Stadt mußte er wegen der Mitanstiftung der daselbst ausgebrochenen Unruhen verlassen, in Wittenberg wollte ihn Luther nicht als Lehrer anerkennen; so wandte sich Münzer in das hussitisch aufgeregte Böhmen, fand jedoch dort den sicher gehofften Anklang keineswegs, er verließ deßhalb Böhmen, und war, nachdem er eine Zeit lang unstet umhergeirrt war, sehr wohl zufrieden, in dem churfächsischen Flecken Altstädt als Prediger der neuen Lehre angestellt zu werden, wie ihm denn auch Melanchthon vorhält, daß er trotz aller Prahlerei mit Furchtlosigkeit dennoch sich beim Churfürsten von Sachsen ein „Nest", d. i. Schutz gesucht habe. Schon zu Aschersleben und Halle hatte Münzer gegen den Herzog Ernst, Erzbischof von Magdeburg, ein Bündniß angezettelt, das, so wenig Bestimmtes auch über dessen Zwecke berichtet wird, doch sicherlich gegen die kirchliche Auctorität im Allgemeinen gerichtet war. In Zwickau verband er sich mit Leuten, welche sich für Propheten ausgaben und die Kindertaufe verwarfen. Hier charakterisirte sich Münzer bereits als das künftige Haupt der Wiedertäufer. In Altstädt predigte er tapfer

und gewann Zulauf; er gerirte sich als Prophet, dem der hl. Geist Visionen eingegeben habe, wie solches auch sein Freund Storch von sich aussagte. Im Vereine mit einem Gesinnungsgenossen, einem gewissen Haferitz, stiftete Münzer eine Gesellschaft, „die sich verpflichtete, einander beizustehen, und ein neues Reich von lauter Frommen und Heiligen auf Erden zu errichten.“ Er hielt sich, wie ehemals die Israeliten, von Gott berufen, die gottlosen Canaaniter auszurotten. Demgemäß gab Münzer den Mitgliedern dieser sogenannten christlichen Genossenschaft, die sich in eigene Verzeichnisse eintragen mußten, als Pflicht auf, nöthigenfalls den Weg der Verfolgung und Gewalt, gegen die „Feinde des Evangeliums“, des Münzer'schen nämlich, zu beschreiten. Auf diesem Wege ging er selbst tapfer voraus. An der Spitze einer gottlosen Rotte zog Münzer nach dem nahen, vielbesuchten Wallfahrtsorte Mellersbach, ließ dort alle Bilder zertrümmern, und die Kirche als eine „Spelunk des Teufels“ niederbrennen. Ungescheut predigte er nun nach Art der Jacobiner im J. 1789 die Grundsätze der Gleichheit und Brüderlichkeit; alle Fürsten, rief er, gleichviel ob katholische, oder der neuen Lehre ergebene, müßten sich dem gemeinsten Christen gleich stellen. Wir Menschen, lehrt Münzer, haben alle einen gemeinsamen Vater in Adam; woher anders kömmt nun dieser Unterschied in den Ständen und den Gütern, als von der Tyrannei, welche die Großen in die Welt eingeführt haben? Wofür seufzen wir in der Armuth, während jene in den Lüsten sich wälzen? In Briefen an Obrigkeiten und Städte sagt er es rund heraus, das Ende der Unterdrückung der Völker und der Tyrannei der Großen sei gekommen, er habe von Gott die Sendung erhalten, alle Tyrannen auszurotten und über die Völker rechtschaffene Leute zu setzen; das Recht des Schwertes sei bei der Gemeinde, und nicht bei den Fürsten! So ging es in diesem blutschnaubenden Tone fort. Münzer's Stellung zu Luther war anfangs zweideutig und schwebend, so daß Luther darüber unbehaglich ward, es beklagend, daß Thomas das „Seinige“ (Luther's Lehre) einerseits lobe, und doch wieder verachte. Luther „kann deßhalb den Geist des Propheten Thomas nicht leiden,“ er redet ihm in ungereimten, nicht schriftmäßigen Worten, „daß man glauben sollte, er (Thomas) sei verrückt oder berauscht.“ Münzer's Freiheits-Evangelium gefiel dem Volke, und verschaffte ihm Anhang. Das erbitterte Luther sehr, besonders da Münzer auf Luther eben so schmähte, wie auf den Papst, und es dem Volke laut sagte, Luther habe wohl die Gewissen erlöst von der Macht des Papstes, halte sie aber unter dem Joche fleischlicher Freiheit gefesselt, ihnen die Freiheit des Geistes vorenthaltend; er habe sich nur deßhalb gegen den Papst erhoben, um sich selbst an dessen Stelle zu setzen, auch sei er ein Schmeichler der Fürsten geworden. Luther drang auf ein Verhör Münzer's in einem Schreiben an den Churfürsten Friedrich, worin Luther sich beschwert, daß „der Satan zu Altstädt“ auf seinem (Luther's) „Mist sitze, und ihn anbelle.“ Luther mahnt auch in einem Schreiben an den Rath und die Gemeinde zu Mühlhausen, wohin Münzer sich zu begeben im Begriffe stand, vor „diesem falschen Geist und Propheten in Schafskleidern, der inwendig ein reißender Wolf“ sei, auf der Hut zu sein. Seine Lehre ist ihm „ein toll Ding“, wie bald an Tag kommen werde. Allein die Mühlhäuser kehrten sich nicht an Luther's Warnung, sondern schlugen sich zu Münzer. Jetzt wandte sich Luther an die sächsischen Fürsten, und rieth denselben, Münzer zwar predigen zu lassen, ihn aber, sobald er die Faust erhebe, aus dem Lande zu jagen. Um etwas zu thun, ließ Churfürst Friedrich Münzer nach Weimar vorladen, wo sich aber Münzer durch Läugnen aus der Schlinge zog. Nun ward es ihm doch zu enge zu Altstädt, er trat eine Reise an, kam gen Basel, wo er mit Oecolampadius und Hugenfeld bekannt wurde, „schweifte durch Schwaben, Franken und Thüringen, wurde vom Rathe von Mühlhausen vertrieben, zu Fulda in den Thurm geworfen, und kam zuletzt nach Nürnberg, wo es ihm nicht viel besser ging“; der dortige Magistrat gab ihm, ehe er sich festsetzen konnte, das consilium abeundi. Doch erließ Münzer von hier aus eine fulminante Epistel an Luther, worin er diesem vorwirft, er wolle

ihm die Hand still halten „auch im Druck zu schreiben“, er sei ein neuer Papst und schenke seinen Fürsten Klöster und Kirchen, daß sie zufrieden seien. Darin hat Luther nicht die feinsten Prädicate, als da sind: hochgelehrter Bube, ausgeschämter Mönch, Doctor Lügner, Wittenbergischer Papst, Jungfer Martin ꝛc. Luther nannte diese Epistel die „Altstädter Furie“, und sorgte dafür, daß fast sämmtliche Exemplare mit Beschlag belegt und vernichtet wurden — ein Beweis, wie man schon damals die vielgerühmte Freiheit des Wortes verstand. Während Luther bei Vielen im Volke verlor, stieg Münzer's Ansehen wieder in die Höhe; er setzte sich zum zweiten Male in Mühlhausen fest. Die Bürger, welche die von einem Sippen Münzer's, dem Schwärmer Pfeiffer, angeführten Pöbelhaufen zurückwerfen sollten, gingen selbst zu diesen über, der Rath mußte capituliren, und Münzer gewähren lassen, sogar versprechen, ohne der Gemeine Wissen und Willen nichts zu richten und zu schlichten. Auf Münzer's Betrieb wurde 1525 in Mühlhausen der alte Rath ab- und ein neuer eingesetzt. Was dem rohen Haufen am Besten gefiel, war die nun endlich zur Wirklichkeit werden sollende Idee der Gütergemeinschaft (s. d. A.), die Münzer predigte. Wie diese Münzer verstand, zeigte er bald: er zog die Klostergüter ein, und behielt für sich selbst das Beste, den reichen Johanniterhof u. s. w. Pfeiffer, ein ausgesprungener Mönch, vereinigte seine Horden mit dem Anhange Münzer's. Pfeiffer mit seinem Haufen stattete dem nahen Eichsfelde einen räuberischen Besuch ab, plünderte und zerstörte Kirchen und Klöster, verjagte oder ergriff „die Pfaffen und Edelleute, und kehrte mit reicher Beute beladen nach Mühlhausen zurück.“ Die Obrigkeit war vertrieben, die Gewalt in den Händen der Meuterer. Gerade langte auch die Nachricht an, daß in Franken und Schwaben der Aufruhr im besten Gange sei, daß von 40,000 Bauern bereits über 100 Schlösser und viele Klöster seien geplündert und zerstört worden. Das machte dem fanatischen Münzer Muth. Er sammelte seine Anhänger in Frankenhausen und Mühlhausen, Langensalza und Tennstedt, die Bergleute im Mansfeldischen, und rüstete sie eilig zum Kriege. Endlich schlossen mehrere zunächst bedrohte Fürsten, der Churfürst Johann und Herzog Georg von Sachsen, der Landgraf Philipp von Hessen und der Herzog Heinrich von Braunschweig ein Bündniß, und traten mit einer nicht sehr starken Macht von Fußvolk und Reiterei den Aufrührern entgegen, die 8000 Mann stark eine sehr vortheilhafte Stellung auf einer Anhöhe bei Frankenhausen eingenommen hatten. Doch fehlte es den letzteren an Geschütz und Munition. Noch einmal versuchten die Anführer der fürstlichen Truppen aus Mitleid gegen das verführte Volk den Weg der Güte, demselben Gnade anbietend, wofern nur Münzer und die Rädelsführer ausgeliefert würden. Allein Münzer befeuerte seine Schlachtopfer auf's Neue durch eine wüthende Anrede, er verhieß ihnen einen vollständigen Sieg, kein feindliches Geschoß werde ihnen schaden, er werde alle Geschosse mit seinem Ermel auffangen! Ein eben am Himmel erscheinender Regenbogen ward von Münzer als das sichere Himmelszeichen angegeben, daß nun losgeschlagen werden müsse. Ohnehin hatte sich Münzer durch die Ermordung eines Edelknaben, welchen die Fürsten an die Bauern gesandt hatten, jeden friedlichen Ausweg abgeschnitten. Die Aufrührer gingen am 15. Mai 1525 unter dem Rufe: Komm heiliger Geist! in's Schlachtgetümmel, wehrten sich zwar hartnäckig, wurden aber so völlig geschlagen, daß ihr Verlust 5000—7000 Mann betrug. Münzer floh nach Frankenhausen, versteckte sich da in einer Bodenkammer in's Bett, ward aber entdeckt, in Untersuchung genommen, dann nach Heldrungen gebracht, wo er unter der Folter seine Mitverschwornen angab, darauf in's Lager nach Mühlhausen abgeführt, wo er nebst Pfeiffer und 24 andern Rebellen enthauptet ward. Im Anfang seiner Gefangenschaft zeigte sich Münzer noch trotzig, später aber gestand er reuig seine Frevelthaten, legte nach katholischem Ritus die Beicht ab und empfing das Abendmahl unter Einer Gestalt. Auf dem Hingange zum Schaffot befiel Münzer ein so großer Schrecken, daß er das apostolische Glaubensbekenntniß nicht mehr allein beten konnte, sondern daß der Herzog

von Braunschweig es ihm vorbetete. Mit dem Tode Münzer's erlosch in Teutschland die Secte der Wiedertäufer nicht, eine Secte, die wegen ihres gewaltthätigen blutdürstigen Charakters bei Katholiken und Protestanten gleich verhaßt geworden ist: zum Glücke hatte sie jedoch in späterer Zeit trotz ihres steigenden Wachsthums nicht mehr wie früher den furchtbaren Einfluß auf das politische Leben, dessen Existenz durch die anabaptischen Rasereien im Anfange förmlich bedroht war. Ausführliches bieten: Strobel's „Leben, Schriften und Lehren Thom. Münzer's" Nürnb. 1795. Müntzer's Charakter und Schicksale, von L. v. Baczko, Halle und Leipzig 1812. Dr. Riffel's Kirchengesch. der neuesten Zeit, I. Bd. S. 479 ff. [Dür.]

Munus Christi, s. Amt Christi.

Muratori, Ludwig Anton, Bibliothecar in Modena, einer der größten Gelehrten seines Jahrhunderts und jeder Zeit. Er wurde geboren den 21. Oct. 1672 zu Vignoles im Gebiete von Modena. Er machte seine ersten Studien bei den Jesuiten, und erhielt seine weitere Bildung auf der Universität seiner Vaterstadt. Neben verschiedenen Wissenschaften, in denen er sich ausbildete, verwandte er auf die Geschichte ein vorzügliches Augenmerk. Schon vor vollendetem 22sten Jahre hatte er sich einen solchen Ruhm der Gelehrsamkeit erworben, daß ihn der Graf Carl Borromäus nach Mailand berief, um dort die Aufsicht über die berühmte ambrosianische Bibliothek zu führen (1694). Aus den reichhaltigen noch ungedruckten Schätzen derselben gab er heraus die „Anecdota ex Ambrosianae bibliotecae codicibus, Mailand 1697—1698. Bd. I—II. Padua 1713. Bd. III. IV.; in deren zweitem Bande er die Aechtheit der bekannten eisernen Krone der Lombarden bestreitet. Der Herzog Rainold I. von Modena rief ihn im J. 1700 zurück, und übertrug ihm die Stelle eines Archivars und Bibliothecars zu Modena; zugleich hatte er dem Erbprinzen Franz Maria den Unterricht zu geben. Für die italienische Poësie ließ er hier das nicht unwichtige Werk erscheinen: Della perfetta poesia Italiana, Modena 1706. Darauf erschien das vielbesprochene Werk: „De ingeniorum moderatione in Religionis negotio, Paris. 1714. Col. 1715. Francof. 1716. Augustae Vind. 1779; im Interesse des Hermesianismus teutsch herausgegeben unter dem Titel „Ludwig Anton Muratori über den rechten Gebrauch der Vernunft in Sachen der Religion, von Dr. Biunde und Dr. Braun" (1837), Coblenz, mit einer Erzbischöflichen und fünf Bischöflichen Approbationen. Damit steht in Verbindung: J. W. Braun, Ehrenrettung L. A. Muratori's durch Benedict XIV., Trier 1838. In diesem Buche sucht Muratori zu zeigen, daß und wieweit die Freiheit des Denkens in Sachen der Religion stattfinden dürfe. Aufsehen machten seine Behauptungen über einige Puncte des katholischen Glaubens und Lebens, z. B. über die unbefleckte Empfängniß Marien's, über die Heiligenverehrung u. a. m. Aehnlichen Inhalts waren seine Schriften „Della regolata divozione de' Christiani", Venez. 1723; „de superstitione vitanda", Med. 1742. Seine Vertheidigungsschriften, welche er gegen seine zahlreichen Gegner erscheinen ließ, gab er unter dem Namen Ferdin. Veldesius heraus. Im J. 1708 brach der Streit aus zwischen dem Kirchenstaat und dem Herzog von Modena über den Besitz der Stadt Comacchio, in welchem Muratori aus Documenten das Recht seines Herzogs und des römischen Kaisers gegen Gelehrte wie Fontanini, Zaccagni und Albani nachzuweisen suchte. Um die Geschichte des Hauses Este (Modena) zu beschreiben, wozu er den Auftrag von seinem Herzoge erhalten, stellte er die umfassendsten Untersuchungen in den Archiven und Bibliotheken Italiens an. Die Arbeit seiner angestrengten Untersuchungen, bei denen er auch wegen der Verwandtschaft der Häuser Este und Braunschweig mit Leipzig in Briefwechsel getreten war (1715), veröffentlichte er in dem Werke: Della antichità Estensi, Modena 1717—1740. 2 fol. Weil er in diesem Werke die Ansprüche des Hauses Este auf den Besitz von Ferrara und Comacchio nachzuweisen suchte, so erregte er in Rom einige Unzufriedenheit. Mehr als durch all' dieses begründete sich Muratori einen unvergänglichen Namen durch die großartigen zusammenhängenden Werke, in welchen

er die Geſchichte von Italien, wie kein anderer vor ihm, bearbeitete. Er gab nämlich eine große Sammlung der Geſchichtsquellen Italiens im Mittelalter heraus, „Scriptores rerum Italicarum ab a. 500—1500. Mediol. 1723—1751. 28 Voll. fol., welche für die Geſchichte Italiens von derſelben Bedeutung iſt, wie die „Monumenta“ von Pertz für die Gchichte von Teutſchland. Da in dieſen „Scriptores“ auch die Biographien der Päpſte aufgenommen ſind, ſo leuchtet ein, welchen Werth dieſes Werk auch für die Kirchengeſchichte habe. Damit hängen zuſammen die Antiquitates Italicae medii aevi. 6 Voll. Mediol. 1739—1743. fol., Arezzo 1777—1780, 17 Bde. 4., welche vom Sinken des römiſchen Reichs gleichfalls bis zum J. 1500 ſich erſtrecken. An ſie ſchließen ſich die unſchätzbaren, mit ſtaunenswerthem Fleiße bearbeiteten: „Annali d'Italia dall principio dell' era volgare sino all' anno 1749. Mediol. 1744—1749. 12. Bde. 4.; mit Zuſätzen, 1753—1756. 17 Bde.; und in neuer Ausgabe, 1818—1821, 18 Bde; in teutſcher Ueberſetzung, Leipzig 1745—1750, 9 Bde. 4.; überſetzt von Baudis. Von ſeinen weitern Schriften, die beinahe alle Zweige des menſchlichen Wiſſens umfaſſen, nennen wir: Anecdota graeca, Patav. 1709. 4. — Novus thesaurus veterum inscriptionum, Mailand 1739—1742, 4 Bde. Fol. Leipz. 1745. Venet. 1780. — Liturgia Rom. vetus. 2 vol. Venet. 1748. Seine geſammelten Werke erſchienen Arezzo 1767—1780. 36 Bde. Venedig 1790—1810 in 48 Bde. Papſt Benedict XIV., welcher die großen Verdienſte Muratori's anerkannte, richtete unter dem 15. Sept. 1748 an ihn ein beruhigendes Schreiben in Anbetracht verſchiedener Angriffe, welche er ſich durch ſeine Schriften zugezogen hatte. Der Papſt ſchrieb ihm, was von ſeinen Werken in Rom nicht gefallen habe, beziehe ſich auf die weltliche Jurisdiction des römiſchen Papſtes in ſeinen Staaten; da man dort andern Principien folge, und manche ſeiner Vorausſetzungen und facta für unrichtig gelten. Wären indeß dieſelben Dinge von einem andern in ſeine Werke aufgenommen worden, ſo hätten die betreffenden Congregationen in Rom keinen Anſtand genommen, ſie zu verbieten. Dieß ſei nicht geſchehen, da die Zuneigung, die man in Rom zu Muratori hege, öffentlich bekannt ſei, gleichwie die Achtung, die ſeine Talente und Kenntniſſe, wie in der ganzen Welt, ſo in Rom einflößen. In demſelben Jahre 27. Aug. 1748 ſchrieb ihm Ganganelli, nachmals Papſt Clemens XIV., damals Conſultor bei der Congregation der hl. Inquiſition, einen ſehr anerkennenden Brief. Er ſchreibt: „Was mich betrifft, ſo würde ich mich auf immer glücklich preiſen, wenn ich auf irgend eine Weiſe dazu beitragen könnte, euch Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, und der Verfolgung ein Ziel zu ſetzen, die man gegen euch übt, da es doch auf der Welt keinen Mann gibt, der unſere heilige Religion mit gleicher Würde, wie ihr, vertheidigt. Der Haß der Abergläubigen iſt ſchwer zu ertragen. Man kann ſie auf keine Weiſe überzeugen, — da ſie alle Ideen, die ihnen durch den Kopf gehen, für unumſtößliche Dogmen halten“. Muratori, der nach ſeinem Eintritt in den geiſtlichen Stand auch Propſt der pomposianiſchen Kirche zu Modena geworden war, ſtarb den 23. Januar 1750. Sein Leben hat beſchrieben ſein Neffe Franz Soli-Muratori: Vita di Ludovico M., Venezia 1756. 4.; eine andere Biographie iſt von F. Reina. Vgl. auch P. Schedoni, Elogio di L. A. Muratori. Modena 1818. [Gams.]

Murillos, Maler, ſ. Malerei.

Muſaph-Gebet bei den Juden (תְּפִלַּת מוּסָף). Das jüdiſche Officium ſchließt ſich an den Opfercult an. Es iſt theils als deſſen Begleitung, theils als deſſen Surrogat im Exile zu betrachten. Dem zweimaligen täglichen Opfer (תָּמִיד) entſpricht das Morgen- und Abendgebet. Schon in der Bibel tritt dieſer Zuſammenhang deutlich hervor, namentlich in Pſalmen aus dem Exile, z. B. Pſ. 141, 2. „Mein Händeaufheben iſt das Abendopfer“. Da nun an Feſttagen zu dem gewöhnlichen Tagesopfer des Morgens noch ein beſonderes für das Feſt gebracht wurde, ſo war es conſequent, daß ſich an die Matutin der Sabbathe und Feſttage im Gebetsritual ſolche Gebete anſchloſſen, welche den genannten ſpeciellen Feſtopfern ent-

ſprechen. Dieſe Gebete nun ſind die Muſaph-Gebete. Sie laſſen ſich dem proprium des kirchlichen Officiums vergleichen. Beim Muſaph-Gebete des gewöhnlichen Sabbaths wird ausdrücklich auf die moſaiſche Verfügung hinſichtlich des beſondern Sabbath-Opfers Bezug genommen (ſ. Arnheims vollſtändiges Gebetbuch der Iſraeliten, Glogau 1839. S. 205. Vgl. Num. 28, 9). Ebenſo im Muſaph-Gebet zum Verſöhnungstage (Machſor von Heidenheim, Sulzb. 1841. Jom Kippurim S. 113) u. ſ. w. Dort werden die מוּסָפִים den תְּמִידִים entgegengeſtellt. Liturgiſche Regeln über das Muſaph-Gebet gibt Tractat Sopherim C. 20. Fol. נג c. 2. ferner Orach Chajim nr. רפו (Sabbath), תקפב (Neujahr), u. ſ. f. Vergl. hierzu den Art. Machſor und Thephilla. [Haneberg.]

Muſculus, Andreas (auch Meuſel genannt), ein lutheriſcher Theologe, war zu Schneeberg in Meißen 1514 geboren. Er ſtudirte zuerſt in Leipzig, dann in Wittenberg, wo er die Magiſterwürde erhielt. 1542 ging er nach Frankfurt an der Oder, wo er zuerſt Pfarrer, dann Profeſſor der Theologie wurde. Er war unter der Zahl der Theologen, welche ſich dem Interim widerſetzten; auch trat er gegen Oſiander auf, indem er im Namen der brandenburgiſchen Theologen ein Bedenken verfaßte, von welchem Salig und Plank ſagen, daß ſie keine ſchlechtere, einfältigere und dabei boshaftere und gröbere Schrift geleſen hätten. Außerdem vertheidigte er mit großer Heftigkeit die Lehre von der Ubiquität, zu welchem Zwecke er ſeine „propositiones de vera reali et substantiali praesentia corporis et sanguinis Jesu Christi“ verfaßte. Ferner hatte er Antheil an der Abfaſſung der Concordienformel. Er ſoll eines ſehr hartnäckigen und eigenſinnigen Charakters geweſen ſein, wie wir ſolchem überhaupt bei ſehr vielen proteſtantiſchen Theologen jener Zeit begegnen. Derſelbe ſtarb 1581 und hinterließ eine große Menge Schriften, z. B. „Loci comunes theologici.“ „Disputatio de libero arbitrio.“ „Refutatio opposita necessitati physicae locationis in corpore Christi clarificato et glorioso“ etc. Cfr. Salig, Geſchichte der augsburgiſchen Confeſſion I. 499. II. 994 ff. Planck, Geſchichte der Entſtehung und Veränderung des proteſtantiſchen Lehrbegriffs IV. 353 ff. VI. 448 ff. 545 ff. Döllinger, die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen, im Umfange des lutheriſchen Bekenntniſſes II. 339 ff. — Viel berühmter als Andreas Muſculus iſt Wolfgang Muſculus, geboren zu Dieuze in Lothringen 1497. Da ſeine Eltern in dürftigen Umſtänden lebten, mußte der talentvolle Knabe, welcher große Neigung zum Studium zeigte, ſeinen Unterhalt ſich durch Singen erwerben. Nachdem er in verſchiedenen Städten im Elſaß, beſonders in Colmar und Schlettſtadt ſein Leben auf dieſe Weiſe längere Zeit gefriſtet hatte, wurde er von den Benedictinern von Lixheim, welche in einer Veſper auf ſeine ſchöne Stimme aufmerkſam geworden waren, unentgeltlich in ihr Kloſter aufgenommen. Hier trieb er längere Zeit beſonders Dichtkunſt und Muſik. In ſeinem 25ſten Lebensjahre trat er zur Theologie über. Doch neigte er bald zur Lehre Luthers hin, deſſen Schriften ihm durch einen Freund überbracht worden waren, ſo daß er, da er ſeine Meinung offen vor den übrigen Mönchen ausſprach und vertheidigte, der lutheriſche Mönch genannt wurde. Obgleich mehrere ältere Mönche und auch die Biſchöfe von Straßburg und Metz ſich ihm widerſetzten, ſo wurde er doch zum Prior ſeines Kloſters gewählt. Doch nahm er dieſe Würde nicht an, ſondern verließ vielmehr das Kloſter im Jahre 1527 und begab ſich nach Straßburg, wo er ſich mit einer Verwandtin des neuen Priors des genannten Benedictinerkloſters trauen ließ. Nachdem ſeine kleine Baarſchaft durchgebracht war, mußte ſeine Frau Magddienſte verſehen, während er das Weberhandwerk lernte. Da er aber mit ſeinem Meiſter, welcher ein Wiedertäufer war, in Streit gerieth, mußte er nach zwei Monaten deſſen Haus verlaſſen. In ſeiner Noth war er ſchon im Begriffe, an den Feſtungswerken Schanzen graben zu helfen, als er von dem Bürgermeiſter von Straßburg und von Bucer den Auftrag erhielt, in einem benachbarten Dorfe alle Sonntage zu predigen,

um die ſchwierigen Bauern zum Gehorſam zu bringen. Er vollzog dieſen Auftrag und verdiente ſich ſeinen Unterhalt die Woche über durch Abſchreiben der unleſerlichen Handſchriften Bucers. Einige Monate ſpäter zog er mit ſeiner Frau in das Dorf, wo er von den dortigen Bauern nothdürftig unterhalten wurde, da ihm keine Beſoldung zugewieſen ward. Doch wurde er im folgenden Jahre auf die Stelle eines Diacon zu Straßburg befördert. Einige Jahre ſpäter erhielt er einen Ruf als Prediger in Augsburg, wo er den dortigen Wiedertäufern und Katholiken viel zu ſchaffen machte. Wirklich brachte er es auch dahin, daß die letzteren die Stadt räumen mußten, worauf er im Jahre 1547 die Predigerſtelle an der Liebfrauenkirche erhielt. Um dieſe Zeit erlernte er die griechiſche und arabiſche Sprache und überſetzte mehrere Schriften griechiſcher Kirchenväter. Auch wurde er zu verſchiedenen Unterhandlungen und Geſandtſchaften verwendet. So wurde er im Jahre 1536 von dem Senate nach Eiſenach geſchickt, um an der Schlichtung der Abendmahlsſtreitigkeiten mitzuarbeiten. Obgleich ſich Muſculus hier, wie überhaupt bei allen ähnlichen Vorfällen, höchſt vorſichtig und gemäßigt benommen und auch mit einigen gleichgeſinnten Theologen eine Formel aufgeſetzt hatte, welche beide Parteien befriedigen ſollte, ſo wurde kein Reſultat erzielt, da die Eiferer mit ſeinen Friedensvorſchlägen nicht zufrieden waren. Auch hatte er Antheil an den Colloquien der Katholiken und Proteſtanten zu Worms und Regensburg, und zwar war er der Secretär der in der letzten Stadt zwiſchen Eck und Melanchton gepflogenen Unterhandlungen. Im Jahre 1548 mußte er aus Augsburg fliehen, da der dortige Senat aus Furcht vor dem Kaiſer das Leipziger Interim, gegen welches er ſich in Schriften und Predigten erklärt hatte, angenommen hatte, worauf er ſich nach Lindau, Conſtanz und Zürich, von da nach Baſel und dann wieder nach Zürich begab. Hier erhielt er einen Ruf von Thomas Cranmer, dem abtrünnigen Erzbiſchofe von Canterbury, den er aber aus Rückſicht auf ſeine kränkliche Frau und auf ſeine Kinder nicht annahm. Uebrigens hatte er ſich durch ſeine gemäßigte Geſinnung hinſichtlich der Abendmahlslehre bei den Schweizern ſo beliebt gemacht, daß er 1549 als Profeſſor der Theologie nach Bern berufen wurde. Dieſe Stelle begleitete er 14 Jahre lang bis zu ſeinem Tode, indem er aus Dankbarkeit gegen die Berner mehrere Berufungen nach England und Augsburg ausſchlug. Außer den genannten wiſſenſchaftlichen Arbeiten verfaßte Muſculus zwei Predigten über die „papiſtiſche Meſſe," welche Cochläus widerlegte, worauf er ſeinen „Anticochläus" ſchrieb; ferner 4 Dialoge, in welchen er die Frage beantwortete, „ob ein Proteſtant äußerlich an den papiſtiſchen Ceremonien Theil nehmen könne," und Commentarien über die Geneſis, die Pſalmen und mehrere pauliniſche Briefe. Dazu kamen noch ſeine „Loci communes," an welchen er 10 Jahre lang arbeitete, ſowie eine Menge kleinerer Abhandlungen. Vrgl. über Muſculus die ausführliche Biographie deſſelben von Melchior Adamus in ſeinen „Vitae Germanorum theologorum." Heidelberg 1620, pag. 367 sq. Bayle dict. crit. hist. Planck, Geſchichte der Entwicklung des proteſtantiſchen Lehrbegriffs V. 2. p. 188 ff. Döllinger, die Reformation II. p. 578. [Briſchar.]

Muſelmann, ſ. Islam.

Muſik. Faſſen wir den Begriff „Muſik" nach ſeiner allgemeinſten Bedeutung, als Modulation der Stimme = Geſang, oder auch als Modulation des Tones = Klang, ſo finden wir denſelben bei allen Völkern, ſchon der vorchriſtlichen Zeit, und ſelbſt die hl. Urkunde kennt denſelben ſchon aus der erſten Epoche der Menſchengeſchichte. Nach dieſer Bedeutung begegnen wir der Muſik vorzugsweiſe im Gottesdienſte faſt aller Religionen des Alterthums. Wie ſie ihrer Natur nach an und für ſich ſchon geeignet iſt, Empfindungen auszudrücken und zu erwecken, ſo wurde in ihr ſchon in der früheſten Zeit das geeignetſte Mittel erkannt, heilige Empfindungen auszudrücken und zu erwecken. Als heilige Kunſt wurde ſie darum ſchon mit der Conſtituirung der iſraelitiſchen Theocratie als integrirender Theil ihres Cultus betrachtet und gepflegt, und iſt, als Kunſt nicht nur älter als die raumerfüllenden

Künste, sondern mit der hl. Poesie Ein Ganzes bildend, die einzige Kunst, welche das Volk Gottes kannte und pflegte. War nun aber die, besonders durch David getroffene Einrichtung des Tempelgesanges und der Tempelmusik großartig in ihrer Art, so steht dennoch fest, daß es die Israeliten noch zu keinem geordneten Tonsysteme gebracht hatten, und daß ihre Accente nicht sowohl bestimmte musicalische Intervalle als vielmehr die richtige Interpunction und eine gewissermaßen willkürliche Erhebung der Stimme behufs einer richtigen Declamation andeuteten. Der Gesang im Tempel zu Jerusalem war demnach ein, nach dem Inhalte des Textes verschieden motivirtes musicalisches Lesen, kein Cantus, sondern, um mich so auszudrücken, eine Cantillatio. Das wird schon daraus hervorgehen, daß nicht nur die poetischen Bücher der Israeliten, die eigentlichen Gesänge, sondern auch selbst die historischen und prophetischen Bücher, ja sogar solche, die fast nur aus einer Aufzählung von Namen bestehen, wie jene, mit denselben Accenten bezeichnet sind. Waren aber auch von dieser Cantillatio bis zum eigentlichen Cantus nur einige Schritte zu thun, so scheint die Ursache, daß dieß nicht geschah, in der unwandelbaren Hochachtung vor der Tradition und der väterlichen Gewohnheit zu liegen. Der durch Moses angeordnete Cultus war dem israelitischen Volke ein von Gott Gegebenes, und den Bewahrern desselben, den Priestern und obrigkeitlichen Personen unter Androhung des göttlichen Fluches und der Todesstrafe untersagt, das Geringste zu verändern, wegzunehmen oder beizufügen. Ihr musicalischer Gottesdienst blieb also durch den ganzen alten Bund in quantitativer Beziehung derselbe und selbst David und Salomon konnten hier nichts ändern. Die durch David begonnene, durch Salomon fortgesetzte und vollendete Einrichtung und Verbesserung des Tempelgesanges und der Tempelmusik wird darum auf das qualitative Moment des Vortrags, auf Vermehrung des Personals und hauptsächlich auf eine bessere Schulbildung in dem Vortrage des Gegebenen sich beschränken müssen. Daß übrigens auch schon diese Art des Gesanges, die Cantillation, Empfindungen auszudrücken und zu erwecken vermöge, beweist der Psalmengesang in der christlichen Kirche, in welchem sich, wenn wir ihn mit den Weisen vergleichen, nach welchen insbesondere die deutschen Juden jetzt noch die Psalmen singen (die spanischen und italienischen Juden weichen von denselben ganz ab, und verschleifen ihre Töne, ohne ein bestimmtes Tonmaß einzuhalten, so zwischen den Intervallen, daß sich dieselben durch unsere musicalischen Schriftzeichen nicht wieder geben lassen), obwohl noch kaum bemerkbar, der verwandtschaftliche Typus erhalten hat. — Bei den ältern Griechen hatte der Begriff „Musik" einen ungleich weitern Umfang. Nach Plato bedeutet der Ausdruck „Musik" die Idee von Ordnung und Verhältniß, nach welcher der Schöpfer alle Dinge erschaffen hat. Beides aber erscheint demselben entweder erstens als Ordnung und Verhältniß aller Dinge in der Elementarwelt, oder zweitens, als Ordnung und Verhältnisse der Größen, Entfernungen und Bewegungen der Himmelskörper, woraus eine wahre Harmonie entstehe. Die Schüler des Pythagoras schlossen hieraus weiter: der Klang sei eine Wirkung der Bewegung; es müsse darum die nach bestimmten Gesetzen sich stets fortsetzende Bewegung der Himmelskörper eine Art musicalischer Harmonie — die Harmonie der Sphären — hervorbringen, und Jamblich erzählt, daß Pythagoras selbst diese Harmonie nicht nur gehört und verstanden habe, sondern daß er sogar im Stande gewesen sei, Andere zu lehren, wie jene Harmonie mit der Stimme, oder durch Instrumente nachgeahmt werden müsse. Anfänglich fielen also jene Künste, deren Gegenstand, durch ein bestimmtes Maß und Verhältniß geordnete Bewegung ist, unter den Begriff „Musik". Da jedoch nicht jede Bewegung Klang hervorbringt, so unterschied man in Bewegung ohne oder mit Klang; oder auch in Musik für das Auge, — Tanz und Mimik; und Musik für das Ohr, — den Klang. Letzterer unterschied sich wieder je nach seiner Höhe und Tiefe, in Harmonie; nach seiner Länge und Kürze in Rücksicht der Zeitdauer, in Rhythmik; nach der Anzahl und dem Maße der Sylben, in Metrik. Später zog sich der Begriff

„Musik“ in engere Grenzen zusammen und schied von sich aus Alles, was zu dem Reiche des Hörbaren, des Tones und des Klanges in keiner Beziehung stand. Aristides Quintilianus nennt die Musik die Wissenschaft des Gesanges und Alles dessen, was mit demselben zusammenhängt. Seine Eintheilung gibt uns unter allen auf uns gekommenen musicalischen Schriftstellern der Griechen den vollständigsten und deutlichsten Begriff von dem Umfange dieser Kunst unter den Griechen. Von ihm an und mit ihr theilen alle griechischen Schriftsteller die Musik ein in Harmonik, Rhythmik und Metrik. Die Harmonik umfaßt also die eigentliche Ton- und Klanglehre, oder die Musik im engern Sinne. Der Raum gestattet mir nur das zum Verständnisse der spätern Entwicklung der Tonkunst in der christlichen Kirche unvermeidlich Nothwendige hier anzudeuten. Wenn die Hebräer und mit ihnen wahrscheinlich alle orientalischen Völker des hohen Alterthums ein bestimmtes Maß von Höhe oder Tiefe der Töne noch nicht kannten, so waren ihre Töne den Griechen nur ein Geräusch (ψόφος). In Rücksicht der Höhe oder Tiefe unterschieden diese wieder, je nachdem Beides unbestimmt oder bestimmt war, Stimme (φωνή) und Ton (φθόγγος) von einander. Da aber die Tonreihe, welche die Stimme durch Steigen oder Fallen, von der Höhe zur Tiefe, oder umgekehrt durchlaufen kann, einer Theilung in fast unendliche Unterschiede fähig ist, so suchte man zwar schon frühe diejenigen Töne zu fixiren, die in einem gewissen Verhältnisse des Tonmaßes zu einander standen; weil jedoch das Ohr nicht scharf genug ist, die absolute Richtigkeit dieses Maßes herauszufinden, so erzählt uns Plutarch, daß Pythagoras, ohne Rücksicht auf das Gehör, bloß durch Anwendung der Mathematik diejenigen Töne aufgesucht habe, die zu einander in einem bestimmten Verhältnisse des Tonmaßes stehen. Andere suchten bloß durch das Gehör, oder durch Verbindung beider mit einander denselben Zweck zu erreichen. Mag dem sein wie ihm wolle, so hatten sie ihr bestimmtes Tonmaß nach Höhe oder Tiefe für jeden in ihre Musik aufgenommenen Ton, und unterschieden in Rücksicht des Verhältnisses der Töne zu einander in große Intervalle: als solche bezeichnen sie die große Quarte; die übermäßige Quarte oder kleine Quinte; die große Quinte; die übermäßige Quinte oder kleine Sexte; die große Sexte; die kleine Septime; die große Septime und die Octave, — und kleine Intervalle, als nämlich: die übermäßige und die kleine Prim, einen halben Ton, einen ganzen Ton, die kleine Terz und die große Terz. Die griechische Musik hatte also eine bestimmte Tonreihe, deren einzelne Glieder in einem bestimmten Tonverhältnisse zu einander standen. Von minderer Wichtigkeit für unser Tonsystem ist die Eintheilung ihrer Tonreihen in Klanggeschlechter, in das diatonische, chromatische und enharmonische. Das diatonische, auch weite genannt, schritt in der Weise unserer Tonleiter in den betreffenden ganzen und halben Tönen voran; das chromatische, dichte, in halben Tönen und kleinen Terzen, das enharmonische, dichteste, dagegen, noch naturwidriger in Viertelstönen und großen Terzen. Aristides nennt das diatonische Klanggeschlecht das männlich ernste und natürlichste, weil es auch von Solchen gesungen werden könnte, die keine besondern Kenntnisse in der Musik besäßen; das chromatische nennt er angenehm und pathetisch und künstlicher als das erste, darum bloß für Musikverständige brauchbar; das enharmonische dagegen sanft und belebend, könne nur von den größten Künstlern in Anwendung gebracht werden. Da dem enharmonischen Klanggeschlechte große Wirkungen zugeschrieben werden, und man schon zur Zeit der höchsten Ausbildung der griechischen Musik dasselbe als verloren gegangen beklagt, so scheint dasselbe entweder mit demjenigen, dessen Kenntniß durch griechische Schriftsteller auf uns gekommen ist, nicht eins und dasselbe, oder jene Wirkungen scheinen in ihren Schilderungen übertrieben zu sein. Von weit erheblicherm Einflusse auf unser Tonsystem war die Eintheilung des griechischen Tonsystems in Tonarten und Octavengattungen. Man hat lange die Richtigkeit der Entzifferung dieser Eintheilung in Zweifel gezogen, indem man bei der Anwendung der verschiedenen Tonarten jene Wirkungen nicht mehr wahrnehmen

konnte, welche die griechischen Schriftsteller denselben zuschreiben; allein reduciren wir diese Wirkungen auf ihr natürliches Maß, d. i. betrachten wir dieselben als Selbstüberhebungen des griechischen Nationalstolzes, so entsprechen die griechischen Tonarten dem, was wir Transposition nennen, so daß man ein Instrument nur um einen halben Ton höher stimmen durfte, um in einer andern Tonart zu spielen. Die Voranschreitungen blieben dieselben, und so hatten die Griechen, strenge genommen nur eine einzige Tonart, wogegen wir eine doppelte Art der Voranschreitung, nämlich in der Dur- und Moll-Tonreihe haben. Zwischen Tonarten und Octavengattungen mußte darum unterschieden werden, weil bei veränderter Tonart die Voranschreitungen dieselben blieben, bei veränderter Octavengattung die ganzen und halben Töne eine von der vorherigen Octavengattung verschiedene Lage erhielten. Euclid unterscheidet 7 Octavengattungen und 13 Tonarten. Nach Plinius und der gewöhnlichen Annahme waren die dorische, phrygische und lydische Tonarten die ältesten, die erste von unserm d, die zweite von e und die dritte von unserm fis anfangend. Mit diesen wurden später noch in Verbindung gebracht die jonische (jastische) von es und die aeolische von unserm f an. Es läßt sich nicht nachweisen, worin die Verwandtschaft des Tonverhältnisses bestand, welche die Griechen bemerkten zwischen dem Grundtone eines jeden dieser fünf Tonarten und der diesem Grundtone entsprechenden Quarte sowohl nach aufwärts als auch nach abwärts; beide, sowohl die Ober- wie die Unterquarte einer jeden der fünf Tonarten wurden Anknüpfungspuncte zu je einer neuen verwandtschaftlichen Tonart, so daß, wenn die dorische Tonart mit unserm d anfängt, mit der Unterquarte a die hypodorische, mit der Oberquarte g die hyperdorische Tonart beginnt. Somit ergaben sich statt der frühern 5 Tonarten, nunmehr 5 Hauptclassen mit 15 Tonarten. Daß diese Eintheilung noch im sechsten Jahrhunderte bestand, geht aus folgendem Umstande hervor: Clodowig, der Frankenkönig schrieb nach seiner Bekehrung zum Christenthume (496) dem König Theodorich in Italien um gute Sänger und Musiker. Theodorich übertrug dem Boethius die Besorgung dieses Auftrages. Im zweiten Buche der Sammlung Cassiodors sind uns beide Briefe des Theodorich, sowohl an Boethius als auch das Antwortschreiben an Chlodowig erhalten. Im ersten Briefe des Theodorich, dem 40. des zweiten Buches der Sammlung spricht Theodorich ausdrücklich zwar von den 5 Haupttonarten als solchen, aber auch von den 15 Tonarten, aus denen damals das ganze Tonsystem bestand. Chlodowig erhielt einen solchen Künstler, der singen und spielen konnte, an sein Hoflager, an welchem derselbe eine Art Hofcapelle errichtete, von der aus ein verbesserter Gesang und Musik, vorzüglich unter der Regierung Childeberts, eines seiner vier Söhne, unter die er sein Reich getheilt hatte, durch den hl. Germanus, Bischof zu Paris, in die dortige Cathedralkirche eingeführt wurde. — Aus der in den griechischen Theorien enthaltenen Lehre von den Tonarten läßt sich erkennen, daß sich der Umfang ihres Tonsystems bis zu zwei Octaven und einer Quinte erstreckte und daß sie die Eintheilung der Octave in zwölf halb Töne so gut gekannt haben mußten, wie wir. Wenn sie aber von allen ihren bekannten Tönen und dem ganzen Umfange ihrer Tonreihe keinen Gebrauch machten, so lag das hauptsächlich in der mangelhaften Eintheilung ihres Tetrachords. Würden sie darauf gekommen sein, mit der Eintheilung und Stimmung des Tetrachords sich nach der Eintheilung der Octaven in zwölf halbe Töne zu richten, so würde ihre Musik wahrscheinlich einen andern Entwicklungsgang genommen haben. Allein die altgriechische Tonkunst war, wie Kiesewetter sagt, gleich schon in ihrem Beginne prädestinirt, nie zur Reife zu gelangen, sondern in ihrer Kindheit zu sterben. Aus dem altgriechischen Tonsystem würde sich niemals eine Musik gleich der unsrigen herausgebildet haben; Mensur, Harmonie und Melodie nach unserm Begriffe würden derselben ewig fremd geblieben sein, und die eigentliche Musik gedieh in dem Grade, in welchem sie sich von den griechischen Theoremen zu emancipiren wußte. Dennoch haben sich Reste derselben,

wenn auch nur kaum noch dem Namen nach, bis zu unſerer Zeit erhalten. — Faſſen wir nun, nach dieſer kurzen Vorbemerkung, Begriff und Weſen des Geſanges überhaupt richtig in's Auge, ſo kann die Zuläſſigkeit deſſelben zum chriſtlichen Cultus eben ſo wenig in Zweifel gezogen werden, als die Zuläſſigkeit der raumerfüllenden Künſte, der Architectur, der Bildhauerei und Malerei; denn einmal ergreift der univerſelle Charakter des Chriſtenthums jede Geiſtesfähigkeit des Menſchen, um ſie zu veredeln; dann iſt der Geſang die natürliche Sprache des bewegten Gefühls, und der naturgemäßere Weg, das innere Leben im Zuſtande der ſtärkern Erregung zu offenbaren. Er iſt ein eben ſo ſittliches als naturgemäßes Mittel, heilige Empfindungen einerſeits auszudrücken, andrerſeits zu erwecken, und ſeiner Natur nach vorzüglich geeignet, gleichen Empfindungen einen gemeinſamen Ausdruck zu verleihen. Fügen wir hier noch hinzu, daß Chriſtus ſelbſt ſchon beim letzten Abendmahle durch den Lobgeſang den liturgiſchen Gebrauch des Geſanges geheiliget, und daß die Apoſtel nicht nur ſelbſt dem Herrn Lobgeſänge anſtimmten, ſondern die erſten chriſtlichen Gemeinden aufforderten, ein Gleiches zu thun, ſo müſſen wir zugeben, daß die Einführung der Tonkunſt in den chriſtlichen Cultus kein Werk der Willkür einzelner Menſchen ſein konnte, daß Gott ſelbſt den Menſchen theils unmittelbar durch ſeinen Sohn, theils mittelbar durch die Natur an die Tonkunſt angewieſen habe, um ſich in allen wichtigen Angelegenheiten des Herzens ihrer zu bedienen. Da aber die Religion gewiß die wichtigſte Angelegenheit des Herzens iſt, und da unſere Sprache oft nicht zureicht, die höhern Empfindungen eines gottbegeiſterten glaubendurchdrungenen Gemüthszuſtandes auszudrücken, und die Möglichkeit dieſes Ausdruckes faſt ausſchließend dem Gebiete der Muſik angehört, ſo liegt es in der Natur der Sache, wenn das Chriſtenthum ſich des geſammten Gebietes der Tonkunſt ebenſo bemächtigte, wie es der übrigen Künſte ſich bemächtigte, um auch ſie zu heiligen, und ſie zu einem weſentlichen Theile ihres Cultus zu erheben. Die Geſchichte der chriſtlichen Tonkunſt beginnt alſo ſchon, wie wir dieß aus der heiligen Schrift erſehen, zugleich mit der Geſchichte des Chriſtenthums. Offenbar ſchloß ſich die Geſangweiſe der erſten Chriſtengemeinde zu Jeruſalem an den Davidiſchen Pſalmengeſang an; allein mit der Ausbreitung des Chriſtenthums unter den Heiden, und mit der Gründung chriſtlicher Gemeinden in ganz heidniſchen Städten trat ein neues Bedürfniß ein, nämlich die Zuläſſigkeit von Singweiſen, die dem Gehöre der Heidenchriſten, dem der Pſalmengeſang ganz fremd war, eher entſprachen. So finden wir ſchon zur Zeit des Apoſtels Paulus zu Corinth den Hymnengeſang. Das griechiſche Tonſyſtem in ſeinem damaligen Zuſtande wurde nunmehr, jedoch unter Beibehaltung des Grundcharakters der Pſalmodie, in der Weiſe auch das der Kirche, daß dieſe ſich der Geſetze und Regeln deſſelben bediente, um ihre, theils ſchon bekannten, theils neuen Singweiſen zu beſtimmen und zu fixiren. Vorzüglich waren die Agapen Veranlaſſung, neue Singweiſen in die Gemeinde zu bringen. Tertullian berichtet uns hierüber: „Wenn das Waſſer zum Händewaſchen und ein Licht hereingebracht iſt, dann wird Jeder aufgefordert, Gott öffentlich ein Lied, entweder aus der hl. Schrift, oder nach ſeiner eigenen Erfindung zu ſingen“ (Apolog. c. 39). Ueberhaupt finden wir faſt in allen Schriften der älteſten Apologeten des Hymnen- und Pſalmengeſanges erwähnt. Von dem Gebrauche muſicaliſcher Inſtrumente bei gottesdienſtlichen Handlungen, bei den Agapen, überzeugt uns Clemens von Alexandrien. Nachdem er in ſeiner Ermahnung an die Heiden die Panspfeife und die Flöte als heidniſch verworfen, empfiehlt er als bibliſche Inſtrumente die Trompete, die Cythara und das Pſalterium. Beſonders aber eifert er gegen die Anwendung chromatiſcher Harmonien bei dem Geſange. Aus der Schrift des Origenes gegen den Celſus geht hervor, daß die Geſänge der griechiſchen Chriſten in der griechiſchen Sprache, die der Römer in der lateiniſchen und ſo der einzelnen Völker in ihrer Mutterſprache verfaßt waren. Auch der hl. Cyprian in ſeinem Buche: de oratione dominica gedenkt des Kirchengeſanges, und ſagt aus-

drücklich: „Psalmen sollen ertönen, und mit wohlklingenden Stimmen soll vorgesungen werden. Für den Kirchengesang in der morgenländischen Kirche ist der hl. Basilius († 379) entscheidend. Merkwürdig ist sein Brief, der 96. unter den ihm zugeschriebenen Briefen, an die Christengemeinde zu Neocäsarea, die sich in der christlichen Sangesweise wahrscheinlich nicht zurecht finden konnten, und sie deßhalb tadelten. Aus diesem Briefe ergibt sich die von ihm dort eingeführte Ordnung der Psalmodie, sowie das Streben nach Uebereinstimmung in Hinsicht des kirchlichen Ritus. Er sagt insbesondere: „hoc habeo quod dicam: quod videlicet, qui jam obtinuerunt ritus, omnibus ecclesiis Dei concordes sunt et consoni. Seine erste Homilie beginnt er mit einem Lobspruche auf die Tonkunst. Durch seine Verbesserungen der Psalmodie wurde er dem Morgenlande, was einige Jahre später der hl. Ambrosius dem Abendlande wurde. — Weiter bemerken wir schon frühzeitig eine äußere Ordnung in der Einrichtung des Kirchengesanges. Maßgebend sind uns hier die apostolischen Constitutionen, die, wenn sie gleich, und zwar die ersten 6 Bücher im dritten, das 7. und 8. Buch zuerst im vierten Jahrh. in der kirchlichen Literatur auftreten, eine Tradition von wenigstens einem Jahrhunderte und noch länger voraussetzen lassen. Nach dem zweiten Buche derselben wurde verordnet, daß nach der Lesung der hl. Schrift Einer die Psalmen Davids vorsingen, das Volk aber in die letzten Verse einfallen solle. Nach einer Stelle des achten Buches sollen, wenn der Diacon die Oration gesungen, Knaben das Kyrie eleison vor- und das gesammte Volk nachsingen. Von diesem Einfallen des Volkes in die letzten Worte des vorgesungenen Liedes oder auch nur in den Schluß mit dem Wörtchen „Amen" sagt der hl. Hieronymus: „ad similitudinem coelestis tonitrui, Amen reboat." Wir sehen also, wie der Responsoriengesang im dritten Jahrh. sich schon vollständig gestaltet hatte. Sowohl in der morgenländischen wie auch in der abendländischen Kirche sang auch das gesammte Volk zusammen ganze Lieder und Psalmen. Socrates erzählt uns in seiner Kirchengeschichte, daß der hl. Athanasius dadurch der ihm zu Alexandria zugedachten Verhaftnahme zu entfliehen Zeit gewann, daß, nach der Bemerkung des Sozomenus, die Soldaten den feierlichen Gesang der ganzen Gemeinde durch gewaltsamen Einbruch in die Kirche zu stören sich scheueten. Ueber die Theilnahme des ganzen Volkes am Gesange in der abendländischen Kirche sagt der hl. Fortunatus von dem hl. Germanus: „Pontificis monitis, clerus, plebs psallit et infans." Die übrigen Beweise hiefür sind in großer Anzahl gesammelt bei Gerbert (de cantu et musica sacra, Tom. I. lib. I. c. 3. n. 11). Die Ausschließung des weiblichen Geschlechtes von dem Gesange findet sich nur ausnahmsweise. Aus der Entwicklung des christlichen Cultus ergab sich schon sehr frühe die Nothwendigkeit besondere, befähigte und geübte Sänger anzustellen. Schon im zweiten Jahrh., schreibt der hl. Ignatius: saluto sanctum Presbyterum, sq. — saluto lectores, cantores. Die apostolischen Constitutionen lib. III. c. 11 rechnen die Cantores (ψαλται, ὑποβολεῖς) zu den Ordines minores, ohne ihnen das Recht zu gestatten, Jemanden zu taufen. Das Lectorat und Cantorat werden stets als zwei Aemter auseinander gehalten, obgleich sie zuweilen in einer Person vereinigt waren. Daß die Lectoren und Cantoren jedoch nicht als zum Clerus gehörend betrachtet werden konnten, so verbot ihnen die Synode von Laodicea (376) das orarium (eine Art Stola) anzulegen; zugleich gebietet dieselbe Synode, daß Niemand in der Kirche vorsingen soll, als nur die dazu befugten Sänger (canonici cantores), welche den erhöhten Platz zu besteigen und aus den Kirchenbüchern vorzusingen pflegen. Nachdem der christliche Cultus mit Constantin d. Gr. aus den Katakomben hervortrat und die Vermehrung sowohl als auch die Vergrößerung der Kirchengemeinden, sowie der Genuß des Friedens dem christlichen Cultus eine freiere und großartigere Entfaltung seiner Würde und Hoheit gestattete, trat zugleich auch die Nothwendigkeit ein, zur Regulirung des gesammten Kirchengesanges besondere Singschulen zu errichten und Singchöre zu bilden, an deren Gesang sich das Volk nicht nur erbauen, sondern durch denselben es selbst auch ge-

bildet werden sollte, indem man, nach der Lehre der Väter „Gott nicht mit rauhen, ungebildeten, sondern mit reinen wohlklingenden Stimmen lobsingen müsse“. War es aber, um den Zweck des liturgischen Gesanges zu erreichen, nothwendig geworden, besondere Sänger an den einzelnen Kirchen anzustellen, so ergab sich von selbst die weitere Nothwendigkeit eines geordneten Unterrichtes. Um gute Stimmen heranzubilden, richtete man schon in den ersten Jahrhunderten das Augenmerk auf das jugendliche Alter. Vom hl. Theodosius wissen wir, daß er schon als Knabe Cantor bei der Kirche seines Ortes war. Nach der allerdings etwas später und dazu noch einzigen Nachricht des Onuphrius Panvinius († 1566) soll Papst Sylvester (314—335) die erste Singschule in Rom gegründet haben. Da die Anzahl der Kirchen damals schon nicht mehr unbedeutend, die Mittel aber nicht vorhanden gewesen sein sollen, für jede Kirche besondere Sänger anzustellen, so wurde eine Singstunde errichtet, welche der Stadt gemeinschaftlich angehörte, sie wurde auf gemeinschaftliche Kosten unterhalten, hatte einen Vorgesetzten, der Primicerius oder Prior hieß, großes Ansehen genoß und das Amt hatte, auserlesene Jünglinge im Gesange, im Lesen der hl. Schrift und in den guten Sitten zu unterrichten. Von dem Papste Hilarius erzählt der Bibliothecar Anastasius, daß derselbe Ministralen (Cleriker) angeordnet habe, welche bei den festgesetzten Stationen Umgang hielten, um bei der heiligen Handlung zu administriren und zu singen (Onuph. de interpr. vocum eccl.). Es läßt sich nicht nachweisen, ob die Singschule der Päpste Sylvester und Hilarius (461—468) jene Bedeutung hatten, welche Onuphrius ihr zusprechen möchte. Da diese Einrichtungen jedoch immer nur particular waren, so konnten sie das nicht leisten und erreichen, was sie leisten und erreichen sollten und wir dürfen darum annehmen, daß der Kirchengesang an den verschiedenen Kirchen sehr abweichend war, besonders wenn man bedenkt, wie viele Abstufungen zwischen dem Tone der Rede und dem eines melodischen Gesanges möglich sind, und unter welchen verschiedenen Einflüssen der Gewohnheit, des Nationalcharakters, der Bildung, des Klimas und der Lebensweise alle die, in den verschiedenen Ländern bis jetzt gegründeten Gemeinden standen. Unter diesen Einflüssen waren es in der ersten Kirche vorzüglich zwei Elemente, welche sich bei der Entwicklung des Gesanges und dem Streben nach einer absoluten Norm geltend zu machen suchten; einerseits die Psalmodie mit ihrer heiligen Tradition, andrerseits das griechische System, welches alle Abstufungen, von der einfachen Declamation bis zur vollständigen Melodie unter den Begriff „Musik“ reihete. Es ist darum erklärlich, wie der hl. Augustin in seinen Bekenntnissen (lib. X) von dem hl. Athanasius sagen konnte, derselbe habe in seiner Kirche unter so mäßiger Anwendung von Modulation der Stimme singen lassen, daß der Psalmsänger eher zu reden als zu singen schien, an einer andern Stelle (lib. IX) dagegen bekennt, er habe oft vor Rührung geweint, wenn er die lieblichen Singweisen, wie sie in morgenländischer Kirche üblich seien, angehört habe. Bei dieser Verschiedenheit sowie bei dem gänzlichen Mangel bestimmter, verständlicher und unzweifelhafter Erklärungen aus jener Zeit läßt sich der eigentliche Charakter und die innere Beschaffenheit des Kirchengesanges der vier ersten Jahrhunderte nicht genauer erklären. Bei der Entartung der profanen Musik, von der Horaz in seiner Epistola ad Pisones schon sagt, daß Rhythmus und Melodie ungebunden geworden, und daß man statt der alten einfachen Blasinstrumente nunmehr Flöten habe, die mit Ringen (Schallbechern) von Messing versehen, mit der Trompete wetteiferten und die Sänger nöthigten, sich Gewalt anzuthun, war es nothwendig, daß die Kirche zur höchsten Einfachheit zurückkehrte, wenn sie auch hier ihren Zweck, alles Heidnische gänzlich zu absorbiren, erreichen wollte. Der erste Schritt zu dieser Rückkehr geschah durch den hl. Ambrosius, Bischof zu Mailand. Er legte bei seiner Singweise zwar das altgriechische System zum Grunde, aber ohne Rücksicht auf die spätern Entartungen desselben. Durch ihn wurde der Responsoriengesang, nicht als Rede, sondern als modulirter Gesang in den Cultus der abendländischen Kirche eingeführt, nachdem

derſelbe ſchon früher in der morgenländiſchen Kirche üblich war, und insbeſondere durch den hl. Athanaſius in Alexandrien eine gewiſſe kirchliche Integrität erhalten hatte. Bei der, durch die Umſtände gebotenen Annahme des griechiſchen Syſtems mußten ihm drei Hauptmomente, Metrum, Rhythmus und Melodie vor Augen ſchweben, die in ihren gegenſeitigen Beziehungen das Weſen der Muſik ſeiner Zeit ſo ausmachten, wie das Weſen der modernen Muſik ebenfalls in den Beziehungen dreier Momente zu einander, der Melodie, Harmonie und Menſur beſteht. In Hinſicht des Metrums konnte bei dem ambroſianiſchen Geſange nur, wie von kurzen und langen Sylben, ſo von kurzen und langen Tönen die Rede ſein. Metriſche Geſänge nennt Guido von Arezzo (ſ. d. A.) ſolche, welche in Rückſicht der Länge und Kürze der Töne (Steigen und Fallen des Tones kommt hier nicht in Betracht) ſo geſungen werden, als würden die Verſe ſcandirt; zu dieſen metriſchen Geſängen werden von demſelben die ambroſianiſchen gezählt. Wenn von einem Rhythmus des ambroſianiſchen Geſanges die Rede iſt, ſo dürfen wir nicht aus dem Auge verlieren, daß wir denſelben nicht verwechſeln dürfen mit dem Rhythmus unſerer Menſuralmuſik, ſondern daß derſelbe nur lange und kurze Sylben — dieſe hatten den halben Werth der erſtern — kannte. Unter dem Rhythmus des ambroſianiſchen Geſanges kann nur verſtanden werden, die, durch das metriſche Verhältniß der einzelnen Füße unter ſich ſowohl als zur ganzen metriſchen Reihe erzielte, den Sinn des Geſanges charakteriſirende Bewegung. Die von dem hl. Ambroſius in verſchiedenem Metrum verfaßten und wohl auch von demſelben mit Singweiſen verſehenen Hymnen beweiſen, daß derſelbe eben ſo gewiß der Wirkungen ſeiner metriſch-rhythmiſchen Muſik ſich bewußt war, als er derſelben zugleich durch Mannigfaltigkeit im Versmaße einen beſondern Reiz verlieh, ſo daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn beim Anhören ſeiner Geſänge Viele bis zu Thränen gerührt waren. Auch die Melodie fand eine entſprechende Berückſichtigung, ſo daß jene ambroſianiſchen Hymnen, welche ſich nachweislich bis zum Mittelalter in einzelnen Kirchen unverſehrt erhalten hatten, durch daſſelbe aber auch unſerer Zeit aufbewahrt wurden, ſelbſt noch unſerm Begriffe von Schönheit entſprechen, obgleich das griechiſche Tonſyſtem der Ausbildung der Melodie große Hinderniſſe zu überwinden gab, indem das erſte Erforderniß einer guten Melodie das iſt, daß ſie harmoniſch ſein, ſich nur innerhalb einer Tonreihe bewegen muß, deren einzelne Töne unter ſich verwandt ſind, die, nach unſerer Ausdrucksweiſe, zu einer und derſelben Tonart gehören. Darin ſcheint eben auch der Grund zu liegen, daß die Griechen das, was wir jetzt unter „Melodie“ verſtehen, mit dem Ausdrucke „Harmonie“ bezeichneten. Eine beſondere Schwierigkeit lag für ſie noch darin, daß die Melodie vorzüglich geeignet ſein mußte, den eignen Charakter der Tonart und ihren Unterſchied von den übrigen Tonarten hervorzuheben. Unter den griechiſchen Tonarten wählte Ambroſius nur vier, die doriſche, die phrygiſche, die äoliſche und die myrolidiſche, D-d, E-e, F-f, G-g, die ſämmtlich nur die diatoniſche Reihe zulaſſen, und jede Anwendung eines, einer andern Tonart angehörenden Halbtones ausſchließen. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß Ambroſius für Fixirung der Melodien ſeiner Hymnen ſich auch einer Notenſchrift bedient habe, was bei dem geringen Umfange ſeiner Tonreihen keine großen Schwierigkeiten bot, indem er nur Höhe und Tiefe zu beſtimmen hatte, da das Zeitmaß der einzelnen Töne durch das Metrum angedeutet war. Es haben ſich in der That in einzelnen Bibliotheken alte Abſchriften ſeines Antiphonars und Pſalters erhalten, deren Worte mit einer Art von Notation bezeichnet ſind; jedoch läßt es ſich nicht entſcheiden, ob dieſe Notation nicht etwa von ſpätern Copiſten, welche die nach dem großen Kampfe gegen die ambroſianiſche Muſik im Gedächtniſſe noch erhaltenen Melodien wenigſtens der Geſchichte aufzubewahren ſich bemüheten, indem an eine erneute allgemeine Einführung des ambroſianiſchen Kirchengeſanges ſeit Carl d. Gr. nicht mehr zu denken war. Es läßt ſich aber nicht verkennen, daß die ambroſianiſche Muſik bei all ihrer, wenigſtens traditionell angenommenen Schönheit ſchon in ihrer

Entstehung den Keim ihres Untergangs in sich trug. Theils erinnerte ihr Metrum und Rhythmus offenbar an die griechische Musik des noch nicht vergessenen heidnischen Theaters, theils war der Eitelkeit der damals schon an allen größern Kirchen angestellten Sänger durch dieselbe gewissermaßen Gelegenheit geboten. Diese Umstände konnten schon hinreichen, den hl. Gregor (s. Gregor I.) zu einer Aenderung des ambrosianischen Gesanges zu veranlassen. Wenn wir überhaupt annehmen dürfen, daß die christliche Liturgie im Allgemeinen mit Gregor d. Gr. ihren Entwicklungsgang vollendet hatte und zu ihrem formellen Abschlusse gekommen war, so darf die Geschichte des liturgischen Gesanges diese Annahme wohl am besten rechtfertigen. Es liegt außer Zweifel, daß schon längst vor Gregor Sammlungen liturgischer Gesänge veranstaltet waren, deren sich die Sänger bedienten; allein alle diese Sammlungen waren nur particular, trugen an sich nicht den Typus der Allgemeinheit, darum nicht den der gesammten christlichen Kirche. Selbst der ambrosianische Gesang konnte nur Jenen verständlich werden, denen nicht alle Kenntniß der griechischen Musik abging. Gregor d. Gr. aber bewies, daß er der von ihm unternommenen Arbeit, so schwierig sie auch sein mochte, vollständig gewachsen war. Es kam nicht darauf an, Neues zu erfinden oder zu schaffen, da das Christenthum in seiner geistigen Fruchtbarkeit des Guten und Vorzüglichen schon einen großen Vorrath erzeugt hatte. Aus dem schon vorhandenen Guten und Vorzüglichen sammelte er darum das Beste, das in seiner innern Vortrefflichkeit die Bürgschaft der Fortdauer in sich trug, ordnete es zu einem Ganzen, bildete sich aus demselben seine eigne Theorie, und bewies vor Allem die Möglichkeit der practischen Ausführung durch die von ihm gegründete Schule, mit welcher er den ersten Grund legte zu der durch die folgenden Jahrhunderte so berühmt gewordenen römischen Singschule, die noch heute in der sixtinischen Capelle ihren anderthalbtausendjährigen Triumph feiert. Von welcher Wichtigkeit der Unterricht im Kirchengesange dem hl. Gregor war, beweist die große Sorgfalt, die er selbst, obschon er Papst war, (tout Pape qu'il était, Maimbourg, Hist. du Pontificat de St. Greg.) demselben widmete. Johannes Diaconus sah noch im neunten Jahrh. das Ruhebett, auf welchem der hl. Gregor als Greis die Sängerknaben unterrichtete, sowie das von ihm eigenhändig aufgeschriebene Antiphonar (s. Notker). Die Söhne der edelsten Familien traten in diese Schule, die ihnen zugleich den Weg zu spätern kirchlichen Würden bahnte. Vorzüglich aber richtete derselbe sein Augenmerk auf die Waisenknaben der Stadt, wußte die talentvollen herauszufinden, nahm sie in das zur Singschule bestimmte Haus auf, so daß die Singschule zu einer Art von Waisenhaus (Orphanotrophium) wurde, von dem aus die christliche Welt Jahrhunderte lang ihre Sänger und Lehrer des Kirchengesanges erhielt. Diese Einrichtung fand nicht nur in Italien, sondern in allen zum Christenthum auch später bekehrten Ländern Nachahmung, so daß wir in diesen Singschulen die ersten Anfänge der spätern Conservatorien erblicken. Von Papst Sergius II. erzählt der Bibliothecar Anastasius, daß er die Singschule, die ehemals Orphanotrophium geheißen, und ihres Alters wegen dem Verfalle nahe war, neu und weit zweckmäßiger wieder aufgebaut habe. Nach einer Verordnung Gregors sollten die Sänger, so lange sie als solche Dienste leisten könnten, keine höhere Weihe, als die des Subdiaconats erhalten, um sich desto ungestörter der christlichen Singkunst befleißen zu können. Zu welch' großem Ansehen später besonders die Gesangdirigenten (Primicerii) gelangten, beweist der Umstand, daß sie sogar bei der Wahl eines neuen Papstes ihre Stimme mit zu geben hatten. Die Päpste Sergius I. 687, Sergius II. 844, Gregor II. 715, Stephanus III. 768, und Paul I. 757 wurden in der, von Gregor d. Gr. gestifteten Singschule erzogen. Die von Gregor d. Gr. vorgenommene Verbesserung des Kirchengesangs erstreckte sich sowohl über die Musik, als auch über die liturgische Anordnung desselben. Was die Musik Gregors betrifft, so unterscheidet sie sich von aller frühern wohl wahrscheinlich dadurch am meisten, daß alle Töne, ohne Metrum und Rhythmus in ganz

gleichem Verhältniſſe zu einander ſtehen, wodurch ſie vorzüglich geeignet iſt, von einer ganzen, ſelbſt der größten Gemeinde geſungen zu werden; zudem erhielt ſie aus demſelben Grunde eine ganz eigenthümliche Feierlichkeit. Dieſe Art zu ſingen war nun zwar jedenfalls ganz neu, trug aber gerade in dem, was ſie von aller übrigen bisherigen Singweiſe unterſchied, den Typus abſoluter Allgemeinheit. Einerſeits war der bisher in der chriſtlichen Kirche üblichen Singweiſe Rechnung getragen, indem theils das Beſte derſelben als kirchlich ſanctionirt, theils das griechiſche Tonſyſtem zum Grunde gelegt wurde, andrerſeits wurden die großen Schwierigkeiten dieſes Syſtems durch die weiſeſte Vereinfachung beſeitigt, und die Erlernung des Kirchengeſanges für alle Zeiten allen Völkern, mochten ſie auch ihrer Nationalität nach noch ſo verſchieden ſein, möglichſt erleichtert. Der liturgiſche Geſang erhielt durch Gregor ſeine feſte Norm und ſeinen vollendeten Abſchluß; das beweiſt ſeine mehr denn tauſendjährige Dauer. Er erhielt ſich in der Kirche, trotz der mannigfaltigſten Zuthaten, Erfindungen und ſogenannten Verbeſſerungen ſpäterer Zeit in ſeiner reinen Form, die ſich mit Leichtigkeit bei allen von der Kirche ſanctionirten liturgiſchen Geſängen herausfinden läßt. Minder zuverläſſig iſt die Annahme, daß der hl. Gregor den vier ambroſianiſchen Kirchentonarten vier weitere beigefügt habe. Mag dem ſein wie da wolle, wir finden von den Zeiten Gregors an durch das ganze Mittelalter die Eintheilung der Tonarten in *authentiſche* und *plagale*. Die vier erſtern, ſchon durch Ambroſius für ſeinen Kirchengeſang angewendeten Tonarten, die doriſche D–d, die phrygiſche E–e, die äoliſche F–f und die myrolidiſche G–g, die ſchon vor Gregor als *authentiſche* Tonarten bezeichnet werden, laſſen alſo ſchon vor ihm auf einen Unterſchied und demnach auf die Anwendung von mehr denn jener vier Tonarten ſchließen. Die vier weitern, plagaliſchen Tonarten ſcheinen ihre Aufnahme in die Kirchenmuſik dem Umſtande zu verdanken, daß die vier authentiſchen Tonarten nicht Mannigfaltigkeit genug boten, die charakteriſtiſche Eigenthümlichkeit der verſchiedenen Kirchengeſänge kräftig genug zu unterſcheiden, und gerade deßhalb, als vorher zwar ſchon angewendet, von Gregor recipirt und als kirchlich ſanctionirt worden zu ſein, was um ſo nothwendiger erſchien, da derſelbe andere Mittel, dieſen Unterſchied beſtimmter auszudrücken, Metrum und Rhythmus aus wohl überlegten Gründen abſchaffte. Die plagalen Tonarten ſind, wie die authentiſchen, diatoniſchen Klanggeſchlechtes, haben alle Intervalle mit denſelben gemein, und laſſen ſich darum auf erſtere zurückführen. Beide unterſcheiden ſich bloß durch die Theilung der Octaven nach ihrer harmoniſchen oder arithmetiſchen Mitte. Für die authentiſchen Tonarten entſcheidet die *harmoniſche* Theilung durch die Quinte als die Mitte der beiden äußerſten Töne der Octave in der Weiſe, daß die Quinte *über* dem Grundtone liegt. In den plagalen Tonarten wird die Quarte als Mitte der beiden äußerſten Töne der Octave betrachtet, die deßhalb arithmetiſche heißt, theils weil ihr harmoniſches Verhältniß zum Grundtone kein abſolutes iſt wie bei der Quinte, theils weil die bloß relative Beziehung der Quarte zum Grundtone zu jener Zeit noch gar nicht geahnt wurde. Dieſe Eintheilung brachte in die Theorie des Kirchengeſanges für die ſpätern Jahrhunderte ein wahres Meer von Verwirrung, ſo daß, da die plagalen Tonarten aus derſelben Tonreihe beſtanden wie die authentiſchen, und ſich nur durch die Beſtimmung der Mitte nach der Quarte oder Quinte unterſchieden, ſobald man anfing, den Umfang der Octave zu überſchreiten, man oft die plagale Tonart von ihrer authentiſchen nicht mehr unterſcheiden konnte. Eine ſpätere Regel ſetzte zwar feſt, daß der *Ambitus* (Tonumfang der Melodie) eine Octave umfaſſen ſoll; liege nun die *Mitte* dieſer Octave in der Quinte, ſo ſei die Tonart authentiſch; bezeichne die Melodie jedoch die Quarte als die Mitte, ſo ſei ſie plagaliſch; ferner ſei die Tonart aus der *Repercuſſion* (aus den in der Melodie am meiſten ſich wiederholenden Gängen, welche für die einzelnen Tonarten ebenfalls beſtimmt wurden) zu erkennen. Da aber die Muſiker und Sänger die Octaven bald überſchritten, ſo daß der hl. Bernhard zu ſeiner Zeit die Kirchenton-

arten auf zehn zu beschränken sich veranlaßt fand, und diese später noch um zwei weitere vermehrt wurden, so nahm man, um die Bestimmung der Tonarten zu ermöglichen, seine Zuflucht zu gewissen Tonfiguren (Tropen und Differenzen), unter deren jedesmaliger Schlußformel die Buchstaben E u o u a e, die Vocale der beiden Wörter saeculorum amen als Text stehen, die dem hebräischen Sela und dem griechischen Diapsalma entsprechen sollen. Die seit Gregor durch die Kirche sanctionirten acht Tonarten sind folgende: 1) die dorische, tonus primus (auth.), 2) die hypodorische, tonus secundus (plag.), 3) die phrygische, tonus tertius (auth.), 4) die hypophrygische, tonus quartus (plag.), 5) die lydische, tonus quintus (auth.), 6) die hypolydische, tonus sextus (plag.), 7) die myrolodische, (tonus septimus (auth.), 8) die hypomyrolodische, tonus octavus (plag.). Ein besonderes Hinderniß der schnellern Entwicklung der Musik war das griechische Tonzeichensystem, Semeiotik, mit seinen 1620 geraden, schief gelegten, verkehrten, verstümmelten oder verzerrten Buchstaben, die, würde man die Nothwendigkeit des Octavensystems erkannt, und die ganz grundlose Eintheilung der Tetrachorde früher erkannt haben, ganz unnütz geworden wären. Für den einfachen Kirchengesang wurde diese Menge von Tonzeichen theils überflüssig, theils nahm man schon frühe ein Absehen von denselben, wie von Allem, was an das Heidenthum erinnerte. Daß der Gebrauch lateinischer Buchstaben zur Bezeichnung der Tonreihe schon vor Gregor angewendet worden sei, leitet man von einer Tradition ab, nach welcher Gregor die Zahl von fünfzehn Buchstaben auf sieben reducirt habe, indem schon Virgil (septem discrimina vocum, Aen. VI) und Horaz (lib. III. Od. XI) die wesentliche Anzahl von sieben Naturtönen der Tonreihe gekannt habe, und Ptolomäus ausdrücklich behaupte (Harm. lib. III. II), es könne der Natur nach in der Tonreihe nicht mehr und nicht weniger als sieben Töne geben. Es läßt sich jedoch nicht mit Gewißheit nachweisen, ob Gregor, nach der gewöhnlichen Annahme seine Töne durch Buchstaben, und zwar die untere Octave mit A. B. C. D. E. F. G., die zweite mit a. b. etc., die dritte, wenn der Gesang noch höher stieg, mit aa. bb. etc. angedeutet habe, da die ältern Zeugnisse nie von Buchstaben, sondern von Noten sprechen; so erzählt uns der Mönch von Angouleme im 12ten Jahrh., daß das Antiphonar, welches Carl d. Gr. von dem Papste erhalten habe, jenes oder ein solches gewesen sei, welches Gregor selbst mit Notenzeichen versehen habe (Antiphonarios, quos ipse notaverat nota romana), welche über die Sylben gesetzt gewesen seien (syllabatim. Chron. Trudonense). Da zudem die Einführung der Buchstaben als Tonzeichen nach einer andern Tradition dem römischen Sänger Romanus, den Papst Hadrian Carl d. Gr. nach Gallien geschickt habe, zugeschrieben wird, und verschiedene Handschriften aus dem eilften und zwölften Jahrhunderte, Graduale und Missalen nicht mit Buchstaben, sondern mit einer Art von Neumenschrift (siehe unten) versehen sind, so führt uns dieser Umstand zur Annahme, daß beide Arten von Tonzeichen, je nach Umständen angewendet wurden, und beweist zugleich, daß der gregorianische Gesang in solche Noten gesetzt war, welche die Töne mit Bestimmtheit andeuteten. Vergleichen wir nun die ambrosianische Singweise mit der gregorianischen, insoferne ein solcher Vergleich zulässig erscheint, so liegen zwar Zeugnisse vor, wie nach beiden Weisen gesungen werden solle, allein worin der musicalische Unterschied bestanden habe, darüber erfahren wir nichts. Daß ein Unterschied stattgefunden habe, beweist der Eifer für den gregorianischen Gesang gegen den ambrosianischen; dieser Unterschied dürfte jedoch nicht in der Weise urgirt werden, daß beide Singweisen schlechthin Gegensätze bilden. Es darf angenommen werden, daß der ambrosianische Gesang schon vor Gregor in Rom eingeführt war; da nun aber Gregor, wie gezeigt, vorzugsweise nur sammelte, redigirte und arrangirte, so liegt es nicht außer dem Bereiche der Wahrscheinlichkeit, daß derselbe auch manche bisher schon bekannte und gesungene ambrosianische Melodien aufgenommen und in seiner Weise arrangirt habe. Noch jetzt entspricht unser Collectengesang vollkommen den Kennzeichen, die dem ambrosia-

niſchen Geſange beigelegt werden, die beſonders darin beſtehen, daß ſie 1) metriſch geſungen werden, nach langen und kurzen Sylben, 2) daß eine ganze Reihe von Sylben und Wörtern in einem Tone fortgeſungen wird, und daß 3) die Schlußworte der Zeile, des Verſes oder des Satzes eine Art von Melodie oder ſo zu ſagen einen melodiöſen Refrain bilden. Dieſe Art zu ſingen, die immerhin an den Vortrag des griechiſchen Chores erinnert, und wohl auch die älteſte ſein mag, hatte nach dem Zeugniſſe des hl. Iſidor von Sevilla auch ſchon der hl. Athanaſius eingeführt und ſoll dieſelbe nach erwähntem Zeugniſſe der gewöhnlichen Rede ſehr nahe geweſen ſein, d. i. ſich nur durch einen kräftigern und impoſantern Vortrag unterſchieden haben. Für die Pſalmen, Reſponſorien u. ſ. w. war dieſe Singweiſe allerdings zu einfach, in der That kein Geſang, ſondern nur das, was ſpäter mit dem Ausdrucke „choraliter legere“ bezeichnet wurde. Statt dieſer Eintönigkeit ſetzte Gregor für ſeinen Geſang die durchgehende Melodie, und ſchaffte, um die Würde deſſelben nicht zu beeinträchtigen, das Metrum ab, ſo daß dieſelbe in getragenem Tone geſungen wurde. Am reinſten hat ſich der gregorianiſche Geſang in den Reſponſorien der katholiſchen Kirche erhalten, ſo daß dieſe in derſelben noch jetzt ſo geſungen werden, wie ſie ſchon zu den Zeiten Gregors geſungen wurden. Die Singweiſe Gregors wurde, ihrem Weſen ganz entſprechend, cantus planus, cantus firmus genannt, und mit derſelben beginnt die Geſchichte unſers Chorals. Andere um den Kirchengeſang verdiente Männer der erſten Zeit ſind: für die ſyriſche Kirche der Diacon Ephräm, Chryſoſtomus in Conſtantinopel, Baſilius in Neucäſarea, Athanaſius in Alexandrien u. ſ. w. Bezüglich des liturgiſchen Inhaltes des von Gregor d. Gr. in der lateiniſchen Kirche eingeführten Normalgeſanges, haben wir hier nur zu bemerken, daß derſelbe in ſeinen einzelnen Stücken vor der Zeit Gregors ſchon von der Kirche durch längern Gebrauch derſelben ſanctionirt war; doch kommt auch hier dem großen Kirchenlehrer das Verdienſt zu, die vorhandenen Elemente zu einem, dem geſammten kirchlichen Organismus gemäßen einheitlichen Ganzen abgerundet zu haben. Das von ihm ſelbſt geſchriebene Antiphonar war in Rom auf dem Altare des hl. Petrus, an einer Kette befeſtigt, aufbewahrt, um für alle Zukunft als Norm zu dienen. Daſſelbe enthielt ſämmtliche nach den kirchlichen Feſtzeiten geordnete, und durch Gregor mit Melodien verſehene Antiphonen (ſ. den Art. Antiphon), nebſt den denſelben entſprechenden Pſalmen, Hymnen und Reſponſorien, ſo daß der durch Gregor eingeführte liturgiſche Geſang der abendländiſchen Kirche in der That den Keim in ſich trug, aus dem ſich unſer jetziges Tonſyſtem, und mit demſelben unſere geſammte Muſik entwickelte. Sein Syſtem, nämlich das der Octaven, der in der fortgeſetzten Tonreihe von 7 zu 7 diatoniſchen Stufen verjüngt wiederkehrenden Töne, trägt ſchon den Charakter wirklicher Tonarten, inſoferne nicht nur ein herrſchender Hauptton deutlich hervortritt, ſondern auch die verwandten Tonſtufen bezeichnet ſind, in welche der Geſang in den Einſchnitten übergehen konnte oder mußte, und welche unſern Dominanten oder Medianten entſprechen. Fehlte zwar einigen der acht Kirchentöne des hl. Gregor der Unterhalbton (Subsemitonium) das Si ♮ der ſpätern Solmiſation (ſ. Guido von Arezzo), ſo mußte ſich dieſer Mangel aus der Analogie der Octaven bald von ſelbſt ergeben haben, wenn die weitere Entwicklung des Syſtems des hl. Gregor ſeinen natürlichen Verlauf nahm. Das war aber leider nicht der Fall. Der Zweck aller ſeiner großartigen Beſtrebungen, die den hl. Gregor bis zu den letzten Tagen ſeines Lebens beſchäftigten, war kein anderer, als eine Einheit wie die des Glaubens, ſo auch in der Liturgie herzuſtellen. Von dieſem Geſichtspunkte aus haben wir jetzt die Ausbreitung des gregorianiſchen Geſanges in der abendländiſchen Kirche ſowohl, als auch die Unterdrückung der ambroſianiſchen Singweiſe zu betrachten. Zugleich aber auch mußte der durch einen feierlichen und ſchönen Kirchengeſang verherrlichte Cultus ein kräftiger Hebel werden zur Ausbreitung der chriſtlichen Heilslehre. So ſehen wir denn, wie der hl. Gregor ſeine Schüler, die er zum Theile ſelbſt unter-

richtet hatte, als Missionäre aussendet, und wie diese den gregorianischen Gesang, theils einführen, theils, was sie als Gesang vorfanden, wenn etwa das Evangelium vorher schon Wurzel gefaßt hatte, dem gregorianischen Gesange assimilirten. So befanden sich unter den 40 Missionären, welche Gregor mit dem hl. Augustin nach England sandte, mehrere Sänger, die den gregorianischen Kirchengesang zuerst in Kent einführten. Unter Gregors Nachfolgern, den Päpsten Vitalian und Agatho unternahm schon der päpstliche Archicantor Johannes eine Revision des gregorianischen Kirchengesanges in England, und bildete dort treffliche Sänger. Von seinem Reisegefährten und Mitgenossen, dem Sänger Theodor erzählt uns die Geschichte, daß er Bischof von Canterbury geworden sei. Vorzüglich aber blühte der gregorianische Kirchengesang in Northumberland unter dem hl. Bischofe Wilfrid und in Kent unter dem Bischofe Acca, der selbst ein vorzüglicher (peritissimus) Sänger war, in seiner Kirche selbst den Vorsänger machte, und in der Absicht eine Reise nach Rom unternahm, um den römischen Gesang (nota romana) an der Quelle zu lernen. Die Geschichte hat uns verschiedene Namen ausgezeichneter Sänger aus dem siebenten und achten Jahrhundert aufbewahrt, um uns dieselben zugleich als apostolische und in allen Zweigen der Wissenschaft erfahrene Männer zu schildern. So verfaßte der, von dem hl. Wilfrid berufene Sänger Eddi, mit dem Beinamen Stephan, dessen Biographie (Acta S. O. Bened. Saec. IV. T. I. pag. 676) und mit der Ankunft des römischen Sängers Theodor beginnt, die erste Bekanntschaft der brittischen Angelsachsen (s. d. A.) mit der griechischen und lateinischen Literatur und Sprache. Wie aber der Mißbrauch nie auf sich warten läßt, um selbst das Vortrefflichste zu entstellen, so geschah es auch mit dem gregorianischen Gesange in England, so daß der Bischof Benedictus von York fünfmal nach Rom reiste, um sich die vollkommene Kenntniß der ächten römischen Liturgie und Singweise zu verschaffen und sich von dem Papste Agatho römische Sänger zu erbitten, um den gregorianischen Gesang von allen Auswüchsen wieder zu reinigen. Er stiftete das Kloster Weremouth (678), das von nun an zur Singschule für das ganze nördliche England wurde. Obschon aber das Concilium zu Cloveshoven (747) den gregorianischen Gesang in seiner ursprünglichen Form allen Kirchen und Klöstern Englands vorschrieb, so war derselbe dennoch wieder im zehnten Jahrh. so ausgeartet, daß der im Anfange des eilften Jahrh. durch Wilhelm den Eroberer aus Caen in der Normandie berufene, dem Kloster Glastonbury als Abt vorgesetzte Mönch Turstin nur mit Gewalt die Wiederherstellung des Gregor-Gesanges gegen die Mönche des Klosters erzwingen konnte, welche diese Wiederherstellung als eine Neuerung betrachteten, durch welche der gregorianische Gesang zu Grunde gehen müsse. Wenn das erwähnte Concilium schon rügt, daß die Klöster keine Zufluchtsstätten der Poeten, Cytharisten und Musicanten seien, so kann es nicht auffallen, wenn im eilften Jahrh. nebst der Orgel auch die Violine, die Harfe, die Citela, der Psalter und das Crwth (crota) in den Kirchen Britanniens angewendet werden. Nach dem Untergange des weströmischen Reiches und der Bekehrung des Frankenkönigs Clodowig (s. d. A.) und seines Volkes zum christlichen Glauben, geschahen ebenfalls Versuche, den römischen Gesang mit dem christlichen Cultus einzuführen, allein diese Versuche waren nicht von langer Dauer, und scheiterten hauptsächlich an dem, schon den alten Galliern, wie auch den jetzigen Franzosen noch eigenthümlichen, ich möchte sagen nationalen Hange zu kleinen Liedern, deren viele oft nach nur einer Melodie gesungen wurden, insoferne eine willkürliche, ganz unmotivirte Abwechslung von gewöhnlich nur 4 höchstens 5 Tönen Melodie genannt werden kann. Diese Versuche wurden zwar öfters wiederholt, das Volk fiel aber immer wieder in seinen alten Nationalgesang zurück, bis endlich Papst Paul, auf das Ersuchen Pipins den römischen Sänger Simeon, bisher Secundicerius an der Singschule zu Rom, nach Rheims sandte, der daselbst die erste Singschule für den römischen Gesang errichtete, aber wieder nach Rom zurückberufen wurde, um die dort erledigte Stelle eines Primicerius zu übernehmen. Auf diese

Weise fand der gregorianische Choral durch die Mönche des hl. Remigius die erste Anerkennung, Aufnahme und Verbreitung in Frankreich. Es hatte sich jedoch schon früher in den christlichen Gemeinden des römischen Galliens die ambrosianische Singweise Eingang verschafft, und mußten demnach die Gallier zur Zeit Carls d. Gr. wieder auf Abwege gerathen sein, wie sich aus dessen Maßnahmen für die Einführung des gregorianischen Gesanges und gegen den Fortbestand des ambrosianischen Gesanges erkennen läßt. Der Zweck dieser Maßnahmen liegt theils in dem Principe der Einheitlichkeit, theils aber auch in dem von Carl d. G. erkannten Vorzuge des gregorianischen Gesanges vor dem ambrosianischen. Bei seinen vielen Reisen fand Carl an den verschiedenen Cathedralen eine solche Verschiedenheit des Gesanges, daß er zuerst (774) zwei Cleriker nach Rom sandte, um den gregorianischen Gesang dort zu erlernen, um sodann die Gallier unterrichten zu können. Sechszehn Jahre später schickte er den Paul Warnefried nach Rom, dort Sänger abzuholen, um die bereits wieder eingeschlichenen Abweichungen abzustellen. Er selbst hatte an seinem Hofe eine Hofsingschule und eine Hofcapelle, nahm seine Sänger sogar mit nach Rom, die eitel genug waren auf das Osterfest, das Carl in Rom feierte, einen Wettkampf mit den päpstlichen Sängern zu unternehmen. Carl verwies denselben diese Selbstüberhebung, schickte seinen Primicerius (Capellmeister) sogleich nach Frankreich zurück, nahm, nach dem Berichte seines Biographen des Mönchs von Angouleme, eine Gesellschaft von römischen Sängern mit nach Frankreich, und übergab der einen Hälfte derselben die Leitung der von ihm gestifteten Singschule zu Metz, den Andern übertrug er die Singschule zu Soissons, ce qui déplut forts au francais, bemerkt ein französischer Chronist dazu. Carl hatte von dem Papste Hadrian eine authentische Abschrift des gregorianischen Antiphonars erhalten, von welchem für alle Singschulen Abschriften verfertigt wurden; er erließ viele Verordnungen mit dem strengsten Befehle, daß keine andere Art von Gesang gelehrt werden solle als nur die gregorianische; er bestrafte selbst mit Gefängniß ungehorsame Sänger. Von Nimwegen aus erließ er, um 806, eine Verordnung, nach welcher kaiserliche Commissarien Rundreisen machen mußten, um den Zustand des Kirchengesanges zu prüfen. Kein Cleriker durfte vor ihm erscheinen, wenn er nicht geläufig die gregorianische Singweise kannte. Wenn er auf seinen Reisen in eine Stadt kam, ging er sogleich in die Kirchen, ließ dort singen und sang mit seinen Söhnen und den ihn begleitenden Fürsten mit. Er selbst verstand sich sehr gut auf das Tonsystem seiner Zeit, war in seiner Hofsingschule beim Unterrichte oft selbst zugegen, wo er, mit einem Stäbchen in der Hand diejenigen bezeichnete, welche singen sollten, um ihre Aufmerksamkeit zu prüfen, ob, wenn sie unvermuthet aufgefordert würden, sie im Gesange fortfahren könnten. Seine Töchter ließ er täglich drei Stunden in der Musik unterrichten. Die Sage, daß Carl den Versuch gemacht habe, das altgriechische Tonsystem mit dem gregorianischen in Einklang zu bringen, sowie daß er zu den vier authentischen und ebenso vielen plagalischen Tonarten des gregorianischen Tonsystems noch vier weitere, unter den absonderlichen Namen: Ananno, Noëane, Nonannoëane, Noëane, hinzugefügt habe, entbehrt allen Grundes. Um den ambrosianischen Gesang, welcher der allgemeinen Einführung der gregorianischen Singweise noch immer im Wege stand, gänzlich zu unterdrücken, reiste Carl selbst nach Mailand, von wo aus derselbe bisher erhalten und gepflegt war, kaufte oder nahm dort hinweg alle vorhandenen Cantualien, so daß der Bischof Eugenius, dem für seinen Kirchsprengel ausnahmsweise der ambrosianische Gesang später gestattet worden war, nur noch ein Missale auffand, und die Melodien aus dem Gedächtnisse wieder nachgeschrieben werden mußten. Carl handelte hier jedoch nicht eigenmächtig, sondern in Uebereinstimmung mit den Bischöfen (vgl. Bolland. 28. Jan. nt. 26), dennoch aber konnte er seinen Zweck nicht vollständig erreichen. Zwar blieb Metz längere Zeit Musterschule für den gregorianischen Gesang; ebenso waren zu Soissons, Orleans und Sens treffliche Singschulen, von denen aus wieder Schulen in Lyon, Toul, Cambray,

Dijon und Paris gegründet wurden; allein schon unter seinem Nachfolger, Ludwig dem Frommen, ging Amalarius in dessen Auftrag nach Rom, um, wegen der bereits wieder eingeschlichenen Abweichungen von der alten Weise, dort Rath und Hilfe zu suchen, erhielt jedoch von Gregor IV. die Antwort: „ich habe keine Antiphonarien, die ich meinem Sohne und Herrn dem Kaiser schicken könnte, die letzten, die ich noch übrig hatte, sind mit Walla, der als Gesandter hier war, nach Frankreich gegangen.“ Durch den Einfall der Normannen unter Carl dem Kahlen wurde zwar der Fortschritt in der weitern Entwicklung auf einige Zeit gehemmt; doch aber trat mit der Stiftung der Universität zu Paris die Entwicklung der Musik in ein neues Stadium. Bisher erstreckten sich die Bemühungen um den Kirchengesang hauptsächlich auf den practischen Theil der Musik, höchstens wurde das Verhältniß der Tonarten zu einander berücksichtigt. Dadurch, daß jetzt die Musik unter die freien Künste, in das Quadrivium aufgenommen und den mathematischen Wissenschaften angereiht wurde, war zwar der erste Schritt zur theoretischen Behandlung gethan; allein sie fiel zugleich auch einer Sophistik anheim, die den Fortschritt zu ihrer jetzigen Ausbildung auf Jahrhunderte hemmte. Man berechnete jetzt nach Grundsätzen der Mathematik die Höhe oder Tiefe der Töne an dem Monachord und fand, daß es nicht hinreichend sei, bloß nach dem Gehöre zu singen, sondern daß sich in der Natur selbst ein Gesetz der Töne offenbare, und so wurde die Musik von nun an ein Gegenstand besonderer wissenschaftlicher Pflege, so daß die Kenntniß derselben eben so nothwendiges Postulat für Jeden wurde, der dem Stande der Gelehrten angehören wollte, wie jeder andere Disciplin des Triviums und Quadriviums. An allen Schulen wurde sie jetzt mit Eifer und Fleiß betrieben. Zuerst hatte Alcuin, der Lehrer und Freund Carls d. Gr. der Hofschule des Kaisers vorgestanden; von seinen Verdiensten um die Musik berichtet uns Gerbert l. c. Unter Ludwig d. Fr. wurde Amalarius Vorsteher der Schule. Dieser fand in dem Kloster Corvey, nach seiner eigenen Erzählung, eine große Anzahl Antiphonen und Responsorien, von denen er bestimmt wisse, daß sie älter seien als jene, nach welchen man in Rom singe, und suchte nun nach denselben die Abweichungen seiner Zeit von dem ursprünglichen gregorianischen Antiphonarium zu verbessern, wurde jedoch von Agobard, Bischof in Lyon, in einer eigenen Schrift: de correctione Antiphonarii (Bibl. Patrum Tom. XIV) widerlegt. Ueberhaupt herrschte nicht nur in Frankreich, sondern viel mehr noch in Teutschland große Verschiedenheit der Singweise. Nachdem mit dem Erlöschen der Carolinger Teutschland von Frankreich wieder getrennt wurde, trugen die teutschen Bischöfe kein Bedenken, neben dem gregorianischen Gesange auch den ambrosianischen fortbestehen zu lassen. Unter Conrad dem Salier, im Anfange des eilften Jahrh. schickte sogar die Kirche zu Regensburg zwei Mönche nach Mailand zu einem gewissen Presbyter Martinus, mit der schriftlichen Bitte: „schicke uns doch das Antiphonarium mit den Noten“. So finden wir denn, obgleich Carl d. Gr. für die Durchführung des gregorianischen Gesanges in Teutschland gleich besorgt war wie in Frankreich, zu diesem Zwecke an allen von ihm gestifteten Bisthümern Schulen errichtet, unter welchen vorzüglich jene zu Fuld (s. d. A.) unter Rhabanus Maurus und St. Gallen (s. d. A.) sich durch Jahrhunderte noch auszeichneten, auch jene von Mainz, Trier, Corvey, Reichenau und Hersfeld (s. diese Artikel) genannt zu werden verdienen, so finden wir besonders in Teutschland immer wieder eine gewisse Hinneigung zum ambrosianischen Rhythmus, von dem sich Elemente bis auf unsere Zeit vorzüglich in den Cantualen der ehemaligen Erzdiöcese Mainz erhalten haben, wogegen wir wieder in Mailand von den Chorherren in dem zwölften Jahrh. wissen, daß sie Melodias francigenas sangen. Aus dieser durch mehr denn vier Jahrhunderte fortgesetzten Mischung, aus allen den fast unzähligen Recensionen bildeten sich denn die beiden liturgischen Singarten, als Accentus und Concentus, wie sie noch jetzt in der katholischen Kirche bestehen. Ersterer, als von dem Liturgen oder einem assistirenden Cleriker immer nur allein vorgetragen, mag sich darum in seiner ursprünglichen Einfachheit am reinsten erhalten haben. Er umfaßte

den Vortrag der Orationen oder Collecten, weßhalb er im Allgemeinen zuweilen mit dem Ausdrucke „Collectengesang“ bezeichnet wird; dann die Lectionen, Prophezien, Martyrologien, Episteln und Evangelien, die alle ihre eigenthümliche Modulation haben, welche sich theils nach der Interpunction theils nach dem Charakter des Textes richtet, für welchen wieder die Festzeiten entscheiden, so daß mit der erhöhten Feier auch die Modulation des Vortrages steigt. Deutlichkeit und Würde ist hier als die Hauptsache zu betrachten. Die ganze Vortragsweise wurde mit dem Ausdrucke „choraliter legere“ bezeichnet; das Volk sollte verstehen, was vorgetragen wurde; denn es verstand noch die Kirchensprache zu jener Zeit, aus der diese Art des Vortrags herstammt. Die Anwendung der einzelnen Formeln nannte man accentuatio, die Formeln selbst accentus, deren man, den accentus immutabilis (Schlußformel ohne Tonveränderung) mitgezählt, sieben annimmt; so z. B. der accentus interrogationis, accentus gravis, finalis etc. Eine Stufe näher dem wirklichen Gesange steht die Präfation, mit der schon Cyprian bekannten Einleitung, dem sursum corda; ebenso der Vortrag des pater noster, welches, wie die Präfation zwar stark mit Melismen vermischt, ich erinnere nur an die Mainzer Recension des gregorianischen Chorals, seinen declamatorischen Ursprung nicht verläugnet. Zum Accentus gehört weiter der, zuerst später dramatisirte Vortrag der Passio Domini, die anfangs in dem ganz einfachen Lectionstone vorgetragen wurde. Das größte Meisterstück, die erhabenste und unübertreffliche Composition in dieser Vortragsweise ist jedoch das Exultet jam angelica turba am Charsamstage. Bewunderungswürdig ist der wahrhaft geniale Schwung bei der größten Einfalt; denn bei diesem liturgischen Stücke die Declamation zum wirklichen und edelsten Gesange geworden, so läßt dasselbe doch noch immer seine charakterische Verschiedenheit von dem Concentus leicht erkennen, indem die Melismen durchgehends der Interpunction sich accomodiren. Unstreitig sind die verschiedenen jetzigen Formen des Accentus älter und reiner als der Concentus, Chorgesang. Das liegt in der Natur der Sache; der Accentus fiel niemals in die Gewalt von Sängern und späteren Componisten, wie dieß mit dem Chorgesang der Fall war. Dieser umfaßt jene liturgischen Theile, an deren Vortrag das Volk sich betheiligt, entweder selbst oder repräsentirt durch einen Sängerchor, also die Psalmodie und entsprechende Antiphonen, dann die Litaneien mit ihren alten rührenden Melodien, alle größern zusammenhängenden, aber ähnlich den Psalmen in Verse getheilten Gesangstücke, wie das Magnificat, der Gesang des Simeon, der ambrosianische Lobgesang u. s. w.; dann die liturgischen Gesänge der hl. Messe, welche von dem Volke resp. Chor gesungen werden, und zwar die Antiphonen — der Introitus, das Offertorium und die Communio; die Responsorien — das Graduale; dann die Hymnen — das Gloria und Sanctus; das Symbolum, zu verschiedenen Zeitperioden in die verschiedenen Liturgien aufgenommen, aber schon zur Zeit Carls d. Gr. nach der Verdammung der Irrlehre des Felix von den Franken bei dem hl. Meßopfer feierlich gesungen (Walafried Strabo de reb. eccl. c. 22); das Agnus Dei und der Friedensgruß, schon früher in der Liturgie, als Wechselgesang zwischen Clerus und Volk jedoch erst vom Papste Sergius (688—702) angeordnet, und endlich die Entlassungsformel, das Ite missa est oder Benedicamus Domino. In musicalischer Beziehung eigenthümliche Einschiebungen nach der Epistel waren das Alleluja mit seinen Neumen, die Tropen, der Tractus und die Sequenzen. Die Neumen sind melismatische Formeln, welche nicht auf ganze Worte, sondern bloß auf irgend einen Selbstlauten gesungen wurden; da es aber unkundigen oder trägen Sängern oft schwer hielt, Vocale ohne Consonanten zu singen, so wurde statt Alle-lu-ja, Alle-lu-hu-hu-hu-ja-ha-ha-ha — gesungen. Man kann diese Singweise auch heute noch hören, obschon die Kirche leere, sinnlose Gurgeleien nicht mag, und Gregor d. Gr. schon darauf gedrungen hatte, auf jede Sylbe nur eine einzige Note zu singen. Die Tropen gehören ebenfalls wie die Alleluja-Neumen einer spätern und zwar jener Zeit an, in welcher die Sänger anfingen, statt durch einen einfachen

feierlichen Geſang die Gemeinde zu erbauen, durch Ornaturen und Fareen (Ornaturae, Farciturae), d. i. durch unpaſſende Verzierungen, oder beſſer geſagt, Verunzierungen die Bewunderung derſelben zu erregen. Die Tropen, von denen hier die Rede iſt, ſind nicht zu verwechſeln mit den Tropen der Tonarten, die ich oben ſchon mit den Differenzen zuſammengeſtellt, die Gregor d. Gr. ebenfalls noch nicht kannte, die jedoch nichts anders waren als Intonationsformeln für die Kirchentonarten. Dieſe Intonationsformeln waren damals, bei dem noch ſo unvollſtändigen Tonſyſtem von großem practiſchen Werthe, was insbeſondere von Carl d. Gr. erkannt worden war; die Sache artete aber in der Folge der Art aus, daß ſolche melismatiſche Intonationsformeln mit oft ganz willkürlichem Texte in die liturgiſche Cantillation, gelegentlich der Interpunctionen eingeſchoben wurden. Gerbert erzählt uns die Sache ſo: der Prieſter beginnt die Epiſtel im Curſiv-Ton z. B. lectio actuum Apost., dann fiel der Chor ein: vernante sortia sanctorum trophea in coelis regia; darauf fuhr der Prieſter fort: in diebus illis, und der Chor knüpfte wieder an: facta ascensionis nova solemnia. Dieſe Tropen wurden, als eine Art Commentar zuweilen ſelbſt in der Volksſprache geſungen, da der Prieſter die Epiſtel in der lateiniſchen Sprache vortrug; oder gar in der Weiſe der Neumen, d. i. ohne Worte, als eine Reihe melismatiſcher Tonfiguren mit bloß unterlegten Vocalen. Der Tractus, als Gegenſatz zu den Alleluja-Neumen, wurde ſtatt der letzteren, nach dem Antiphonar Gregors d. Gr. vom Sonntage Septuageſima an durch die Faſtenzeit und zwar in älterer Zeit von einem einzelnen Sänger geſungen. Derſelbe beſtand früher aus einem ganzen Pſalme, welcher tractim, gezogen, langſam und ſchwerfällig geſungen wurde; ſpäter beſchränkte man ihn auf einige wenige Verſe. Wenn das Alleluja ſchon geſungen war, ſo tönten die Nachklänge deſſelben in den Neumen, ohne Worte, oft noch lange fort, als Finale deſſelben, was natürlich den Sängern zu den extravaganteſten Abſchweifungen Gelegenheit bot. Dieſen Geſang ohne Text nannte man Anfangs Sequenz. Um nun theils dieſem Mißſtande abzuhelfen, theils das Erlernen der Sequenzen, die faſt für jeden Tag verſchieden, und ohne Text ſehr ſchwer zu behalten waren, zu erleichtern, unterlegte zuerſt der Abt zu St. Gallen, Notker Balbulus (der Stammler), auch der Aeltere genannt, im 10. Jahrhundert (ſ. d. A.), dieſen Sequenzen entſprechende Texte, und gab dadurch Veranlaſſung zu einer Reihe chriſtlicher Dichtungen, die im Schwung den höchſten Leiſtungen der Poeſie gleich ſtehen, welche dann wieder eben ſo viele Motive muſicaliſcher Compoſitionen wurden; Notker ſelbſt ſetzte neue Melodieen zu ſeinen Sequenzen. Anfangs hatte jedes Feſt eine, ja zuweilen mehrere Sequenzen, wie der Cardinal Bona noch ein ſolches Miſſale kannte. Im 16. Jahrhunderte jedoch wurden nach dem neu revidirten Miſſale alle Sequenzen bis auf fünf geſtrichen. Sie wurden auch Proſen genannt, weil ſie ſich Anfangs nur an die vorhandenen Töne anſchloſſen und ſich bloß pſalmenartig rhythmiſch bewegten. Später nahmen ſie den Charakter der Hymnen (ſ. d. A.) an, ſo daß die Sequenzen der Hymnologie angehören. In der lateiniſchen Liturgie haben ſich nur die Weihnachts-, Oſter-, Pfingſt-, Frohnleichnams- und Todtenſequenz, ſo wie jene auf das Feſt der ſchmerzhaften Mutter Gottes erhalten. So hatte ſich denn bis zum 10. Jahrhunderte der liturgiſche Geſang nach dem von Gregor hinterlaſſenen Syſteme in ſeiner uniſonen Bewegung vollſtändig ausgebildet. Wir ſehen aber auch zugleich, wie ſich ſchon frühzeitig in den verſchiedenen Kirchenprovinzen der abendländiſchen Kirche ebenfalls verſchiedene Modificationen des gregorianiſchen Geſanges liturgiſche Geltung zu verſchaffen wußten, und wie derſelbe durch Verunſtaltungen ſeines urſprünglichen Weſens Gefahr lief, ganz zu Grunde zu gehen. Dieſem Uebel zu ſteuern, nahmen zwar eifrige und erfahrene Männer ſich der Sache an und ſuchten durch wiſſenſchaftliche Begründung des gregorianiſchen Kirchengeſanges denſelben von dem Verfalle zu retten; ſtatt aber das von Gregor angebahnte Syſtem der Octaven zu verfolgen, ſuchten ſie die längſt vergeſſenen Tractate altgriechiſcher Theoretiker wieder auf, und ſtatt der einfachen Buchſtaben und Neumen (nota

romana) für die Namen einzelner Töne und für die Melismen, gelangten die ellenlangen Namen des altgriechiſchen Tonſyſtems wieder zu Anſehen, und würden alle Bemühungen ohne Erfolg geblieben ſein, wenn nicht ein anderer Umſtand die Möglichkeit der weiteren Entwicklung vermittelt hätte. Dieſe Möglichkeit war mit der erſten Begründung des harmoniſchen Geſanges nach unſerem Begriffe gegeben. Die Griechen kannten zwar die Symphonie der Quarte, der Quinte und der Octave (Diatessaron, Diapente, Diapason), allein es iſt bei den Griechen und bei der geſammten morgenländiſchen Muſik keine einheimiſche Spur von Harmonie nach unſerm Sinne zu finden, und iſt dieſelbe ganz allein der abendländiſchen Muſik eigen und mit derſelben ſo enge verwachſen, daß, wenn wir gerade das innerſte Weſen der Muſik bezeichnen wollen, uns des Ausdruckes „Harmonie“ bedienen. Da jedoch die harmoniſche Muſik und der harmoniſche Geſang für die chriſtliche Liturgie weniger maßgebend iſt, für dieſelbe vielmehr der einfache gregorianiſche Choral ausſchließlich disponirt zu ſein ſcheint, ſo werde ich, um den mir beſtimmten Raum nicht zu überſchreiten, nur das Weſentlichſte aus der Geſchichte ſeiner Entwicklung herausheben. Die Harmonie an und für ſich gründet ſich auf das Naturgeſetz der Vibration. Der Laut jeder ſchwingenden Saite läßt in ſeinem Austönen neben ſich auch die Glieder des harten Dreiklanges, mit ihm zuſammenklingend, vernehmen, und das ganze Weſen der Harmonie baſirt auf folgendem Verhältniſſe: Zuerſt wiederholt ſich der Grundton in ſeiner Oberoctave; aus dieſem entwickelt ſich deſſen Oberquinte, dann ſtrebt er, das Tonverhältniß der Quarte bildend, abermals in ſeine geſchärfte Wiederholung, die Doppel-Octave, und findet in dieſer Entfaltung ſeines innern Klanglebens die Grenze des durch das Gehör deutlich Wahrnehmbaren zuerſt in der großen Oberterz dieſer letztern, aus der endlich in weiterm Hinausſtreben die kleine hervorgeht; Tonverhältniſſe, deren Verein die zweite Wiederholung der Quinte darſtellt. Es ſind ſechs Töne, die ſolchergeſtalt zuſammenklingen, und ſie geſtalten fünf Tonverhältniſſe: die Octave, die Quinte, die Quarte, große und kleine Terz. Hörbar wird jedoch nur der Dreiklang vernommen; die Quarte und die kleine Terz bleiben in der Harmonie ſelbſt ungehört und haben darum vorzugsweiſe eine bloß melodiſche, und mittelbar erſt eine harmoniſche Bedeutung. Der Aufſchwung des Grundtons in ſein erſtes, ſelbſtſtändiges Erzeugniß, in die Quinte und ſeine Rückkehr in ſich ſelbſt bei fernerm Aufſteigen durch die Oberquarte dieſer letztern, der Quinte nämlich, begründet eben in dieſem jene Rückkehr vermittelnden Tonverhältniſſe die weſentliche Schlußformel der Grundſtimme jedes Tonſtückes, die ſogenannte Baß-Clauſel. Aus dieſer Baß-Clauſel ergänzt ſich nun durch das aus ihr herauswachſende Subſemitonium, durch den Halbton vor dem Endklange jedes vollen Schluſſes, die gregorianiſche Tonreihe zu unſrer harten Tonleiter in allen ihren Beſtandtheilen. Nämlich, nach obiger Urerſcheinung ſchließt jeder ſelbſtſtändig betrachtete Ton die große Terz, das Hauptglied des harten Dreiklanges in ſich; jedes der beiden Glieder jener durch die Quarte dargeſtellten Schlußformel, wie ſie in der urſprünglichen Tonfolge erſcheint, befaßt in ſich alſo dieſes Verhältniß; es ſtellt ſich dar als die natürliche Begleitung jener Schlußformel, und fügt ſich demnach als große Oberterz der Oberquinte, als Halbton unter der Oberoctave, in die gefundene Tonreihe. Die kleine Terz der Oberquinte erſcheint ſchon in der urſprünglichen Tonfolge als Ergänzung der Quinte von der großen Terz aus. Somit haben wir aus der Urharmonie des harten Dreiklanges, wie ſie innerhalb der Grenzen der Octave ſich befaßt zeigt, wenn auch nur mittelbar, ſämmtliche Beſtandtheile der harten Tonleiter, der Grundlage aller Melodie, gefunden. Ueber dem Grundtone ſeine große Terz, Quinte, und das Subſemitonium (große Septime); die untere Hälfte der nach harmoniſchem Grundſatze getheilten Octave erfüllend, erſcheinen daneben die Oberquarte des Grundtons, und deren kleine Unterterz (Secunde). Die obere Hälfte der Octave gliedert ſich vollſtändig durch die kleine Unterterz (Sexte) der Octave; Verhältniſſe, die, wenn

auch in anderen Beziehungen doch in gleicher Weſenheit bereits ſchon im gregorianiſchen Tonſyſteme befaßt waren, und welche die Theoretiker finden mußten, wären ſie, ſtatt es in die griechiſche Sophiſtik einzuzwängen, auf daſſelbe als auf ein ſelbſtſtändiges Theorem eingegangen. So aber blieben die erſten Verſuche, Conſonanten zu verbinden, nur verfehlte Verſuche ſo lange, bis jener verhängnißvolle Conſul, der gelehrte Boëthius, mit ſeinen griechiſchen Syſtemen vergeſſen war, was immer noch bis zum 13. Jahrhunderte dauerte. Die erſte Ahnung der hier kurz auseinandergeſetzten harmoniſchen Verhältniſſe der gregorianiſchen Tonreihe finden wir zuerſt im zehnten Jahrhunderte in einer von Hucbald (ſ. d. A.), Abt zu St. Amand in Flandern, hinterlaſſenen Abhandlung. Zwar trugen die Chorknaben der päpſtlichen Capelle ſchon zur Zeit des Papſtes Vitalian, ſeit dem ſiebenten Jahrhunderte alſo, den Namen: pueri symphoniaci, ſo wie auch Hucbald von der Sache ſelbſt als von einer ganz neuen, eigens von ihm entdeckten nicht ſpricht. Die Symphonie der Quinte liegt ſo auffallend in dem Gehöre, daß wir deren Anwendung ſicher ſchon früher annehmen dürfen, und Hucbald wird das bereits Vorhandene auf die Grundlage der griechiſchen Syſteme zu baſiren verſucht haben, was für ihn Veranlaſſung zu weiteren Forſchungen wurde, deren Reſultat die Ueberzeugung war, daß nur die Quarte, Quinte und Octave, Diateſſaron, Diapente, Diapaſon, mit dem Grundtone conſonire, daher die Ausdrücke für ſeine und die nächſtfolgende Zeit: diateſſaronare, diapentiſſare. Einen ſolchen Zuſammenklang von Stimmen nennt Hucbald Diaphonie (Discantus), zuweilen auch Symphonie, das geſammte, ihm bekannte und natürlich noch ſehr beſchränkte harmoniſche Verhältniß bezeichnete er mit dem Ausdrucke Organum, welcher Ausdruck von da an in der muſicaliſchen Literatur durch das Mittelalter am gewöhnlichſten erſcheint. Hucbald ſpricht von einer zweifachen harmoniſchen Verbindung, für die er Regeln feſtſetzt. Einmal läßt er mit der Principalſtimme (cantus firmus) die $\frac{8}{5}$ oder die $\frac{8}{4}$, zuweilen ſelbſt noch mit der verdoppelten Octave nach auf- und abwärts in gerader Bewegung — unſerm Ohre ſchrecklich anzuhören — voranſchreiten; videbis nasci suavem (?) ex hac sonorum commixtione concentum; oder er ſetzt über die Principalſtimme, zwiſchen Conſonanzen auch andere, nicht conſonirende Intervalle, die Secunde und die als diſſonirend gehaltene Terz, bald frei, bald in der Stufenfolge, bald in gerader, bald in ſchräger, ſelten in der Gegenbewegung, immer jedoch auf der Grundlage des gregorianiſchen Geſanges, ſo zwar, daß mit dem Schluſſe dieſer Bewegungen die Stimmen in die Octave und Quinte wieder auseinander gehen. Seine neu erfundene Notation innerhalb einer willkürlichen Annahme von Paralellinien fand keine weitere Berückſichtigung. Mannigfaltiger ſchon ſtellt im eilften Jahrh. Guido von Arezzo (ſ. d. A.), Benedictiner zu Pomposa bei Ferrara, das Organum ſich dar. In ſeinem Micrologus, de disciplina artis musicae iſt uns ſeine muſicaliſche Gelehrſamkeit aufbewahrt, die ſich noch immer an die griechiſchen Syſteme anlehnt. Seine Harmonie beſchränkt ſich immer noch auf die gerade Fortbewegung der Hauptſtimme mit der Octave und der Quarte oder Quinte; um jedoch eine freiere Bewegung aus dem Uniſono heraus zu erzielen, bediente er ſich der Secunden als Durchgangs- und Wechſelnoten; die vorgefundenen beiden zweifärbigen Schlüſſellinien vermehrte er um zwei weitere. Seine Scala war noch rein diatoniſch und umfaßte nach ſeiner eigenen Angabe 19 Töne, alſo ſechs mehr als die Scala der Griechen. Die ihm zugeſchriebene Erfindung der Solmiſation beruht einfach auf dem Mißverſtändniſſe, daß, da der bekannte Hymnus auf den hl. Johannes: Ut queant laxis — Resonare fibris — Mira gestorum — Famuli tuorum — Solve polluti — Labii reatum — sancte Joanne — ſo geſungen wurde, daß jeder Vers um einen Ton höher ſtieg, Guido ſeine Schüler an dieſem Hymnus das Treffen der 6 Töne erlernen ließ. Zur Bezeichnung ſeiner Töne bediente er ſich der Buchſtaben, ſeine Notenſchrift waren Neumen; die Paralellinien, ſogar die gefärbten waren ſchon lange vor ihm in Gebrauch.

Das Monachord mit ſeinem beweglichen Stege kannten ſchon die alten Griechen; mit großer Wahrſcheinlichkeit erhielt daſſelbe zur Zeit Guido's eine Art von Taſten, um an demſelben den Unterricht im Singen zu erleichtern, wodurch es dann zum Clavicord wurde, das immer noch nur eine Saite hatte, die jedoch durch die Abſtufung der verſchiedenen Taſten den Unterſchied der Intervalle herſtellte. Mit dem in genannter Weiſe ſchon vorangeſchrittenen harmoniſchen Satze ergab ſich auch zugleich die Nothwendigkeit eines beſtimmten Zeitmaßes. Dieſes bildete ſich ſo fort, wenigſtens nicht lange nach Guido zuerſt an der Notation aus, ſo daß die Geſchichte unſerer jetzigen Notenzeichen mit der Entſtehung und Ausbildung des muſicaliſchen Zeitmaßes zuſammenfallen wird. Wenn man nämlich, ſchon mit Guido, durchgehende Diſſonanzen anwenden wollte, ſo mußte man wenigſtens zwei, wohl auch mitunter drei gegen Eine ſetzen, wodurch jene Art von Contrapunct entſtand, die man ſpäter den gemiſchten, im Gegenſatze zu dem einfachen, nota contra notam, genannt hat. Aus dieſem Verhältniſſe entſtand das Bedürfniß von Noten verſchiedenen Werthes, jedoch nach einer beſtimmten mathematiſchen Proportion. Dieſe wurden dann ſofort eingetheilt in Duplices longas oder maximas; Longas; Breves und Semibreves, zu welchen ſpäter noch eine minima, semiminima, fusa und semifusa kam; ihrem Weſen nach unſer heutiges Notenſyſtem. Selbſt die Form der Noten geſtaltete ſich jetzt als Quadrangula non caudata und Quadrangula caudata, als Viereck mit oder ohne Schweif, wie ſie ſchon im 13ten Jahrhundert vorkommen, obgleich im 12ten Jahrh. noch keine Erwähnung derſelben geſchieht. Tacteintheilung kannte man noch nicht, ſondern man zählte das Zeitmaß an den Notenfiguren ab. Dieſes war entweder perfectum oder imperfectum, ungerades und gerades, gleich unſerm $^3/_1$ und $^2/_1$ Tacte. In erſterm hatte die Maxima den Werth dreier Longae etc. Beim Imperfectum kamen nur zwei Longae etc. auf eine Maxima. Mit dieſer Eintheilung findet ſich zugleich auch die Benennung: Musica mensurabilis im Gegenſatze zur Musica plana, cantus planus mit den Neumen, welche die kirchliche Liturgie noch bis ins zwölfte Jahrh. beibehielt. Die älteſte Anweiſung zur Menſuralmuſik, die wir beſitzen, hat einen gewiſſen Franko *) zum Verfaſſer, von dem wir jedoch weiter nichts wiſſen, als daß er von Cöln war, und daß die Menſuralmuſik zu ſeiner Zeit ſchon einen gewiſſen Grad der Ausbildung erlangt hatte. Er definirt den Cantus mensurabilis (dieſen Titel führt ſeine Abhandlung) alſo: est cantus longis brevibusque temporibus mensuratus; . . . in omni parte sui tempore mensuratur. In dem von Franko beſchriebenen Discantus macht ſich ſchon der eigentliche Contrapunct bemerkbar; die wohlberechnete Menſur ſoll ſich immer mit dem puncto organico (Orgelpunct) ſchließen, der von der Menſur ausgenommen iſt; auch ſcheint derſelbe die Wirkung auf das Gehör ſchon berückſichtigt zu haben. So hat uns die Geſchichte eine Reihe von Namen gelehrter Muſiker aufbewahrt, welche auf das von Hucbald begonnene Organum fortbauten, immer jedoch noch die gregorianiſchen Kirchenweiſen beibehaltend: Marchettus de Muris, und Johannes de Muris, letzterer Doctor der Sorbonne zu Paris, welche beide die gerade Fortſchreitung zweier vollkommenen Conſonanzen — Grundton, Quint und Octav ſchon förmlich verbieten, und deren Erklärer, Presdokimos de Baldomandis aus Padua; dann Philippus de Vitriaco, Philippus de Caſerta, Anſelm von Padua, Hieronymus von Mähren, Johann von Erfurt, Landino u. ſ. w. Obſchon Hucbald ſchon im zehnten Jahrhundert die Bahn gebrochen hatte, ſo ſchritt die Fortentwicklung dennoch nur ſehr langſam weiter, und alle geſchichtlichen Spuren weiſen nach den Niederlanden hin als dem Ausgangspuncte dieſer Fortentwicklung, die ſich vorzüglich nach Frankreich hin bewegte, wo (in Avignon) damals die Päpſte reſidirten (v. 1305—1377) und wo ſie eine eigenthümliche Richtung zu nehmen begann. Ebenfalls auf die Grundlage des Organum bildete ſich

*) Darf nicht verwechſelt werden mit Franko, dem Magister Parisiensis der ſchon zweihundert Jahre früher lebte, und von 1066—1088 Domſcholaſter zu Lüttich war.

ſchon um die Periode Franko's eine eigene Gattung des Discantus, Déchant, der anfangs noch nicht menſurirt war, ſondern nach Verabredung der Sänger in der Art melismatiſcher Formeln über dem gehaltenen Cantus firmus, gleichſam als Verzierung oder Beiwerk deſſelben von den Sängern extemporirt wurde. Anfangs ſangen wohl nur zwei Stimmen meiſtens im Einklange; nur an einzelnen Stellen, bei welchen der Cantus firmus Terzengänge erlaubte, ging die zweite Stimme in ſolchen von erſtern auseinander. Dieſe Terzengänge wurden ſpäter zu Terz-Sextengängen über dem Cantus firmus als deren Unterlage; am Schluſſe jedoch trat die Sext wieder über in die Octave. Aus dieſem von den Franzoſen ſo genannten faux bourdon (falso bordone) entwickelte ſich unter der Anwendung der Menſur der eigentliche Contrapunct (contrapuncto estemporaneo), der ſchon um 1322 jenes heftige Decret des Papſtes Johann XXII. (nonnulli novellae scholae discipuli etc.) hervorrief, welches den harmoniſchen Vortrag des gregorianiſchen Kirchengeſanges im Allgemeinen nicht verwirft, denſelben vielmehr gegen die maßloſen Verunzierungen der Sänger in Schutz nimmt. In Italien hatte ſich der gregorianiſche Cantus planus fort-erhalten, bis zur Rückkehr des Papſtes nach Rom aus der ſog. babyloniſchen Gefangenſchaft, von der aus die Sänger der päpſtlichen Capelle, meiſtens geborne Belgier mitgingen, ſo daß die päpſtliche Capelle auf Jahrhunderte gleichſam zum Monopol für belgiſche Sänger und Contrapunctiſten wurde. Der um die Geſchichte der Tonkunſt ſo hochverdiente vor einigen Jahren hingeſchiedene Capellmeiſter der päpſtlichen Capelle, Monſignore Baini macht uns in ſeinen Forſchungen über Paleſtrina mit einer Anzahl Compoſitionen, die er im Originale im päpſtlichen Archive auffand, bekannt, die uns über die weitere Fortentwicklung der Tonkunſt den vollſtändigſten Aufſchluß geben. Als der erſte und gewiß vorzüglichſte Componiſt jener Zeit erſcheint Wilhelm Duſay aus Chimay im Hennegau, nach einer aufgefundenen Rechnung aus dem J. 1380 Tenoriſt, dann Capellmeiſter bis 1432. Mit ihm treten von nun an neben den Sängern auch die Compoſitoren auf. Zugleich mit Duſay werden uns als ſolche genannt: Eloy (Eligius, bloß Taufname), Vincent Faugues, Egidius Binchois und Braſart (nicht Brafart, vgl. allg. Kirchenlexicon herausg. v. Aſchbach Bd. 3. S. 838). Baini hat von Duſay noch vier Meſſen aufgefunden; eben ſo ſind Bruchſtücke einzelner Compoſitionen von Eloy und Binchois auf uns gekommen, vgl. Kieſewetter: Geſchichte der europäiſch-abendländiſchen Muſik, die Beilagen. Die Compoſitionen dieſer Meiſter beweiſen einerſeits einen ungemeinen Scharfſinn, und unwillkürlich müſſen wir die künſtliche contrapunctiſche Verarbeitung der immer noch beibehaltenen gregorianiſchen Grundlage bewundern. Ihre Grundtöne ſind die Töne D. E. F. G. und die nach denſelben verſetzte diatoniſche Leiter herrſcht in ihnen vor. Zuweilen werden ſtatt der vier genannten, die verſetzten G. A. B. C. als Grundtöne angewendet, vorgezeichnet iſt jedoch nur ein b. neben dem Schlüſſel. Die Töne A. und C. ohne Vorzeichnung ſind höchſt ſelten als Grundtöne angenommen. Die Compoſitionen ſind gewöhnlich nur zu vier, weniger zu fünf oder ſechs Stimmen. Der F-Schlüſſel iſt auf den drei obern Linien unſers Linienſyſtems angewendet, der C-Schlüſſel auf allen fünfen, der G-Schlüſſel auf den beiden untern. Der Sopran erſcheint demnach in vierfacher Abſtufung, der Alt einfach, der Tenor in doppeltem, der Baß in dreifachem Umfange. Die bereits erwähnten Maße, die in Mitten der Compoſition oft wechſeln, ſind alle angewendet, eben ſo die Notengattungen herab von der Maxima bis zur Croma = $\frac{1}{8}$. Mehr als ſechs Viertelnoten ſind nie mit einander verbunden, doch häufig zwei bis fünf Maximae mit eben ſo vielen Longis. Sprünge kommen vor in der kleinen und großen Terz, der Quarte, Quinte, kleinen und großen Sexte und der Octave, und zwar in allen Gattungen der Conſonanzen, nie der Diſſonanzen. Verbunden ſind mit der Terz die Quinte, die Sexte und Octave, ſelten die Septime. Alle Diſſonanzen, mit Einſchluß der Quarte, ſind ſtets vorbereitet, regelmäßig eingeführt und aufgelöst. Nachahmungen und fugirte Stellen kommen häufig vor. Duſay war der

erste, welcher seine Noten (Quadranguala), die er in seiner Jugend noch schwarz geschrieben hatte, später unausgefüllt ließ. Andrerseits fängt auch mit derselben Epoche der Mißbrauch der Kunstmittel an so überhand zu nehmen, daß uns die verschiedenen Decrete gegen denselben, und die Abneigung so mancher Bischöfe gegen den harmonischen Gesang nicht wundern dürfen. Man suchte sogar das Auge zu befriedigen, malte die Noten schwarz, wo von Finsterniß, Trauer und Schmerz; roth, wo von Licht, Sonne oder Purpur; blau, wo vom Himmel, grün, wo von Wiesen, Bäumen u. s. w. die Rede war. Die Töne in ihrer künstlichen Zusammenstellung galten Alles; das sinnreiche Gewebe derselben wurde oft unabhängig von den Worten verfertigt in Weise der sogenannten ricercari (harmonische Phantasien für mehrere Instrumente ohne Text), und die Worte erst später untergelegt. Man stellte, wenn auch auf eine sinnreiche Weise, verschiedene Texte in allen einzelnen mit einander verflochtenen Stimmen zusammen, deutete mitunter den Text nur an, und überließ es den Sängern denselben zu unterlegen; ja man ging noch weiter. Unter Beibehaltung der liturgischen Texte wählte man die gefälligern, bewegtern Melodien meist niederländischer, teutscher, französischer und spanischer Volkslieder, weil die damaligen Componisten fast nur solcher Abkunft waren, als Themen zur contrapunctischen Bearbeitung, und scheute sich nicht, die Messen nach diesen Themen zu bezeichnen; daher die Benennungen: Missa des rouges nez, missa baisez moi, missa l'homme armé etc.; unter solchen Umständen konnte später Josquin es wagen, selbst durch die Töne des Themas seiner Messe la sol fa re mi einem Höflinge Ludwigs XII. von Frankreich an seine ausweichende Antwort: „laissez faire moi" zu erinnern, mit welcher er sein dringendes Gesuch um eine Pfründe hinhielt. Die Krone dieser Verirrungen war jedoch, daß man selbst den Text dieser Volksmelodien zwischen den kirchlichen Text hineinsang sowohl in den Messen als auch in den Motetten. Soviel über den Charakter jener Zeit. Bei Dufay ist vorzugsweise unter den Componisten seiner Zeit die Stimmenführung weit ungezwungener, Satz und Gegensatz heben sich klarer heraus, einzelne Stellen sind sogar angenehm und Züge von Gefühl lassen sich wahrnehmen, während die Melodien seiner genannten Zeitgenossen unsangbar, schwerfällig, hart und schwierig sind und nur da genießbar sind, wo Baß und Sopran in Decimen sich fortbewegen. Als Haupt der neuen niederländischen Schule und als der erste wahre Meister des Contrapunctes trat in der Mitte des 15ten Jahrh. auf Johannes Ockeghem, Okekem, auch Ockenghem, gewöhnlich aber Ockenheim genannt. Wir finden ihn schon um 1455 als Thesaurarius der Abtei St. Martin in Tours. Ludwig XI., der zu Plessis les Tours damals Hof hielt, hatte ihn berufen, wahrscheinlich um seine Capelle dort zu organisiren. Sein Name deutet ebenfalls auf seine belgische Heimath, wahrscheinlich Bavay im Hennegau. Auch von ihm befinden sich im Archive der päpstlichen Capelle noch 7 Messen, die in ihrer Gesammtheit, nicht in einzelnen in denselben enthaltenen musicalischen Curiositäten, den Maßstab abgeben, nach welchem der Meister beurtheilt werden muß. Die große Fruchtbarkeit desselben wurde vorzüglich durch ein langes Leben — bis 1513 — begünstigt. Seine Compositionen tragen das Gepräge seiner Zeit; aber in einer so genialen Weise, daß sie unsere Bewunderung verdienen. Wir finden in denselben die schwierigsten Canone, ganze Messen ohne alle Bestimmung des Maßes und Schlüssels (Missa ad omnem tonum) zu singen; häufiger Wechsel des Maßes und damit veränderter Werth der Noten (Sesquialterirung); Proportionen, durch welche jedes Tonstück zu einem Rechnenexempel für die Sänger wurde; verschiedene Texte für die einzelnen Stimmen der Motetten; Vermehrung der Stimmen bis zu 36; überhaupt alle Künste des obligaten Contrapunctes mit Nachahmungen, Umkehrungen, Vermehrungen und Verminderungen, mitunter plötzliche Vereinigung aller Stimmen in einem überraschenden Accorde, Canone und Fugen, die oft verborgen gehalten und den Sängern durch die sonderbarsten Motto's bloß angedeutet wurden, als z. B. otia dant vitia; clama ne cesses; dum lucum habetis, credite in

lucem etc.; bei allen dieſen Künſten ſeiner Zeit zugleich aber alle Vorzüge eines ungewöhnlichen Talentes; vorzüglich überraſchende Originalität, Ungezwungenheit der contrapunctiſchen Bewegungen, Beſchränkung der Stimmen auf ihren natürlichen Umfang, Leichtigkeit der Melodie, Lebendigkeit und Kraft des Ausdruckes. Er hatte viele Schüler gebildet und ſein Ruhm unter ſeinen Zeitgenoſſen muß ſehr groß geweſen ſein, denn auf ſeinen Tod wurden drei Trauercantaten componirt, von ſeinem Schüler Josquin, welche wir noch beſitzen, von Crespel und Lupi. Auf dem Gipfel dieſer Richtung ſteht jedoch der vorzüglichſte Schüler Ockenheims, Josquin de Près (Jossien des Près, Jodocus pratensis, Giosquino del prato). Seine perſönlichen Verhältniſſe ſind mit vollkommener Gewißheit nicht zu ermitteln. Als Geburtsorte deſſelben werden angegeben: Cambray, S. Quintin und Condé; wenn Vitus Ortel von Windsheim, der ſeinem Zeitalter ſehr nahe ſtand, ihn mit den teutſchen Componiſten Senfl und Iſaac zuſammenſtellt: Germanorum musica, utpote Josquini, Senfelii, Isaac, vincit reliquarum nationum musicam et arte et suavitate etc. und die Titelſchrift eines Codex zu St. Gallen aus dem Anfange des 16ten Jahrh. ihn Belga Veromanduum nennt, ſo wird ſeine belgiſche Abkunft wenigſtens feſtſtehen, da damals das ganze Belgien zu Teutſchland gerechnet wurde. Als Knabe iſt er Chorſopraniſt zu S. Quintin, wo er ſeine erſte Ausbildung erhielt. Nach der Mutation ſeiner Stimme finden wir ihn bei Ockenheim, wo er den Contrapunct ſtudirt; dann iſt er erſter Sänger zuerſt in Florenz, dann an der päpſtlichen Capelle unter Sixtus IV. (1471—1484); von da ging er nach Cambray (in ſeine Heimath), von wo aus er als Capellmeiſter an den Hof Ludwigs XII. von Frankreich kam; zuletzt finden wir ihn noch am Hofe des Kaiſers Maximilian. Trotz ſeiner glänzenden Laufbahn, waren ſeine Lebensverhältniſſe doch nicht die glänzendſten. Zarlino (ſiehe weiter unten) ſagt von ihm: il qual teneva à i suoi tempi nella musica il primo luogo. Das Kunſtmaterial iſt ihm übrigens daſſelbe wie bei ſeinen Vorgängern. Keine neuen Accorde, dieſelben Stimmen und dieſelbe Menſur; dagegen ein Reichthum von neuen Melodien, eine neue Gewandtheit, dieſe durch das bekannte Material hervorzuheben und ſie lebendig zu entfalten. Der große Beifall, den er fand — in Folge der Erfindung mit beweglichen Typen zu drucken — veranlaßte ihn, ſeine Compoſitionen mit Zeiteffecten zu überladen und mit den Mitteln des Contrapunctes ſo zu ſagen nur ein geiſtreiches Spiel zu treiben. Melodiſche Sprünge, Anwendung der Stimme in ihren äußerſten Tönen — nach einem Umfange von oft 17 — Vermehrung der Verſetzungszeichen, ſchon as ſoll ſich bei ihm vorfinden, Zerſchneiden deſſelben Tones durch Pauſen, plötzliches Vereinigen aller Stimmen auf einen conſonirenden Accord, um auf ihm eine ganze Reihe von Worten auszuſprechen und dann zur frühern künſtlichen Verflechtung zurückzukehren, waren die Mittel, durch die er Bewunderung und Aufſehen zu erregen ſuchte und auch ſeinen Zweck erreichte. Seine Compoſitionen ſind theils ſchon zu ſeinen Lebzeiten in einzelnen Ausgaben bei Octavio Petrucci in Venedig, ſpäter in Foſſambrone im Kirchenſtaate, dann in einzelnen Sammlungen in Antwerpen, Nürnberg und im Dodecachord des Glarean in Baſel erſchienen. In dem päpſtlichen Capell-Archive wird noch eine große Anzahl ſeiner Compoſitionen im Manuſcripte aufbewahrt. Auch er hat wie Dufay über das damals ſo beliebte Volksthema: l'homme armé eine Meſſe componirt; eine andere Meſſe führt den Titel: fortuna; eine andere: d'un aultre amer. Noch eine Menge von Compoſitionen dieſes Meiſters, beſtehend in Meſſen, wenn auch nur in einzelnen Geſangſtücken aus denſelben, Motetten, Pſalmen, Hymnen haben ſich erhalten. Unter den Curioſitäten ſeiner Compoſitionen erwähne ich nur ſeiner Meſſe: sine nomine; dann des Geſchlechtsregiſters Jeſu Chriſti nach Matthäus und Lucas, nach dem gregorianiſchen Choral; und ſeines 24ſtimmigen Motett's, das in jeder der vier Stimmen einen ſechsfachen ſtrengen Canon enthält, und von dem der Canon für die ſechs Sopranſtimmen in Forkels: Allgemeine Geſchichte der Muſik abgedruckt iſt, welche über das Nähere hier, Bd. II, zu vergleichen iſt.

Dürfte ich mir jedoch ein ſtrengeres Urtheil erlauben, ſo war ſein unruhiger Geiſt für die heilige Tonkunſt nicht geſchaffen; nach der Richtung ſeiner Zeit hat er ſie zwar vorzüglich angebaut, durch ſeine ſcherzhafte Behandlung und anſtößigen Themen ſie aber zugleich entweiht, und es wäre wohl wünſchenswerth geweſen, daß er ſeine Anlagen dem weltlichen Geſange ausſchließend gewidmet hätte. Seine Grabſchrift unter ſeinem Bildniſſe befindet ſich in der S. Gadulakirche in Brüſſel. Seine Zeitgenoſſen waren entweder ſeine ſclaviſchen Nachbeter, ohne ihn zu erreichen, oder ſie ſuchten, unbekümmert um ihn auf dem, von Ockenheim gebahnten Wege fortzuſchreiten, oder eines und das andere war bei ihnen zum Zerrbilde geworden. Dieſem letztern am nächſten, in Bezug auf Originalität und Kenntniſſe ſteht Jacob Obrecht, von Glarean auch Hobrecht genannt, nach deſſen Bericht er im Stande war, in einer einzigen Nacht eine Meſſe zu componiren. Er lebte wahrſcheinlich in Utrecht, da er dort, wie uns Glarean in ſeinem Dodecachord und Petrus Opmeer in ſeinem „opus chronographicum“ verſichert, den Erasmus von Rotterdam, der wegen ſeiner ſchönen Discantſtimme als Chorſänger aufgenommen war, in der Muſik unterrichtete. Seine Compoſitionen ſind ganz unabhängig von jenen Ockenheims und Josquin's; er iſt der erſte, der einen beſſern Styl vorbereitete, und Erasmus ſagt von ihm, daß er nulli secundus geweſen ſei; dennoch konnte er ſich nicht enthalten, vorzüglich in Rückſicht der Wahl ſeiner Themen dem Mißbrauche ſeiner Zeit zu huldigen und Motive weltlicher Lieder zu Meſſen, Pſalmen u. ſ. w. zu bearbeiten. Der Schule Ockenheims gehören noch an Anton Brumel, bekannt durch das auf uns gekommene Agnus Dei, aus ſeiner Miſſa „*Ajax*“; Alexander Agricola, Gaspard, Loyſet Compère, Pierre della Rue, auch Pierçon genannt, Prioris (= Philippus de Primis) und Verbonnet; gleichzeitige Componiſten mit Obrecht und Ockenheim waren Caron, auch Carontis, Johann Regis, Busnoys ꝛc. In dem letzten Decennium des 15ten Jahrhunderts finden wir ihn jedoch zugleich mit Heinrich Iſaac aus Prag — von den Italienern nur Arrigo tedesco genannt — in Florenz, der ſpäter als Capellmeiſter in die Dienſte Maximilians I. trat, und deſſen Schüler Ludwig Senfl aus Baſel, Capellmeiſter in München nach dem Gebrauche ſeiner Zeit, nach Motiven von Volksliedern Kirchengeſänge mehrſtimmig zu bearbeiten im Intereſſe der Reformation auf die Einladung Luthers, ſeine Thätigkeit in dieſer Weiſe dem ſtrophiſchen Kirchenliede zuwandte, aus dem ſich ſofort das zwar anfänglich noch contrapunctiſch behandelte Kirchenlied zum einfachen volksthümlichen Choralgeſang in ſeiner characteriſtiſchen Geſtalt entwickelte. Josquin hatte eine große Anzahl von Schülern, unter denen uns vorzüglich genannt werden: Certon, Clement Jannequin, Sermiſy, Maillard, Bourgogne, Monlu u. ſ. w., die ſeine Kunſt nach Frankreich brachten; die Niederländer Mouton, Capellmeiſter Ludwigs XII. und Franz I. von Frankreich; Adrien Petit (Coclicus), der jedoch ſpäter in Teutſchland lebte und ſchrieb; Arcadelt; Jacquet de Berchem; in Italien: Jachet de Mantua, Gombert, ſpäter Capellmeiſter Kaiſer Maximilians I. u. a. m. — Als teutſche Componiſten jener Zeit erſcheinen, und zwar als der älteſte derſelben, ſchon in der erſten Hälfte des 15ten Jahrh: Johann Godendach, der treffliche Lehrer des Franchinus Gafor (geb. 1451). Er nannte ſich nach der Sitte ſeiner Zeit Bonadies, und iſt von ſeinen Lebensumſtänden nichts bekannt, als daß er aus Teutſchland ſtammend in einem italieniſchen Carmelitenkloſter lebte. In dem von ihm erhaltenen Kyrie eleiſon iſt von den erwähnten ſinnreichen Kunſtſtücken noch keine Spur; dann Adam von Fulda, bekannt durch ſein Motett: „O vera lux et gloria, nach Glarean, cantatissima per totam Germaniam; Stephan Mahu, der ſeine Thätigkeit hauptſächlich der weltlichen Tonkunſt zugewendet hatte, dennoch aber in ſeinen Lamentationen des Jeremias ſich vor allen Componiſten ſeiner Zeit auszeichnet. Auf die Kirchenmelodie gebaut, bewundern wir die für ſeine Zeit ungewöhnliche Reinheit der Harmonie, obgleich ſie ſich reich und mannigfach im innern Kreiſe der Harmonie bewegt; beſonders aber tritt hervor eine

Deutlichkeit des Geſanges, der Tenor mit dem Cantus firmus, neben welchem die übrigen Stimmen, zwar nicht ganz ſo einfach, aber dennoch ſehr ſangbar, jede nach ihrer Art einhergehen. Insbeſondere beginnt von nun an auch das Volkslied als ſolches mehr in den Vordergrund zu treten; mit Stephan Mahu iſt es zugleich der bereits genannte Heinrich Iſaac, der in ſeinen Liedern gleichſam einen Rieſenſprung über den Geiſt ſeines Zeitalters gemacht hat. Die bei Johann Ott in Nürnberg 1544 erſchienene Sammlung von „hundert und fünfftzehen guter newer Liedlein, mit vier, fünf ſechs Stimmen, vor nie im Truck außgangen, Deutſch, Franzöſiſch, Welſch und Lateiniſch, luſtig zu ſingen vnd auf die Inſtrument dienſtlich, von den berhümbteſten dieſer Kunſt“ enthält von Iſaac allein 10 Lieder, von ſo ſchön und richtig markirtem Rhythmus, ſo reiner und zwangloſer Harmonie, daß man ſie dem 18ten Jahrh. zuſchreiben möchte. Die Lieder von Iſaac ſind alle nur vierſtimmig. Die Sammlung enthält noch Lieder von ſeinem Schüler Ludwig Senfl, Stephan Mahu, Thomas Stolzer, Oswalt Reyter, Johann Müller, Mathias Eckel, Wilhelm Breitengraßer, Arnold von Bruck, Lupus Hellink, Panninger, Sixtus Dieterich und Johann Wannemacher, ſämmtlich teutſchen Componiſten. — Auch die Theorie der Muſik trat jetzt in ein neues Stadium wiſſenſchaftlicher Bearbeitung. Ferdinand I. gründete (1470) zu Neapel eine Lehranſtalt für Muſik, an welcher zu gleicher Zeit drei berühmte niederländiſche Meiſter, Johannes Tinctor, Guilelmus Guarnerii und Bernardus Hycaert wirkten. Bemerkenswerth iſt, daß das erſte von Tinctor erſchienene Werk, ſein Deſinitorium, vom J. 1483, wahrſcheinlich das erſte gedruckte muſicaliſche Werk, die Noten noch nicht kennt; wogegen Hugo von Reutlingen in ſeinem Werke: Flores musicae omnis cantus Gregoriani ſie ſchon häufig, jedoch keine Figuralnoten anwendet. Die Schriften Tinctors blieben länger denn hundert Jahre Lehrbücher in den Singſchulen. Um dieſelbe Zeit oder nur einige Jahre ſpäter gründete der Herzog Sforza eine ähnliche Anſtalt, an der Franchinus Gafor wirkte, in deſſen Practica utriusque cantus die erſten gedruckten Figuralnoten vorkommen, und deſſen Hauptverdienſt darin beſteht, daß er die Guidoniſche Solmiſation dem Syſteme des Boethius zu accomodiren ſucht; teutſche Theoretiker waren Adam von Fulda und Heinrich Fink. Während ſich ſo in Teutſchland vorzugsweiſe das Lied zu entwickeln beginnt, bildet ſich in England eine von der niederländiſchen ganz unabhängige Schule, die ſich in einer eigenen Art von Compoſition geltend macht, nämlich in dem ſogenannten Madrigale. Als Begründer dieſer Schule, wenigſtens als der erſte namhafte Contrapunctiſt derſelben erſcheint Johann Dunſtable, um 1450; der berühmteſte Componiſt dieſer Schule iſt wohl Robert Fayrfax, welcher unter der Regierung Heinrichs VII. und VIII. lebte und 1511 zu Cambridge den Doctorgrad in der Muſik ſich erwarb. Das Madrigal, ein kurzes lyriſches Gedicht, urſprünglich aus der Provence ſtammend, wurde vorzüglich in England gepflegt, pflanzte ſich hinüber nach den Niederlanden, und wurde von niederländiſchen Meiſtern nach Italien gebracht, wie es ſcheint, zuerſt durch Adrian Willaert. Kaum 26 Jahre alt, kam Willaert, nachdem er ſich in ſeiner Heimath ſchon einen Ruf erworben, nach Rom, wo er, nach der Verſicherung ſeines großen Schülers und Nachfolgers Zarlino deßhalb kein Unterkommen fand, weil er die Autorſchaft auf ein, von der päpſtlichen Capelle bisher unter dem Namen Josquin's aufgeführtes Quartett anſprach, das nun auch für alle Zukunft zurückgelegt wurde. Er wandte ſich nach Venedig, der Stadt des Reichthums und Glanzes, wurde dort Capellmeiſter am Dome des hl. Marcus und der Stifter der venetianiſchen Schule. Er war ein Schüler Mouton's und wirkte in Venedig von 1520—1560. Willaert war der erſte, welcher für mehrere Stimmen, für 6 und 7 — nämlich nicht im Canon, plures ex una, wie ſchon frühere Componiſten — und für 2—3 Chöre componirte, deren melodiſche Bäſſe, gute Führung der Stimmen und mäßig angewendete Nachahmungen ſie auszeichnen, und die bei der Aufführung großer

Compositionen natürlich ohne Instrumentalbegleitung sowohl für die Sänger eine Erleichterung, als auch wegen der Abwechslung und Verwebung der Chöre von herrlicher Wirkung waren. In den Jahren 1538 bis 1548 erschienen bei Scoto und Gardano in Venedig zum ersten Male mehrere Bücher enharmonischer und chromatischer Madrigale zu zwei Stimmen und mit Begleitung. Anfangs wurden sie mit Verachtung aufgenommen; da jedoch der Reiz des Madrigals, eine Art lyrischen Epigramms in der dem Texte entsprechenden Musik lag, so gab dasselbe zuerst Veranlassung, bei Compositionen auch den Text zu berücksichtigen, woran bisher bei der Composition von Messen, Motetten ꝛc. noch nicht gedacht worden war. Die Einführung des Madrigals in die Kammermusik war der erste Schritt zur Verfeinerung des Geschmackes. Vorzüglich war es Nicolo Vincentio, der sich um die Ausbildung desselben annahm. Cyprian de Rore, der berühmte Schüler Willaert's und dessen Nachfolger an San Marco betrat denselben Weg und so schlichen sich mit dieser Verfeinerung des Geschmackes zugleich auch die bis dahin ungewöhnlichen Tonverhältnisse der verminderten Quarte und falschen Quinte, zweier oder dreier folgender Halbtöne ein. Mit Zarlino, dem Nachfolger de Rore's sehen wir endlich die Anzahl der Stimmen bis auf 50 vermehrt, wahrscheinlich jedoch in ganz einfacher Schreibweise, da sich eine solche Mehrheit mit der künstlichen Verflechtung nicht verträgt. Den zarten Keim des grandiosen Styls, den Josquin neben dem des einfachen gepflanzt hatte, sehen wir jedoch hauptsächlich in Rom gepflegt. Als päpstliche Sänger finden wir dort um jene Zeit die beiden Niederländer Arcadelt und Ghiselin d'Ankerts, die Spanier Pietro Perez, Bartolomäo Escobeda, Christoph Morales aus Sevilla, dessen herrliches Motett „lamentabatur Jacob" noch alljährlich am dritten Sonntag in der Fasten von der päpstlichen Capelle aufgeführt wird, die Franzosen Leonard Barré aus Limoges, Eleazar Genet genannt nach seiner Vaterstadt il Carpentrasso, dessen Lamentationen noch lange Zeit in der päpstlichen Capelle gesungen wurden und endlich der Florentiner Constanzo Festa, dessen Compositionen den Scheidepunct bilden zwischen der Periode des Canon und jener der freien Entwicklung, zwischen Huebald und Palestrina; der rechte Flug und freie Schwung ist in seinen Gesängen von Noten gewichtiger Geltung vollständig angedeutet; allein die Richtung der Zeit ließ ihn nicht zum Aufschwunge gelangen; nur großartige Züge, nicht durchaus großartige Compositionen characterisiren seine Werke; ebenso bemerken wir bei den vorzüglichsten Tonsetzern jener Zeit einzelne Züge eines tiefern Gemüthes; das Gefühl durchweg ergreifende Compositionen lagen nicht in dem Geiste der Zeit, die noch immer befangen war in der Vorliebe für die sinnreichen Verwicklungen des Contrapunctes. Aus der venetianischen Schule werden uns noch verschiedene achtbare Namen genannt: Bettini aus Brescia, Dom. Ferabesco, Girolamo Parabesco, Claudio Veggio, Michaele Navarese, Maria Riccio aus Padua, Vincenzo Ruffo, Paolo Jacobo ꝛc. Vorzüglich sind es aber noch immer Niederländer, die wir als Sänger und Componisten an den Höfen finden, so an dem kaiserlichen Hofe die Sänger Clemens von Papa, Gombert, Crecquillon ꝛc.; in Spanien tritt mit Guerero, dem Capellmeister Kaiser Carl V. die Tonkunst in ein neues Stadium. Ich habe bereits den Zeitpunct angedeutet, von dem an nicht nur die päpstliche Capelle, sondern auch die Capellen der größern teutschen Höfe für die niederländischen Sänger gleichsam zum Monopole geworden waren, daß diese nicht nur teutsche, sondern selbst italienische Sänger in der That verdrängten, und es darum nicht auffallen kann, wenn wir teutsche Sänger und Meister in der päpstlichen Capelle und keine Arbeiten teutscher Componisten in Rom verlegt finden, so stehen die Arbeiten derselben dennoch in keiner Weise jenen der Mehrzahl ihrer niederländischen Zeitgenossen nach; ich wage darum nicht zu viel, wenn ich diesen letztern, nebst den bereits genannten Namen noch die Namen eines Benedict Ducis aus Ulm, Sixtus Dieterich, Adam Renner, Hulderich Brätel, Johannes Stahl, eines

Ludwig Senfl, Capellmeister Herzogs Ludwig von Baiern, eines Johann Walther, Capellmeister des Churfürsten von Sachsen, eines Sigmund Hammel, Capellmeister des Herzogs von Würtemberg, an die Seite stelle, welche letztere obwohl im Dienste der Reformation, der üblichen Form des Tonsatzes in ihren Psalmodien und Kirchenliedern vollkommen treu blieben. Unter den Theoretikern jener Zeit sind vorzugsweise herauszuheben: Zarlino, der treffliche Schüler Willaert's, für die Italiener ein wahrer Reformator der Theorie, und Heinrich Lorit, nach seinem Geburtsorte Glarus gewöhnlich Glareanus (s. d. A.) genannt, welcher, obgleich in die Reformationsstreitigkeiten seines Vaterlandes verwickelt, dennoch Muse fand, in seinem 1547 in Basel edirten Dodecacórdon eine Art neuen Tonsystems nach griechischem Zuschnitte aufzustellen, in welchem er, statt der 8 Kirchentonarten deren 12 annahm. In der That aber sind seine neuen Tonarten nur eine Fortentwicklung der alten gregorianischen; da nämlich diese die Tonarten D. E. F. G. begriffen, so ergänzte Glarean den Cyclus, indem er noch die Tonart A, und — mit Uebergehung des H, dessen natürliche Quinte F falsch geworden wäre — die Tonart C beifügt. Die Choräle der Reformatoren sind meistens in diesen Tonarten gesetzt. So stand es um die Tonkunst, als Claude Goudimel, geb. um 1520 in der Franchecomté, einer der ersten Schüler Josquin's, seine Schule in Rom eröffnete. Er selbst zeichnete sich durch seine Compositionen, die zum Theile in dem päpstlichen Archive noch aufbehalten sind, aus, verließ jedoch um 1550 Rom, ging nach Frankreich, wo er sich den Hugenotten anschloß, dort die in der Landessprache nachgedichteten Psalmen nach, zumeist weltlichen Liedern entlehnten Melodien vierstimmig setzte, welche in Teutschland einen solchen Beifall fanden, daß schon um 1565 eine von Ambrosius Lobwasser mit teutscher Uebersetzung versehene Ausgabe derselben vorhanden war, welche jedoch wie die Compositionen seines spätern Nachfolgers Claudin Lejeune, einen wahren Zwang verrathen, alle und jede Kunst von dem Gottesdienste auszuschließen. Goudimel starb 1572 in der Bartholomäusnacht. In der von Goudimel gestifteten neuen römischen Schule finden wir nun den berühmten Florentiner Animmuccia, den liebenswürdigen Nanini, der erste Italiener, der eine Schule der Composition gründet und deren unsterblichen Mitschüler Pierluigi Giovanni aus Palestrina (Praeneste). Geboren 1524 kommt derselbe 1540 in seinem 16ten Lebensjahre nach Rom, wo damals nur Fremde in Ansehen standen, um dort (unter Goudimel) seine Ausbildung zu erlangen. (Hier nur das unvermeidlich Nothwendige; über die Lebensverhältnisse, die Werke und den Geist Palestrina's siehe diesen Artikel). — Im J. 1551 trat Palestrina in die von Julius II. gestiftete Capelle, von ihrem Stifter die julische genannt, als Magister puerorum (Chorrepetent), bald darauf wurde er jedoch schon Magister capellae. Sein erstes Werk, 4 Messen zu 4 und eine zu 5 Stimmen verschaffte ihm den Eintritt in die päpstliche Capelle als Sänger, welche Stelle er jedoch verlassen mußte, da ein Breve des Papstes vom 30. Juli 1555 nur Cleriker als Sänger der päpstlichen Capelle zuließ. Im August desselben Jahres wurde ihm jedoch schon die Stelle als Capellmeister zu St. Johann im Lateran angeboten, die er dankbar annahm, sie aber sechs Jahre später verließ, um in die Dienste des Capitels von St. Maria Maggiore zu treten. Hier componirte er die Improperia, welche am Charfreitage des J. 1560 zum ersten Male gesungen wurden; sie wurden mit so allgemeiner Rührung vernommen, daß Pius IV. eine Abschrift verlangte für die päpstliche Capelle, von der sie seit jener Zeit, so lange sich diese in Thätigkeit befand, unausgesetzt an demselben Tage von ihr wiederholt wurden. Den Inhalt dieser Improperien kann ich als bekannt voraussetzen. Zu den einfachen, ein tiefes Geheimniß kündenden Worten ließ Palestrina die einfachsten, die schlichtesten Tonverbindungen hören, wie sie dem sanften und ernsten Vorwurfe, der innigen Reue und dem begeisterten Lobgesange ziemten. Wie die ganze Umgebung der Feier jeden Schmuckes und jeden Glanzes entkleidet war, in ihrer ernsten Trauer das Gemüth um so mehr zur Andacht stimmte, so vernahmen

die Hörer jetzt, statt des gewohnten Aufwandes contrapunctischer Gelehrsamkeit zum ersten Male nur Töne voll des innigsten Gefühles, in den, nach geheimnißvoller innerer Beziehung zusammengeordneten Zusammenklängen. Von jetzt an beginnt die Thätigkeit des Meisters auf dem Gebiete der heiligen Tonkunst. — Schon seit dem 13. Jahrhundert hatten verwerfende Stimmen der Kirche gegen den Mißbrauch der Kunstmittel, gegen diese Vermengung des Heiligen mit dem Unheiligen sich erhoben. Das Concil zu Trier 1227, Wilhelm Durandus zur Zeit des Concils zu Vienne, Papst Johann XXII. zu Avignon 1322, das Concil zu Basel waren fast ohne merklichen Erfolg dagegen eingeschritten. Dem Concil zu Trient war es vorbehalten, eine wahre Reformation des Kirchengesanges durchzusetzen. Diese wurde in der 22. und 24. Sitzung, am 14. September 1562, beschlossen. Verordnet wurde vor Allem ein gediegener Unterricht der Jugend im gregorianischen Gesange und eine Reinigung der geistlichen Tonkunst. Kaiser Ferdinand I., ein Verehrer der Tonkunst, ließ durch seinen Gesandten die Kirchenversammlung ersuchen, eine völlige Verwerfung des Figuralgesanges nicht zu beschließen, da derselbe in seiner richtigen Anwendung ein sehr geeignetes Mittel sein könne, das Gemüth in Andacht zu erheben, worauf die Verständigung erfolgte, daß es nur auf die Mißbräuche abgesehen sei, und die Verbesserungen im Einzelnen der Kirchenzucht der Bischöfe und Provincialsynoden überlassen bleibe. Die Ausführung der tridentiner Beschlüsse verschob sich bis zum Jahre 1565. Am 2. August dieses Jahres ernannte Pius IV. eine Commission von acht Cardinälen, die mit seiner Zustimmung zweien aus ihrer Mitte, dem heil. Carl Borromäus und dem noch jugendlichen, aber sehr kunstverständigen Cardinale Vitellozo Vitellozi die Reinigung der Tonkunst übertrugen. Es wurden demnach acht Mitglieder der päpstlichen Capelle zu Rathe gezogen, und man verständigte sich dahin, daß von nun an: 1) keine Messen und Motette mit gemischten Texten, 2) keine solche mit profanen Themen, 3) keine Gesänge mit fantastisch zusammengesetzten, weder aus der heil. Schrift, noch auch anerkannt christlichen Dichtern entnommenen Texten mehr gesungen werden sollten. Darauf entspann sich eine weitere Discussion über die Beibehaltung der harmonischen Tonkunst, in wie ferne es möglich sei, eine Verständlichkeit des Textes zu erzielen. Der heil. Carl Borromäus, Erzpriester bei St. Maria Maggiore, erinnerte sich an die Improperien seines Capellmeisters Palestrina, dessen Gönner und Freund ebenfalls der Cardinal Vitellozi war, und so wurde an Palestrina die Aufgabe gestellt: neben volltönender Harmonie, Reichthum an kunstvoller Verflechtung, Enthaltung von allen bereits verworfenen Ausschweifungen solle würdiger, andächtiger Ausdruck, vollkommene Verständlichkeit des Wortes die ihm anfgetragene Composition einer Messe auszeichnen. Palestrina wurde durch den heiligen Carl Borromäus persönlich von dem Auftrage unterrichtet. Er schrieb sofort 3 Messen für Alt, Sopran, 2 Tenore und 2 Bässe. Durch doppelte Bässe wollte er größern Spielraum in der Ausführung gewinnen, ohne die Grundstimme zu sehr anzustrengen. Neben künstlicher Verflechtung sollte ihm so die Möglichkeit gewährt bleiben, die Stimmen in zwei Chöre zu vertheilen, gegen einander wirken zu lassen, ohne die Stimmenzahl zu sehr zu vervielfachen, wodurch der Klarheit der Verwebung aller Stimmen Eintrag geschehen wäre; so sollte Mannigfaltigkeit und doch stete Verständlichkeit des Wortes erreicht werden. Diese drei Messen wurden am 28. April 1565 von den päpstlichen Sängern in Gegenwart aller acht Cardinäle im Pallaste Vitellozi ausgeführt; die dritte derselben (Missa papae Marcelli) trug den Preis vor den beiden ersteren davon, und der Erfolg war ein Beschluß, daß an der geistlichen Musik nichts geändert werden sollte, aber auch zugleich eine dringende Ermahnung, das Heiligthum durch profane Musik nicht mehr zu entweihen. Nach dem Tode Animuccia's 1571 wurde Palestrina zum Componisten (nicht Capellmeister, denn dieses Amt konnte damals nur ein Prälat von Range begleiten) der päpstlichen Capelle ernannt. Da Palestrina seine Fähigkeit so glänzend bewiesen hatte, so wurde ihm vom Papst Pius V. auch

die Emendation des Choralgeſanges übertragen, insbeſondere des Antiphonar's. Er verband ſich zu dieſem Zwecke mit ſeinem Schüler, dem päpſtlichen Capellan Guidetti, der ſchon bei der frühern Emendation des Miſſals und Breviers zu Rathe gezogen worden war, und dem alle alten Codices der vaticaniſchen Bibliothek und des Archivs der Baſilica zu Gebot ſtanden. Unterdeſſen erſchien ſchon 1580 unerwartet zu Venedig in der Druckerei des Petrus Lichtenſtein, eines Cölner Patriciers, das Gradual, Antiphonarium und Hymnarium nach dem Decret des Concils von Trient und nach der Form des neuen, durch Pius V. herausgegebenen Breviers und Miſſals, in Text und Geſang corrigirt in zwei Bänden, in Folio, ein Werk von vorzüglichem Werthe, weil nach alten guten Handſchriften beſorgt, deſſen Verfaſſer jedoch nicht genannt iſt. Dennoch aber erſchien auch im Jahre 1582 in Rom der erſte Theil der von Guidetti bearbeiteten, von Paleſtrina durchgeſehenen und von Gregor XIII. approbirten Geſänge, die wegen ihrer Durchbildung bald mehrere neue Auflagen nothwendig machten. Guidetti gab als Fortſetzung im Jahre 1586 die Paſſion, im Jahre 1587 die Geſänge der hl. Woche und 1588 die Präfationen nach den beſten Handſchriften der apoſtoliſchen Capelle und der vaticaniſchen Bibliothek heraus. Das Gradual und Antiphonar hatte ſich Paleſtrina ſelbſt vorbehalten, ſtarb aber über der Arbeit. Sieben Tage nach dem Tode des Meiſters, als Clemens VIII. ſeine Krönung feierte, und der Sitte gemäß die päpſtlichen Sänger mit zur Tafel waren, fragte ſie der Papſt nach den hinterlaſſenen Werken Paleſtrina's und erfuhr, daß ſie im Beſitze ſeines Sohnes Hygin ſeien. Wohlwollend äußerte der Papſt: er gedenke, eine vollſtändige Ausgabe derſelben zu beſorgen. Hygin, der dieß erfuhr, benutzte dieſe Gelegenheit, beſorgte ſchnell den Druck des ſiebenten Buches der Meſſen ſeines Vaters, und indem er ſie dem Papſte überreichte, gedachte er in der Zueignung des Mangels an Mitteln, um den letzten Willen ſeines Vaters in der Herausgabe ſeiner hinterlaſſenen Werke zu erfüllen. Der Papſt erfuhr die Unwahrheit dieſes Vorgebens, Hygin fiel in Ungnade, und die Herausgabe des Antiphonars und Graduals unterblieb. Die übrigen Handſchriften kauften die Venetianer Tiberio de Argentis und Andrea de Agnetis. Erſt in den Jahren 1614 und 1615 erſchien das Gradual, nachdem ſchon einige Jahre früher das Antiphonar erſchienen war. Auch die Melodieen der Hymnen wurden einer Reviſion unterworfen. Sie erſchienen im Sterbejahre Urbans VIII. 1644 in vortrefflicher, für die Feſttage auch vierſtimmiger Bearbeitung. Wie ſich von nun in Teutſchland das ſogenannte Kirchenlied hervordrängt, um jene alt-ehrwürdigen Kirchengeſänge aus der Kirche zu verdrängen, ſei hier nur kurz erwähnt. Es bildete ſich entweder aus dem Hymnus, indem der Ueberſetzung des Textes die urſprüngliche Melodie angepaßt wurde; dann zeichnet es ſich auch beſonders aus durch einen lebendigern Rhythmus und durch einen hohen Schwung der Melodie, ſo daß es ſich ſeinem Urſprunge nach noch heute als wahrhaft kirchlich unterſcheiden läßt; oder es wurde die Melodie eines Volksliedes einer ſolchen Ueberſetzung unterlegt; oder endlich ein Volkslied unter Beibehaltung der urſprünglichen Melodie kirchlich zugeſchnitten. Es hält allerdings ſchwer, dem gregorianiſchen Geſange gegenüber, ſich mit dieſer letztern zu befreunden. Die Volkslieder, weil von der ganzen Gemeinde, darum auch langſamer geſungen als der bloß vom Chore geſungene Hymnus, machte eine häufige Anwendung von Uebergangsnoten nothwendig, um die Einheit und den melodiſchen Zuſammenhang zu wahren, deren der lateiniſche Hymnus, ſeines lebendigen Rhythmus wegen, nicht bedurfte. Beſtand nun auch der gregorianiſche Geſang, namentlich aber der Hymnengeſang urſprünglich in Noten von gleichem Werthe, ſo gab die Reviſion des römiſchen Chorals dem durch die Figuralmuſik bereits verwöhnten Ohre ſoweit nach, daß ſie bei ſchwierigern Intervallen hie und da ſolche vermittelnde Noten zuließ, und es erſcheinen dieſe Uebergangsnoten im deutſchen Liede in ſo ferne alſo gerechtfertigt. Zu dem kann nicht geläugnet werden, daß dieſelben der Melodie eine gewiſſe Weichheit und Anmuth verleihen. Allein, der bis zu den lächerlichſten Verſchnörkelungen angehäufte Mißbrauch

dieſer Uebergangsnoten machte den ſogenannten teutſchen Choralgeſang ſchleppend und wahrhaft widerlich, ſo daß er in einzelnen Diöceſen mehrfachen Reviſionen unterzogen werden mußte. Auch bei den Proteſtanten konnte er ſeinem Schickſale nicht entgehen. Von Luther und den Reformatoren als eines der wirkſamſten Mittel ergriffen und von einer Reihe kenntnißreicher proteſtantiſcher Componiſten auf der Grundlage der ſogenannten alten griechiſchen Tonarten ausgebildet, nahm das teutſche Kirchenlied unter den Händen derſelben unbemerkt einen gewiſſen fatalen Typus an, deſſen es ſich für alle Zeit nicht mehr wird erwehren können. Das Bedürfniß eines liturgiſchen Geſanges tief empfindend ſuchte man, nachdem die Monodie und der dialogiſirende Geſang in der Oper ſich ausgebildet hatte, demſelben durch die Einführung geiſtlicher Opern, ganz in Weiſe des Theaters, nachzukommen — die Verſuche von Keiſer, Händel, Mattheſon, Telemann — und ſo kann es uns nicht befremden, wenn der Hamburger Componiſt und Organiſt Mattheſon behauptet: „die Strophe ſei eine Peſt der Compoſitionskunſt, ein hartes Halseiſen muſicaliſcher Poeten, eine Maladie der Melodie,“ wogegen jedoch Caspar Zollikofer (1737) meint: ſie ſei eine „himmliſch geſinnter Seelen himmeldurchſchallende und unſern Gott billig hoch zu verehrende Gebet-Muſik.“ Ein Mehreres über das teutſche Kirchenlied hinſichtlich ſeiner Singweiſe hier zu ſagen, erachte ich nicht für nothwendig, da demſelben immerhin die ſpecifiſchen Beziehungen zum Cultus der katholiſchen Kirche ermangeln. Was nun die Beſchlüſſe des Concils von Trient vom Jahre 1565 in Rückſicht des harmoniſchen Geſanges betrifft, ſo ſuchten die Biſchöfe mit dem größten Eifer durch Abhaltung von Diöceſan-Synoden dieſelben auszuführen; ſo wurden ſchon im nächſten Jahre zu Toledo in Spanien, auf einer Synode zu Augsburg 1570, in demſelben Jahre in Mecheln, in Mailand unter dem heil. Carl Borromäus 1575, auf einer Synode zu Cambray in demſelben Jahre, in Avignon im J. 1594, Beſtimmungen getroffen, was und wie von nun an geſungen werden ſolle, um den Zweck des Geſanges, Erhebung des Gemüthes und die Beförderung der Ehre Gottes zu erreichen. Leider blieb es jedoch nur meiſtens bei den guten Vorſätzen. Es fehlte zwar nicht an Tonſetzern. Keine Periode iſt ſo reich an Tonſetzern, als jene Paleſtrina's, aber auch keine ſo arm an guten, als ſie, ſagt Baini. Zarlino, trocken, voll Mühe und Arbeit, deſſen zwei- und dreichörige Pſalmen von ganz niedrigem Style ſein Meiſterwerk genannt werden können. Joh. Maria Nannino allein in einigen Motetten, allein Vittoria in den Lamentationen, der Paſſion und den Missis familiaribus ſind gute Nachahmer Paleſtrina's. Wahr iſt es, daß die Madrigale mehrere gute Tonſetzer beſchäftigten: Andrea Gabrieli, Organiſt am Dome zu S. Marco, Johann Contini, Alfons della Viola, Lucas Marenzio (il cigno piu soave dell' Italia) folgten mehr den Spuren der beſten Madrigale des Conſtanzo Feſta. Don Carlo Geſualdo, Fürſt von Venoſa, wollte in einem enthuſiaſtiſchen Style, einer ihm ganz eigenen Manier, ſeine Muſik durch Sprünge, gehäufte Verſetzungszeichen den Mangel des wirklichen Talentes verdecken. Unterdeſſen beſchäftigte ſich Horazio Vecchi aus Modena eines neuen, mehr melodiſchen Styles, ſtellte verſchiedene Verſuche an, bis er in ſeinem harmoniſchen Luſtſpiele Amfiparnasso ihn anwendete. Emilio del Cavaliere und Jacob Peri nebſt anderen Tonſetzern aus Toscana bildeten das Recitativ aus eben dieſem melodiſchen Style, und nun erſcheinen die Soli und Duetti von einem Baſſe begleitet. Bis dahin kannte man keine Begleitung zum Kirchengeſang. Ja zu einer Stimme, die ein Solo „herunterſang,“ fuhr man auf der Orgel umher, eine Begleitung ſuchend. Jetzt erſcheint in Kurzem der bezifferte Baß für die Orgel; als Hauptaccorde erſcheinen jetzt Terz, Quinte, Octave, oder der kleine Septimenaccord, drei kleine Terzen und deren Umkehrungen, unvorbereitete Diſſonanzen, eine neue Art von Orgelbegleitung, durch Paleſtrina's Zeitgenoſſen und Schüler erfunden. Strigio, Gabrieli, Vinci, Nannino, Anerio, Crivelli, Marenzio, Giovanelli

und viele Andere ſchrieben zu Paleſtrina's Lebzeiten in dem alten ſtrengen Style, nach ſeinem Tode in dem freien modernen Orgelſpiele. Man ging ſo weit, aus ſeinen Geſangſtimmen den Grundbaß für die Orgel auszuziehen und ſeine Compoſitionen unter Begleitung der Orgel zu ſingen und ſie ſo ihrer Würde zu berauben. Mit dem modernen Gebrauche der Orgel wurden endlich auch die übrigen Inſtrumente in die Kirche gebracht und über der modernen Muſik wurden Paleſtrina's Werke immer mehr vergeſſen; ihr Gebrauch blieb nur in der päpſtlichen Capelle, wo er fortdauert, und immer fortdauern wird. So ſpricht der ehrwürdige Abbate Baini über Paleſtrina. Nur ſeinem Urtheile über den größten Zeitgenoſſen Paleſtrina's, den Meiſter des Nordens, Orlando di Laſſo, kann ich nicht beipflichten: er kennt nur einige achtſtimmige Meſſen und Motette und nennt ſie arm, ohne Feuer und Seele. Ich hatte in der That das Glück, ſein für die Frohnleichnamsproceſſion componirtes Motett: Gustate et videte etc. zu hören. Würde der ſelige Baini daſſelbe gekannt haben, er würde ſicher die Sage gerechtfertigt gefunden haben, daß, ſo oft daſſelbe bei der Frohnleichnamsfeier in München angeſtimmt worden ſei, der Himmel auch bei ſtürmiſchem Wetter ſich aufgehellt habe und die Sonne hervorgebrochen ſei. Roland de Lattre, genannt Orlando di Laſſo, geboren zu Bergen (Mons) im Hennegau, um das Jahr 1520, wurde ſchon im Jahre 1541 Capellmeiſter in Rom am Lateran, wo er längere Zeit verblieb; dann brachte er einige Jahre in Antwerpen zu, und erhielt endlich im Jahre 1557 einen Ruf als Capellmeiſter nach München, wo er an dem Hofe der beiden Herzöge Albert V. und Wilhelm V. bis zu ſeinem Tode (1595) lebte. Er war alſo vier Jahre älter und lebte ein Jahr länger als Paleſtrina. Mit Wärme reden ſeine Zeitgenoſſen von dem Zauber ſeiner Töne. Zudem war Herzog Wilhelm von Bayern des Orlando Gönner und Freund ſein Leben lang, und ein Fürſt, der ausgezeichnete Talente wahrhaft zu ſchätzen wußte, der Paleſtrina und ſeine Werke wohl kannte, und der, würde er einen ſo unermeßlichen Abſtand zwiſchen beiden Künſtlern gefunden haben, nicht geſäumt hätte, Paleſtrina zu gewinnen, welcher in der That, wie Baini ſelbſt eingeſteht, durch eine Meſſe mit obligaten Inſtrumenten deſſen Gunſt nachgeſucht hatte. Neben dieſen Erwägungen geht aber auch aus den Werken des Orlando, die in vielen Bibliotheken Teutſchlands und zumal in München in reicher Anzahl vorhanden ſind, der hohe Werth derſelben urkundlich hervor, der nicht ausſchließend auf einem Paar achtſtimmiger Geſänge in einfachem Style beruht. Deren Anzahl iſt faſt unglaublich. Das im Jahre 1604 von ſeinen beiden Söhnen Ferdinand und Rudolph herausgegebene magnum opus musicum in ſechs Bänden, wozu ſpäter noch ein ſiebenter Band mit der Orgelſtimme von andrer Hand hinzukommt, enthält 516 Motetten von 2—12 Stimmen. Schon im Jahre 1597 waren zu Heidelberg ſeine 50 Pſalmen Davids zu 5 Stimmen gedruckt worden; im Jahre 1619 wurden von ſeinem Sohne Rudolph 100 Magnificat's zu 4—10 Stimmen herausgegeben. Der bei weitem größte Theil ſeiner Werke befindet ſich, gedruckt, oder als Manuſcript auf der Bibliothek in München. Bewunderungswürdig in ihrer Ausführung iſt die mit vielen Miniaturen geſchmückte Abſchrift ſeiner ſieben Bußpſalmen, geſetzt für fünf Stimmen, mit zwei-, drei- und vierſtimmigen Zwiſchenſätzen und ſechsſtimmigem Schlußverſe: sicut erat etc. Orlando di Laſſo war einer der größten und der letzte große niederländiſche Meiſter. Würdig beſchließt er die lange Reihe ruhmwürdiger Vorgänger. Die Tonkunſt, durch ſie nach Italien gepflanzt, wurde dort einheimiſch, und ſchon am Ende des 16. Jahrh. ſendete Italien ſeine Söhne nach allen Weltgegenden, und errang, die Inſtrumentalmuſik ausgenommen, das Supremat in Europa. Die politiſchen Verhältniſſe trugen nicht wenig dazu bei, daß die niederländiſche Muſikſchule nur noch eine hiſtoriſche Erinnerung iſt. Mit Orlando ſei noch ſein Schüler und Landsmann, Philipp de Monte genannt, der jedoch ſchon vor ihm ſtarb. Unter den Teutſchen glänzte noch, als ſchnell vorübergehendes Meteor Jacob Hänel (Gallus) aus Krain (1550—1591), deſſen Motette: ecce quomodo moritur

justus und media vita in morte sumus, Aufſehen erregten. — In England wurde das Madrigal gleichſam zu einer nationalen Liebhaberei. Es gründeten um jene Periode eine Anzahl Dilletanten in London einen Verein, deſſen Zweck darin beſtand, die alten claſſiſchen Madrigale zu ſammeln, und ſie durch zeitweiſe Aufführung der Geſchichte zu erhalten. Dieſer Verein beſteht noch heute und nennt ſeine Mitglieder nach den berühmteſten Familien Alt-Englands. Die berühmteſten Componiſten dieſes Faches aus jener Zeit waren: Bateſon, Bennet, Bull, Dowland, Gibbons, Morley, Ward, Wilbye, Wulkes. Wenn ich hier einen Rückblick werfe auf das bisher Geſagte, insbeſondere aber auf die letzte Epoche der Entwicklung unſeres Kirchengeſanges, ſo möchte ich meine Betrachtung über denſelben hier ſchließen, denn einerſeits ſehe ich ihn mit Paleſtrina und Orlando auf dem Gipfel der Vollendung; andrerſeits kann ich zwar nicht leugnen, daß derſelbe allerdings noch weitere Fortſchritte gemacht hat; allein man wird mir zugeben müſſen, daß die Fortſchritte hauptſächlich materieller Art waren, und daß ſich von nun an in die göttlich-reine Tonkunſt der Kirche viel Menſchliches einſchleicht, daß von nun an der Sinnenreiz, als ein wohlgepflegtes Moment in das Heiligthum des Herrn mit unwiderſtehliger Gewalt ſich eindrängt. Dieſes, dem chriſtlichen Cultus ganz fremde Moment iſt das dem alten Griechenthum entlehnte dramatiſche. Der Hellenismus, durch die ſogenannten humaniſtiſchen Beſtrebungen jener Zeit vorzüglich begünſtigt, drängte ſich auch auf das Gebiet der Muſik, und erzeugte dort-aus verſchiedenen, bereits vorhandenen Elementen die dramatiſche Muſik der Oper, die natürlich zum chriſtlichen Cultus nicht in der entfernteſten Verwandtſchaft ſteht, die aber bis jetzt ihre Herrſchaft ſo feſt gegründet, daß das, was man, ſeit der Vollendung der Oper in ihrer äußern Form, jetzt Kirchenmuſik zu nennen wagt, von der dramatiſchen Muſik der Oper ſich nur noch höchſtens durch einen eingeflochtenen Fugenſatz unterſcheidet. Selbſt das Recitativ, dieſer integrirende Beſtandtheil der Oper, hat ſich wenigſtens in die Oratorienmuſik, die ihrem Urſprunge nach ebenfalls eine geiſtliche iſt, eingedrängt. Ich werde darum in dieſer letzten Periode nur kurz und überſichtlich das herausheben, was ſich weſentlich auf die Kirchenmuſik bezieht, oder mit ihr zuſammenhängt. — Vor allem begegnen wir jetzt der allgemeinen (die päpſtliche Capelle zu Rom ausgenommen) Einführung der Inſtrumente, insbeſondere der Streichinſtrumente in die Kirche; ſie hatte anfangs wohl nur den Zweck, den Geſang zu unterſtützen; bald aber ſchon beanſpruchte ſie dem Geſange gegenüber daſſelbe Recht des ſelbſtſtändigen Ausdrucks. Dieſes Recht beutete ſie nun aus. In dieſer Weiſe finden wir ſie zuerſt und in ihrem ganzen damaligen Umfange eingeführt in die katholiſche Kirchenmuſik durch Lodovico Viadana's Kirchenconzerte, nicht weniger in den proteſtantiſchen Gottesdienſt durch Heinrich Schütz (Sagittarius), Capellmeiſter am churſächſiſchen, und Michael Prätorius, Capellmeiſter am braunſchweigiſchen Hofe. Der leitende Grundſatz lag nämlich darin: Nachdem die Aufgabe der kirchlichen Tonkunſt in ihrem innern Weſen und nach ihrer äußern Geſtaltung durch die Schöpfungen Paleſtrina's gelöst war, die Behandlung der profanen Muſik bis jetzt mit jener der kirchlichen eine und dieſelbe geweſen, ſo erkannte man jetzt, daß die Tonkunſt der Gegenwart in ihren künſtlichen Verflechtungen nicht geeignet ſei jene wunderwürdigen Wirkungen hervorzubringen, von denen man in den Berichten über die altgriechiſche Tonkunſt leſe; es mangle ihr beſonders die rechte Fähigkeit, lebhaften kräftigen Ausdruck der Leidenſchaft zu erreichen, ohne den eine geſteigerte Gemüthsbewegung in den Hörern nicht zu erwecken ſei. Sie müſſe lernen mit ihren Modulationen, melodiſch wie harmoniſch den verſchiedenen Abſchattungen der Declamation nachzugehen, ſie noch kräftiger auszuprägen, durch eine wohlgewählte Grundſtimme den Eindruck zu erhöhen und zu vollenden. Der freiern Entwicklung der Tonkunſt dürfe von nun an jene ſtrenge Regel entgegenſtehen, daß durch die Verwebung aller Stimmen zugleich eine volle genügende Harmonie hervorgehen müſſe. Einzelne, oder auch

wenige Stimmen werde man nun mit eignerm tieferm Ausdrucke hören lassen können im Wechsel mit mächtiger, tönender Vollstimmigkeit, die das gesungene Wort nicht mehr in künstlichen Durchkreuzungen abschwäche, es vielmehr in gesteigerter Kraft nachdrücklich einpräge. Durch eine aushelfende Grundstimme, durch eine das Ganze schmückende Begleitung musicalischer Instrumente lasse auf leichterem Wege das Gewünschte sich erreichen. Mit dieser überwiegenden Richtung auf den Einzelgesang hing aber wieder das Streben nach Mannigfaltigkeit melodischer Ausbreitung zusammen, so wie das wachsende, rein sinnliche Wohlgefallen an der Kehlfertigkeit des gebildeten Sängers, wodurch die Melodie, die zuvor Veranlassung gewesen zu sinnreichen Verflechtungen einer Fülle aus ihr abgeleiteter Stimmen, nunmehr in neuer Entwicklung begann mit einem Reichthume aus ihr selbst aufwuchernder Gesangesblumen sich auszuschmücken. Aus diesem Drange nach Ausbreitung, aus jenen mehr auf Vereinfachung gerichteten Anforderungen ging nun die neue Form hervor, nämlich die des geistlichen Concertes, in das Leben tretend durch Anwendung der theils aushelfenden, theils schmückenden Mittel, deren ich bereits gedacht: des Generalbasses, und einer selbstständigen Begleitung der Instrumente, die zuvor nur an dessen einzelne Stimmen sich gelehnt hatten. In den Capellen der Fürsten Italiens wird diese Form mit Vorliebe ergriffen und ausgebildet, und bald schon in vielen Hauptkirchen ihrer Gebiete eingeführt. Mit dieser Ausbildung bedingte sich zugleich auch das Streben nach Durchbrechung des bisher bedeutsamen, aber für den neuen Zweck zu eng umgrenzten Kreises der Modulation, so wie der Melodie und Harmonie. Darüber erblich das lebendige Bewußtsein und die Bedeutung der mit jenem Kreise innig zusammenhängenden kirchlichen Tonart; eine neue Empfindungsweise bedingte eine abweichende Ansicht von dem Reiche der Töne, und es wurde von jetzt Hand angelegt an das neue Lehrgebäude der Tonkunst. Rom selbst wies jedoch die neue Form zurück und bewahrte, als die Metropolis der Christenheit, dadurch für alle Folgezeit die aus dem Geiste des Christenthums gereiften Früchte einer köstlichen frühern Entfaltung der heiligen Tonkunst. Was die Einführung der neuen Form in die Kirche besonders beförderte, war der Umstand, daß der Clerus die Leitung des Kirchengesanges Laien überließ, und so finden wir denn von nun an dieselben Persönlichkeiten am Abende im Theater, die wir des Morgens als Componisten, Sänger, Instrumentisten und Dirigenten in der Kirche gesehen hatten. Die ersten Spuren dieser neuen Form sowohl in Rücksicht der Melodie als auch der Instrumentalbegleitung finden sich in den geistlichen Concerten Viadana's, herausgegeben 1602. Vorzüglich gebührt ihm die Ehre der ersten gelungenen Ausführung eines melodischen Styls und einer sorgfältigern Behandlung des bassus continuus. Wenn ihm, nach der falschen Deutung einer Stelle seiner berühmten Vorrede zu seinen Concerti die Erfindung des Generalbasses und der Bezifferung zugeschrieben werden will, so ist hier zu bemerken, daß beides schon vor ihm vorhanden war und geübt wurde; die ersten bezifferten Bässe wurden um 1600 gedruckt. Die Bezifferung wurde in späterer Zeit entbehrlich, da die kunstgerechte Ausübung des Generalbasses zu einem besondern Studium wurde. In den Gesängen Viadana's sind die Stimmen schon dramatisch vertheilt; einzelne Gesänge haben schon eine Art obligater Instrumentalbegleitung, so z. B. ein bone Jesu für Tenor und 2 Posaunen, ein cor meum laude tua für Alt und Tenor nnd 2 Posaunen; diese obligate Begleitung vertritt jedoch immer noch gleichsam die Stelle singender Stimmen; der Gedanke lag noch fern das Instrument als solches, nach seiner charakterischen Eigenthümlichkeit wirken zu lassen. Zwar kannte man schon vom Ursprunge des harmonischen Gesanges an zwei-, drei- und mehrstimmige Gesänge, allein ohne alle Begleitung und bloß in Rücksicht ihrer contrapunctischen Behandlung bearbeitet. Mit der Aufnahme des dramatischen Momentes knüpfte sich natürlich die Vertheilung der Stimmen an bestimmte Persönlichkeit, und nothwendiger Weise auch an die ethische Situation derselben. Diese entsprechend darzustellen wollte die diatonische

Tonreihe nicht mehr genügen, das von Paleſtrina ſo ſehr vermiedene As trat noch in dieſelbe, überhaupt breitete ſich das Chroma, wie es ſich vorzüglich am Madrigale ſchon früher ausgebildet hatte, nach und nach über alle Geſangsarten, auch jene der Kirche aus, alterirte ſo das geſammte Weſen der bisherigen Tonverhältniſſe und geſtaltete ſich endlich zu derſelben zweifachen Tonreihe (modus major, modus minor), die auch die unſere auch jetzt noch iſt, ſo daß nur noch der ſtreng liturgiſche Geſang in der katholiſchen Kirche und der proteſtantiſche Choral das einzige Band iſt, das unſern jetzigen Geſang an die alte Tonart knüpft. Wie vorher die Tonart der Compoſition durch den Charakter des Textes dem Componiſten gegeben war, ſo daß der Text ihn förmlich an dieſelbe anwies, ſo ſtehen ihm nun zwei Tonarten zu Gebot, die bei ſtets wiederkehrenden und ſich gleich bleibenden Verhältniſſen dem Componiſten die unbeſchränkteſte Freiheit modulatoriſcher Behandlungsweiſe geſtatten. Der neue Fortſchritt macht ſich zuerſt bemerkbar an den Compoſitionen des Römers Emilio de Cavalieri, Intendant der großherzgl. Capelle zu Florenz, des Claudio Monteverde, aus Cremona, Capellmeiſter bei S. Marco und Giovanni Gabrieli, Organiſt daſelbſt. Vorzugsweiſe wendeten beide ihre Aufmerkſamkeit der Inſtrumentalbegleitung zu, die, nachdem ſie bisher in der Weiſe von Singſtimmen, daher die Zuſammenſtellung: per cantar e sonar, die Harmonie ergänzte, nunmehr als ſelbſtſtändig ſich von demſelben abſcheidet, in, dem Charakter des Inſtrumentes mehr entſprechender, Behandlung neben demſelben einherſchreitet, in Vor-, Zwiſchen- und Nachſpielen den Geſang einleitet, die bisher noch immer contrapunctiſch verarbeiteten Sätze und Abtheilungen durch Zwiſchenſpiele an einander vermittelt und am Schluſſe eine dem ganzen Stücke vortheilhafte Kraft und Nachhaltigkeit verleiht. Das Orcheſter des Emilio bei ſeinem großen Oratorium l'anima e corpo (1600) beſtand aus einer Lira doppia (viola da gamba), einem Clavi cembalo, einem Chitarrone, zwei Flauti oder Tibie all' antica. Gabrieli ſetzte ſchon ein in ecclesiis benedicite domino alleluia für zwei Chöre mit einer Geige, drei Zinken und zwei Poſaunen, ein surrexit Christus für drei Singſtimmen, zwei Geigen, zwei Zinken und vier Poſaunen. Großartig gegen dieſe Zuſammenſetzung war dagegen das Orcheſter Monteverde's (1613); es zählte nicht weniger als zwei und dreißig Inſtrumente, von denen jedes ſeinen eigenen Satz hatte, als nämlich: 2 Gravicembani, 10 Viole da brazzo, 2 Cantrabassi da viola, 2 Violini piccioli alla francese, 1 Arpia doppia, 2 Chitarroni, 2 Organi di legno, 3 Bassi da gamba, 4 Tromboni, 1 Regal, 2 Cornetti (Zinken), 1 Flautino alla vigesima seconda (Flageolet), 1 Clarino mit drei Trombe sordine. Seine Oper hatte ſchon eine Ouvertüre für ſämmtliche Inſtramente, Toccata genannt, die dreimal wiederholt wurde, eine Art Introduction, die jedoch nicht von dem Tone C weicht. Die dramatiſche Form wurde zuerſt nach Teutſchland gebracht durch die genannten Schütz und Prätorius, welche ſich lange in Italien aufgehalten hatten und dort im Intereſſe des proteſtantiſchen Kirchengeſanges ausgebeutet. Man begnügte ſich nicht mehr mit dem Bibelworte oder dem Kirchenliede, ſondern dichtete neue Geſprächslieder, die von hiſtoriſchen aus der hl. Schrift genommenen Perſonen in Arien, Duetten und Chören vorgetragen wurden. Man ergriff überhaupt Alles, was eine dramatiſche Seite darbot, um es in der bezeichneten Weiſe als Cantate für die verſchiedenen Feſtzeiten zu verarbeiten. So ſingt der Chor der Engel oder Hirten dem neugeborenen Heilande ihr Loblied, während Maria und Joſeph in Unterbrechungen ihre eigene Geſangparthie haben. Beſonders war es aber die Paſſion, welche der dramatiſchen Behandlung einen reichen Stoff darbot, und von proteſtantiſchen Componiſten vielfach bis auf die neueſte Zeit behandelt wurde. Mit der Ausbildung der Inſtrumentalmuſik hielt die des Orgelſpiels gleichen Schritt. Welche Veranlaſſung hätte der Organiſt auch gehabt mit ſeinem „Kunſtſpiele“ zurückzubleiben? Gaben ihm doch Sänger und Inſtrumentſpieler bei Ausführung der Kirchenmuſiken ein ſo nachahmungswürdiges Beiſpiel, daß ſchon Hammerſchmied (1655) in der Widmung ſeiner „muſi-

caliſchen Geſpräche über die Evangelia“ klagt, daß die Vocaliſten und Inſtrumentiſten mit ihrem „Quinteliren oder vermeintes Coloriren ihm vorkommen wie zwei ſich bekriegende Fliegenſchwärme, die ſeine Arbeit unannehmlich machten und ſchändeten; zwanzig Jahre ſpäter (1671) beklagt er ſich abermals über die unzeitigen Inſtrumentalmuſicanten, die vom Chore gewieſen werden müßten, weil ſie mit ihren Jägerhörnern (Zinken) keiner einzigen Note ſchonten, und ſie durch ihr gemeines unförmliches Coloriren auf's Aergſte dehnten und verdreheten, des Autors Intention wider alle muſicaliſche Regeln verwirkten, den beſten Nachdruck des Geſanges verderbten und verſtümmelten. So ſehen wir denn jetzt ſchon wie ſich das Schickſal an der neuen Tonweiſe rächt. In Rom dagegen, wo man in der päpſtlichen Capelle dem Style alla Palestrina treu blieb und jede Inſtrumentalmuſik ſelbſt der Orgel ferne hielt, trieb derſelbe neue Blüthen. Gregorio Allegri, geboren 1590, geſt. 1662, componirte ſein unvergleichliches zweichöriges Miserere, ein Meiſterſtück der Kunſt und ein Erguß der reinſten Frömmigkeit, noch jetzt von der päpſtlichen Capelle als deren Stolz betrachtet und bis zum Anfange des achtzehnten Jahrhunderts am Mittwoche, Donnerſtage und Freitage in der Charwoche von derſelben geſungen; Simonelli, ſeit 1662 Sänger in der päpſtlichen Capelle, deſſen Oſterſequenz Victimae pascali auf den erſten Oſtertag, und Tomaſo Bai, deſſen Miserere von 1714 an am Gründonnerſtag von der päpſtlichen Capelle geſungen wird. Ueberhaupt erhielt ſich bis auf die neueſte Zeit ein der beſondern Ausbildung des Chorgeſanges gewidmetes Streben, das ſeine Wirkung auf die Kraft der Stimmenzahl und der vermehrten Chöre ſetzt. Schon 1613 ſagt uns Michael Prätorius in der Vorrede zu ſeiner Urano-Chorodia, daß er in der landgräflich heſſiſchen Schloßcapelle gehört habe, wie man „etliche geiſtliche Pſalmlieder per choros muſicirt hätte.“ Dieſe Mehrchörigkeit erfordert natürlich eine Abtheilung der Chöre in ſolche, welche den durchgehenden Geſang und andere, welche bloß Füllſtimmen hatten (Chorus pro complemento, complementa ripieni). Dieſer Maſſengeſang fand nicht nur in Italien, ſondern auch, wie wir ſoeben geſehen haben, in Teutſchland einen ungemeinen Beifall, daß Prätorius ſich erlaubte fremde Compoſitionen in dieſer Weiſe umzuarbeiten, ſolche Umarbeiten ſind ſeine 1620 erſchienene Concerti ecclesiastici et politici ex italis auctoribus iisque optimis et praestantissimis operibus collecti et aucti adjecto ripiene (ripieno = Ausfüllung) seu choro pleno. Die Krone in dieſem Style gebührt jedoch unſtreitig in jener Epoche dem großen Meiſter Orazio Benevoli, ſeit 1660 Capellmeiſter bei St. Peter im Vatican, deſſen Meſſen, Offertorien, Motetten ꝛc. für 3, 4, ja 12 Chöre mit ihren unbeſchreiblich kunſtreichen Fugenſätzen für alle Zukunft Bewunderung erregen müſſen. Seine große Meſſe zu 12 Chören und 48 Stimmen wurde am 4. Auguſt 1650 von 150 Sängern in der Kirche s. Maria sopra Minerva aufgeführt. Aehnliche Compoſitionen beſitzen wir noch von ſeinen Schülern Ercole Barnabei, geſt. 1690, und Cariſſimi, Capellmeiſter zu St. Apollinari in Rom, dem Begründer der Kammermuſik, und dem letzten der Componiſten, der die Melodie des Volksliedes l'homme armé als Thema einer Meſſe unterlegte, von Pitoni, geſt. 1743, Piſari, geſt. 1778, und Ballabene, geſt. 1803, deſſen 48ſtimmiges Kyrie und Gloria noch jetzt zuweilen aufgeführt wird. Der neueſte teutſche, eben nicht ungeſchickte Nachahmer dieſes Styls iſt Romberg in ſeiner 4—16ſtimmigen Pſalmodie. Mit Aleſſandro Scarlatti, geb. 1650, iſt die Form vollendet. Er iſt unſtreitig der genialſte Schüler Cariſſimi's. Nachdem er von ſeinem Lehrer in die Geheimniſſe der Kunſt eingeweihet war, bereiſte er nicht nur alle großen Städte Italiens, ſondern kam ſelbſt nach München und Wien, wo er ſich längere Zeit aufhielt, auch manches componirte, ging dann wieder nach Rom, wo ſeine Compoſitionen außerordentlichen Beifall fanden und wurde endlich nach Neapel berufen als Obercapellmeiſter, wo er ſich mit großer Liebe der Ausbildung junger Künſtler widmete, für die Kirche und das Theater unermüdlich arbeitete, und endlich in einem Alter von

75 Jahren 1725 sein ruhmreiches Leben endete. Scarlatti war einer der größten Meister aller Zeiten in Rücksicht der Allseitigkeit seines Geistes. Er ist der Vollender der Kirchen-, Opern- und Kammermusik in ihrer neuen Gestaltung. Dem Recitativ gab er die höchste Vollkommenheit des Ausdruckes, und seine Arien haben alle schon die, von nun an regelrechte Form der Eintheilung in zwei Theile mit dem da capo; ebenso brachte er die Scheidung der Monodie im Recitativ, dem er zuerst seine eigenthümliche obligate Begleitung gab und der eigentlichen specifischen Melodie zum Abschlusse. Gleich groß in jeder Art der Composition, dienen seine Werke noch jetzt als treffliche Studien. Von 1680 an wurde sein Miserere am Gründonnerstage von der päpstlichen Capelle gesungen, bis zum Jahre 1821, von wo an man am Mittwoche das von Bai, am Donnerstage von dem seligen Abbate Baini und am Freitage jenes von Allegri ausführt. Noch jetzt wird, wenn am Ostersonntage der heilige Vater die Kirche betritt, seine große zweichörige Fuge Tu es Petrus etc. von der päpstlichen Capelle gesungen. Berühmte Zeitgenossen Scarlatti's waren die beiden Schüler Legrenzi's (gest. 1740) zu Venedig, Antonio Lotti, Capellmeister zu S. Marco und Francesco Gasparini, später in Rom, ein Meister im Contrapuncte sowie im concertirenden Kirchenstyle; Benedetto Marcello (gest. 1739) aus Venedig, dessen 50 Psalmen Davids eine classische Dauer haben werden; Paolo Colonna, Lehrer des höhern Contrapunctes und Stifter der Schule zu Bologna; Joseph Fux, geb. 1660 in Steiermark und 40 Jahre lang Obercapellmeister in Wien unter den Kaisern Leopold I., Joseph I. und Carl VI., geehrt von letzterm, daß er denselben, da er an der Gicht litt, in einer Sänfte nach Prag bringen ließ, um dort die Krönungsmusik zu leiten. Sein Lehrbuch: Gradus ad parnassum, lateinische Ausgabe 1725, teutsche 1742, verbreitete seinen Ruhm auch außer Teutschland, und seine Missa canonica ist ein Meisterstück contrapunctischer Gelehrsamkeit; Caldara, gest. 1763, Vicecapellmeister Kaiser Carls VI., vorzüglich beliebt durch die Anmuth und den leichten Fluß seines Styls. — Die von Scarlatti gestiftete Schule zu Neapel war nun maßgebend für die weitere Ausbildung und Gestaltung der neuen Form. Die Schüler derselben, trefflich unterrichtet in dem innern Wesen der Tonkunst, der Harmonie und dem Contrapuncte trafen zugleich auch wesentliche Verbesserungen an der äußern Form, die immer noch eckigt und unbeholfen war. Jede weitere Errungenschaft in der Tonkunst wurde aber nicht allein der profanen, sondern auch der geistlichen Musik zugewendet, die sich von nun an in ihrer äußern Erscheinung von ersterer fast nur noch dadurch unterscheidet, daß ihr ein kirchlicher Text unterlegt und sie in der Kirche gesungen wird. Besondere Rücksicht wird jetzt genommen auf die Ausbildung der concertirenden Theile der Composition auf die Soli. Die musicalische Phrase, als Glied der Epoche, war zu kurz, so, daß Cadenz auf Cadenz folgte, darum wurde dieselbe schon in ihrem Ursprunge verlängert; die Hauptmelodie wurde jetzt vorangestellt und durch eine verwandte Tonart auf ein passendes Nebenmotiv über-, und in verschiedenen Wendungen ausgeführt; dann wurde sie noch einmal in dem Haupttone wiederholt, und hierauf, nach der sogenannten Cadenz, durch ein Nachspiel des Orchesters aus der Grundmelodie der erste Theil geschlossen; der zweite Theil bestand aus einem kurzen Satze, der eine Nachahmung des ersten Satzes war, in einer zwar verwandten, dennoch merklich verschiedenen Tonart; auf die Cadenz, mit welcher auch der zweite Theil beschlossen wurde, folgte das da capo, oder die Wiederholung des ersten Theils. So bildete sich von nun an die Form des Solo aus als Arie wie als Duo, Trio, nur modificirt, je nach der naturnothwendigen Vertheilung der Stimmen. Regelmäßigkeit und Anmuth sind so in Einklang gebracht, und dem Effecte, auf den jetzt schon gerechnet wird, ist seine Stelle angewiesen. Jeder neue Vorschub kommt aber wie der weltlichen, so der kirchlichen Tonkunst zu Statten; ja nicht nur in Kirchenconcerten, Cantaten und Oratorien, sondern selbst in Messen, Offertorien und Motetten wechselt jetzt der Bravourgesang mit dem Instrumentalsolo, und in der

Kirchenmusik entfaltet noch der Contrapunct besonders in mächtigen Schlußfugen seine ganze Kraft. Als Meister dieser Schule glänzen vorzüglich Francesco Durante (1693—1755) aus Neapel, wo er in dem Conservatorio di St. Onofrio bei Scarlatti seinen ersten Unterricht erhielt. In Rom bildete er sich später unter Pasquini und Pittoni aus, und kam dann nach Neapel zurück, wo er 1715 Capellmeister am Conservatorio dei Poveri di Gesu Christo wurde; dann lebte er einige Zeit in Dresden, und erhielt endlich, nach dem Tode Leo's die Capellmeisterstelle seines ehemaligen und ersten Lehrers. Für das Theater und weltliche Zwecke componirte er nie; dagegen haben seine Messen, Psalmen und Motetten einen bleibenden Werth. Sein um ein Jahr jüngerer Mitschüler, Leonardo Leo, der ihm im Amte vorangegangen, aber schon um 1742 gestorben war, steht ihm in keiner Beziehung nach. Sein Miserere alla capella für 8 Stimmen in zwei Chören drückt nur eine einzige große Empfindung aus, und es ringt darin das Herz im Gefühle schwerer Schuld durch Reue nach Gnade und Versöhnung. Einfache Modulation mit wechselndem Vollklange sind wesentliche Vorzüge dieses erhabenen Werkes, womit Leo noch besondere Gründlichkeit und Correctheit des Styls verbindet. Eben so schön ist sein Ave Maria. Seine Opern, und vorzüglich sein Oratorium Santa Elena al Calvario verrathen den regelmäßigen Styl Scarlatti's. Ein eben so leuchtender Stern dieser Schule ist Francesco Feo (1699—1752). Seine große Messe für 10 Stimmen und großes Orchester ist eines jener seltenen ächten Kunstwerke, dem man kein Zeitalter und kein Vaterland ansieht. Unter den Schülern Leo's behauptet der jugendliche, leider zu früh verstorbene Giovanni Battista Jesi den ersten Rang. Geboren 1704 zu Pergoli (daher sein Name Pergolese) in der Mark Ancona trat er schon in seinem 13. Jahre in das Conservatorium dei Poveri in Neapel. Nachdem er in Rom den Preis in der Oper, nach dem Geständnisse seines Gegners, durch das ungerechte Urtheil der Preisrichter verloren, ging er wieder nach Neapel, und wendete sich vorzüglich der Kirchenmusik zu; dort componirte er im Auftrage des Herzogs von Mantua eine große Messe, sein Dixit und Laudate; dann sein ein- und zweistimmiges Salve regina, welches letztere in der feinen Führung der Singstimmen und in Rücksicht des Adels im Ausdrucke ein unübertreffliches Meisterstück ist, dann noch einige Messen, den 113. Psalm zu 5 Stimmen und endlich seinen Schwanengesang, sein jetzt noch viel gesungenes und hoch geschätztes Stabat mater, das er fast nicht mehr vollendete, denn er starb, während er die letzte Strophe schrieb. Ich muß gestehen, für mich haben die Compositionen Pergolese's immer einen eigenthümlichen Reiz gehabt. Schon in meiner Kindheit hörte ich sein Stabat mater und der Eindruck aus damaliger Zeit ist nach 30 Jahren noch nicht verwischt. Aus derselben Schule ging noch hervor, nebst einer großen Anzahl italienischer Künstler, Porpora, der verdienstvolle Lehrer Hasse's und unsers Joseph Haydn. Adolph Hasse, geb. 1699 zu Bergedorf bei Hamburg, von 1724—1731 in Neapel und Venedig, wurde dann Hofcapellmeister des Königs von Polen in Dresden, wo er nicht nur für das Theater, sondern auch für die Kirche Vieles componirte. Seine Kirchencompositionen lassen sich von der Opernmusik in keiner Weise als nur durch den Text, und die sich an denselben bindenden Bedingungen der äußern Form unterscheiden. Seine Messen enthalten meistens im Interesse seiner Gattin, Faustina Bordoni, der größten Sängerin des Jahrhunderts componirte Solopartien. Sein in London gedrucktes Salve regina (The famous salve regina), das mir vorliegt, ist vielleicht seine einzige Composition, die das religiöse Moment erkennen läßt. Er starb in Venedig. — Ich muß nun noch auf einen Umstand zurückkommen, der einen eigenen Passus für die Geschichte der religiösen Tonkunst in Teutschland abgibt. Mit dem Ausschlusse des liturgischen Gesangs aus der protestantischen Kirche und der Einführung des religiösen Volksgesanges entstand eine wirklich neue, in der That originelle Gattung, der metrische Choral. Das Bedürfniß einer kunstgerechten Begleitung des Gesanges auf der Orgel trug nicht wenig dazu bei, die Harmonie und den künstlichen

Contrapunct über den Choral auszubilden und ihm Aufnahme zu verschaffen, so wurde denn in Teutschland wie in Italien vorzüglich die Orgel der Mittelpunct contrapunctischer Studien, für die sich verschiedene Schulen bildeten, aus denen nicht wenige ausgezeichnete Tonsetzer schon frühzeitig hervorgingen. Die größten Heroen dieser Schulen, deren Ruhm nie erlöschen wird, sind Georg Friedrich Händel (geboren zu Halle 1684, gestorben in England 1759) und Johann Sebastian Bach (geb. zu Eisenach 1685, gest. in Leipzig 1750). Ersterer, gebildet bei dem tüchtigen Organisten Zachau in Halle, von 1702 und 1703 Organist an der Hof- und Schloßkirche seiner Geburtsstadt, dann bis 1709 in Hamburg, wo er für die Oper beschäftigt war, ohne jedoch die geistliche Musik ganz liegen zu lassen, geht endlich nach England, wo seine Schöpfungen entstehen, deren Werth nie vergehen wird. Sein Te deum auf den Utrechter Friedensschluß, und jenes andere auf den Sieg bei Dettingen ragen insbesondere aus seinen Compositionen hervor. Uebrigens sind diese nebst einigen wenigen andern Werken geringern Umfanges das Einzige, was er, zum Theil für besondere festliche, wenn auch nicht gerade streng genommen, kirchliche Feste setzte. Seine Oratorien sind ein wahrer Complex von kriegerischem Muthe und religiöser Begeisterung, und er hat in denselben für alle Zukunft eine feste Norm dieser Gattung geschaffen. Johann Sebastian Bach, einer Familie abstammend, aus der mehr als 50 Glieder anerkannte Tonkünstler waren, der Sohn eines Hofmusicus in Eisenach, erhielt seine Ausbildung auf der Michaelisschule zu Lüneburg, begleitete verschiedene Stellen und starb als Cantor und Musikdirector an der Thomasschule zu Leipzig am 28. Juli 1750. In seinen tiefsinnigen Choralausführungen für die Orgel, war er der größte Meister im Contrapuncte. Sein ganzes Leben war der heiligen Tonkunst gewidmet. Er leistete Unerhörtes; nebst seinen größern Werken bedeutend an Zahl, Messen, Passion, Magnificat, Cantaten und eine große Anzahl Claviercompositionen, arbeitete er jahrelang allwöchentlich eine Sonntagsmusik aus. Unübertrefflich ist seine Behandlung des Chorals, der sich immer aus allen Verwebungen heraus auf eine so rührende Weise vernehmen läßt. Seine Passion ist das Höchste, was die Musik in dieser Gattung geleistet hat. Ich muß es mir versagen, dieselbe näher zu besprechen, denn ich habe den mir gesetzten Raum ohnedieß schon sehr weit überschritten. Uebrigens steht J. S. Bach, wenn auch nicht vollkommen erreicht, doch nicht vereinzelt da; Teleman in Hamburg, Stölzel in Gotha, sein zweiter Sohn Philipp Emanuel, sein Schüler Doles, Hiller und später Graun u. s. w. wirkten in ähnlicher Weise. Der Einfluß Scarlatti's läßt sich an ihren Tonwerken nicht verläugnen; vorzüglich concentrirt sich in Graun's (1701—1759) Tod Jesu dieser Einfluß nach allen seinen Beziehungen; das Recitativ trägt unverkennbar den Typus der neapolitanischen Schule in seinen dem deutschen Gemüthe fremden allzuweichlichen Formen, denen immerhin der Kern und die Tiefe reiner und aufrichtiger Frömmigkeit ermangelt und die deßhalb ihre Wirkung ganz verfehlen. Wir haben bereits gesehen, wie protestantische Musiker, in Ermanglung geeigneter Unterlage aus dem Bereiche des protestantischen Cultus, zu den liturgischen Gesängen der katholischen Kirche ihre Zuflucht nehmen, ohne nur im Entferntesten daran zu denken, daß ihnen das Bewußtsein der Intention derselben gänzlich abhanden gekommen. Sie betrachten dieselben in derselben Weise, wie der Operncomponist sein libretto betrachtet, markiren die ihnen so erscheinenden poetischen Effectstellen, und suchen durch gefällige Melodie und glänzende Instrumentation das zu erreichen, was ihnen an wahrer innerer Begeisterung abgeht. Ich nehme keinen Anstand, selbst die beiden Bach, Johann Sebastian, Vater, und Emanuel, Sohn, an die Spitze dieser Richtung zu stellen, die nunmehr in Teutschland maßgebend wird, indem sich von nun an bei fast sämmtlichen teutschen Kirchencomponisten, denen insbesondere Joh. Seb. Bach während ihrer Studien als Muster vorschwebte, jedes specifisch kirchliche Moment verwischt und die christliche Tonkunst in den Indifferentismus der Zeitrichtung hinangezogen wird. Jeder neue Gewinn an Effect wird

alsbald auch für die Kirchenmusik ausgebeutet, und ganz vorzüglich ist es die teutsche Pflege der Instrumentation, die sich an der Kirchenmusik alsbald bemerkbar macht. Die Reihe dieser Richtung eröffnet Joseph Haydn; beseelt von dem besten Willen, allein zugleich geblendet von dem unwiderstehlichen Zauber der neuen Pracht, werden seine Messen zu Concerten im wahrsten Sinne des Wortes. Mozart, während seiner ganzen Thätigkeit an die Oper und das Concert zwangsmäßig gewiesen, vermochte nicht, der ihn niederdrückenden Banden sich zu entledigen. Sein Geist, kräftig und rein, unternahm zwar den großen Kampf gegen den Geist einer oberflächlichen leichtsinnigen Zeit, unterlag jedoch im Momente des beginnenden Sieges. Am vollendetsten erscheint die neue Form in Gesang und Instrumentation, prachtvoll, einschmeichelnd, aber nicht beruhigend, erhebend und versöhnend in Chernbini's Compositionen. Der letzte Meister des von hohem Ernste und heiliger Weihe getragenen Kirchenstyles einer bereits vergessenen Zeit ist Valotti in Padua (1705—1780). Seine Responsorien vorzugsweise sind gleichsam wehmüthige Klagen über den Mangel christlichernster Gedankenfülle; sein berühmter Schüler, der Abt Vogler konnte schon dem Reize nicht widerstehen, den der Gedanke auf ihn ausübte, die musicalischen Errungenschaften der Zeit mit dem Ernste und Tiefsinne seines Lehrers zu vereinigen. Seine Compositionen erhielten dadurch jene eigenthümliche Färbung, daß sie bei aller Vollendung harmonischer Bewegung keine Seite befriedigen können. Ein freundlicher Stern und wohlthuende Erscheinung jener Zeit bleibt Michael Haydn; seine Melodien sind Ergüsse der natürlichsten und aufrichtigsten Frömmigkeit. Mit Beethoven, geb. 1770, gest. 1827, beschließt sich endlich auf die würdigste Weise die lange Reihe aller der großen Geister, mit deren historischen Erscheinung der Entwicklungsgang der Tonkunst nach Form und Inhalt sich abgrenzt und bestimmt. Er, der genialste Schüler seines großen Lehrers Joseph Haydn, brachte die bezeichnete Richtung auf den höchsten Gipfel aller immerhin möglichen Vollendung. Alle Mittel, die das gesammte Reich der Töne darbietet, stehen ihm zu Gebot; seine Gewalt über dasselbe kennt keine andere Grenze, als nur jene, in welche die Natur selbst dieses Reich beschlossen; er weiß aber auch zugleich dieses Reich mit einer Weisheit und Oeconomie zu beherrschen, die ihres Gleichen in der Geschichte nicht hat. So steht er da in seiner dem Erzherzoge Rudolph, Cardinal und Erzbischof von Olmütz, seinem Wohlthäter gewidmeten Missa solennis ein gewaltiger Titane, der mit mächtiger Hand die Massen thürmt, aber auch vertheilt und ordnet und zu ihrer naturgemäßesten Einheit abschließet; doch leider wird seine Gewalt eine trotzige, seine Weisheit und Oeconomie eine dämonische; er thürmt Massen, um den Himmel zu stürmen, statt in heiliger Andacht zu demselben empor zu flehen; das ist vor Allem der Charakter seines Kyrie eleison. Vollends verlassen hat ihn die christliche Idee in dem Gloria, in dem sich weniger ein, von reinen himmlischen Wesen gesungener Preis und Friedensgesang, weit eher dagegen ein Sieges- und Triumphlied menschlicher Leidenschaft über den niedergeschmetterten Feind erkennen läßt. So ist die ganze Composition, so großartig und vollendet in ihrer Bearbeitung, daß ihr nichts an die Seite gesetzt werden kann, dennoch nur insoferne Kirchenmusik, als sie, wenn auch wohl höchst selten, in einer Kirche gesungen wird. Die christliche Idee aber ist Versöhnung und Friede; wo diese fehlen, ist ein christliches Kunstwerk rein unmöglich. Beethovens glücklichster Nachahmer, Mendelsohn-Bartholdy suchte zwar (mitunter nicht ohne Glück) die schroffen Gegensätze des Meisters zu vermitteln; allein er opferte damit seine eigene Selbstständigkeit und Originalität, und seinen immerhin geistreichen Werken fehlt daher von vorn herein jener zarte Hauch jugendlicher Frische, der so mächtig auf das Herz wirkt. — Noch eine Menge sogenannter Kirchencomponisten hat die neuere Zeit aufzuweisen; allein ich erachte es nicht als nothwendig, sie alle namentlich hier aufzuführen, indem sie ihre Beziehung zu einem der genannten Meister nicht verläugnen können. — Ueberschaue ich nun noch einmal das, auf einen engen Raum zusammengedrängte weite Gebiet der Kirchen-

musik, so stellen sich überhaupt drei große Wahrheiten fest: 1) die Musik in ihrer jetzigen Ausbildung und Gestaltung, mag sie auch jeden Anknüpfungspunct verloren, ist eine Frucht des gregorianischen Gesanges, der seinem ganzen Wesen nach ein christlicher ist; 2) die Fortbildung des gregorianischen Gesanges, bis zum 16ten Jahrh. von der Kirche geleitet, erreichte, trotz seiner diatonischen Tonleiter eben im 16ten die höchste Stufe der Ausbildung, und entfaltet einen Reichthum von Gesangesblüthen, die niemals welken werden. 3) Mit der Ausartung des gregorianischen Gesanges in unsere jetzige Kirchenmusik ist die christliche Idee aufgegeben, und entspricht derselbe nicht mehr dem Wesen des christlichen Cultus. Ein gänzliches Aufgeben des Neuen und ein Zurückgreifen nach dem Alten wird nicht thunlich sein; — eine Vermittelung muß eintreten. Die nächste Aufgabe der Kirche wird es sein, dieses Problem zu lösen. [Jacqueré.]

Musik und musicalische Instrumente bei den Hebräern. Die Musik ist als Gesang so alt als das Menschengeschlecht, und auch das Instrumentenspiel reicht in das graueste Alterthum hinauf. Ein Sohn Lamech's, Jubal, wird 1 Mos. 4, 21. als der erste Erfinder musicalischer Instrumente genannt. Bei den Hebräern finden wir die Vocal- und Instrumentalmusik seit dem Patriarchalalter im gewöhnlichen Gebrauche (1 Mos. 31, 26 f.), und sie erscheint in der Folge in vielfacher Anwendung. Sie ist die Begleiterin der Poesie und des Tanzes (2 Mos. 15, 1 ff. Richt. 11, 34.), und wurde auch zur prophetischen Erweckung und bei prophetischen Vorträgen gebraucht, weßhalb sie zu den Lehrgegenständen der Prophetenschulen gehörte (1 Sam. 10, 5. 6. 2 Kön. 3, 10—16.). Sie diente der geselligen Freude (Jes. 5, 12. 14, 11. 28, 8.), öffentlichen Feierlichkeiten (1 Kön. 1, 40.), frühzeitig auch dem Kriege (4 Mos. 10, 2. 2 Jos. 6, 4 ff. 2 Chron. 20, 19 ff.), und der Trauer (1 Kön. 13, 29 f. 2 Chron. 35, 25.). Ein Hauptbeförderer der Musik war David, welcher sie selbst schon in früher Jugend übte, und mit seiner Kunstfertigkeit im Saitenspiel den Saul erquickte, wenn der Geist der Schwermuth ihn quälte (1 Sam. 16, 23.). Als König führte er sie mit der heiligen Poesie in den Cultus ein. Er bestimmte 4000 Leviten zum Gesange und Instrumentenspiel vor dem Gezelte (1 Chron. 23, 5.); diese wurden in 24 Classen getheilt, und jeder derselben 12 Directoren vorgesetzt; an der Spitze standen als Leiter aller Chöre Asaph, Heman und Jeduthum (1 Chron. 25, 1—31.). Wie Salomo im Allgemeinen den Cultus erweiterte und verherrlichte, so geschah dieß auch mit der gottesdienstlichen Musik. Wenn die Angaben bei Josephus (Antt. VIII. 3, 8.) richtig sind, so hätte er auf die Einweihung des von ihm erbauten Tempels und zum ferneren gottesdienstlichen Gebrauche nicht weniger als 200,000 Trompeten und 40,000 andere musicalische Instrumente verfertigen lassen. Nach Josaphat zerfiel die Tempelmusik, wurde aber von Hiskias und Josias wieder hergestellt (2 Chron. 29, 27 ff. 35, 15.). Im Exil verstummte Gesang und Saitenspiel: „An den Strömen Babels saßen wir und weinten, wenn wir an Sion dachten; an die Weiden hingen wir unsere Cithern auf“ (Ps. 136, 1 f.). Doch wurde die Musik nicht ganz vernachlässigt, denn in der ersten großen Caravane von Juden, die unter Serubabel und Josua in die Heimath zurückkehrte, befanden sich 200 Sänger und Sängerinnen (Esr. 2, 65.). Nach dem Wiederaufbau des Heiligthums wurde auch die Tempelmusik wieder eingerichtet (Esr. 3, 10. Neh. 12, 27 ff.), und nach ihrem abermaligen Zerfalle hat sie später Judas Maccobäus von Neuem hergestellt (1 Macc. 4, 54.). Sie erhielt sich sofort bis in die letzten Zeiten des jüdischen Staates, obschon im weiten Abstande von der Davidischen und Salomonischen Großartigkeit. Aber der besondere Charakter und die Kunststufe der hebräischen Musik liegt im Dunkeln, und wir müssen uns deßfalls mit Vermuthungen begnügen. Am sichersten scheint zu stehen, daß sie nur Melodie, d. i. einstimmige Musik war, und die Harmonie, die gleichzeitige Verbindung höherer und tieferer Töne oder Stimmen nach dem Verhältnisse des Wohlklanges, von sich ausschloß, worauf die Analogie bei andern orientalischen Völkern

und auch die Beſchaffenheit der hebräiſchen Saiteninſtrumente hinweiſt. Man darf weiter annehmen, daß der Geſang ihr Hauptbeſtandtheil war, und die Inſtrumente faſt durchgängig in deſſen Dienſte ſtanden, ihn vorzubereiten und zu begleiten, von einer Tonart in eine andere überzuführen, Ruhepuncte auszufüllen u. dgl. Streitig iſt, ob die Hebräer eigentliche Geſangweiſen hatten, oder nur Cantillation, d. i. eine geſangartige Declamation oder Recitation, ähnlich jener, mit welcher jetzt noch in den Synagogen die Thora abgeleſen wird. Der Cantillation iſt aber außer der Verſchiedenheit der Tonart und des Zeitmaaßes immer eine große Gleichförmigkeit eigen, während die Pſalmen manigfaltige Geſangformen anzeigen und ſo die Annahme eigentlicher Weiſen unterſtützen. Es wird nämlich in den Ueberſchriften mehrmals angegeben, daß der Pſalm nach der Melodie von dieſem oder jenem bekannten Liede, das mit ſeinen Anfangsbuchſtaben oder nach dem Inhalte angeführt wird, abzuſingen; z. B. Pſ. 22: עַל־ אַיֶּלֶת הַשַּׁחַר, „Nach der Hindin der Morgenröthe“ Pſ. 56: עַל־ יוֹנַת אֵלֶם רְחֹקִים, „Nach der ſtummen Taube der Fernen“ (oder nach der Punctation אֵלָם, „Taube der fernen Terebinthen“); Pſ. 57. 58. 59.: אַל־ תַּשְׁחֵת, „Verdirb nicht“, u. a. Ob die Accente in das hebräiſche Alterthum hinaufreichen, und, wie Manche dafür halten, ſchon damals wie in der heutigen Synagoge als Muſiknoten dienten, wird ſich nie mit Sicherheit entſcheiden laſſen; ſollte dieſes wirklich der Fall ſein, ſo müßten ſie als Zeichen der Tonfolgen, nicht der einzelnen Töne angeſehen werden. Unzweifelhaft iſt das häufig (71 Mal) in den Pſalmen und auch bei Habakuk vorkommende Wort סֶלָה ein muſicaliſches Zeichen, über deſſen Bedeutung aber verſchiedene Anſichten herrſchen. Am wahrſcheinlichſten iſt die Erklärung nach סֶלָה = שֶׁלָה, ſyr. ܫܠܐ, ſchweigen, ruhen, mit Pauſe (Roſenmüller, Geſenius, Kramer, de Wette), ſo daß damit der Stillſtand des Geſanges und das Zwiſchenſpiel der Inſtrumente angezeigt würde, was vermuthlich auch durch die Ueberſetzung der Siebenzig mit *διάψαλμα* ausgedrückt iſt. Sonſt hält man es auch für ein Zeichen der Erhebung der Stimme oder Wiederholung der Melodie um einige Töne höher, nach der Bedeutung von סָלָה erheben (Kimchi, Forkel, Herder) oder mit Annahme einer Abbreviatur und Auflöſung derſelben durch: סִימָן לְשִׁנּוֹת הַקּוֹל, „Zeichen den Ton zu ändern“, ſtatt deſſen andere ſie auflöſen mit: סֹב לְמַעֲלָה חַשָּׁר, „Kehre hinauf, Sänger!“, das jetzt übliche italieniſche da capo (ſ. Eichhorn, Allg. Bibl. V. S. 545 f.). Vgl. über die hebräiſche Muſik: Forkel, Geſchichte der Muſik I. S. 99. Pfeifer, über die Muſik der alten Hebräer. Erl. 1799. Jones, Geſchichte der Tonkunſt, aus dem Engliſchen überſetzt von Moſel. Wien 1821. S. 1 ff. Grosheim, Fragmente aus der Geſchichte der Muſik. Mainz 1832. S. 6 ff. Schneider, geſchichtliche Darſtellung der hebr. Muſik. Bonn 1834. — Die Inſtrumente כְּלֵי שִׁיר oder einfach כֵּלִים ſind A. Saiteninſtrumente, נְגִינוֹת: 1) כִּנּוֹר, *κίθαρα*, *κινύρα*, das Inſtrument Davids, war der Cither oder Guitarre ähnlich, hatte ſechs Saiten und wurde mit der Hand (1 Sam. 26, 23. 18, 10. 19, 9), oder auch mit dem Schlageiſen, plectrum (Joseph. Antt. VII. 12, 3) geſpielt; 2) נֵבֶל, *νάβλα*, *ναῦλα*, *νάβλιον*, nablium, ein der Harfe ähnliches Inſtrument, von der Geſtalt eines umgekehrten Delta ▽ (nach Hieron. Isidor. und Caſſiod.), in der frühern Zeit mit zehn (Pſ. 33, 2. 149, 9), ſpäter mit zwölf Saiten (Joseph. Antt. VII. 12, 3), die mit den Fingern gegriffen wurden; 3) סַמְבְּכָא, *σαμβύκη*, ein babyloniſches Inſtrument (Dan. 3, 5 ff.), dreieckig, harfenähnlich, von vier oder mehr Saiten, mit den Fingern zu ſpielen (Athen. XIV. p. 637); 4) פְּסַנְתֵּר oder פְּסַנְטֵר, *ψαλτήριον*, wieder in Babylon einheimiſch (Dan. a. a. O.), harfenähnlich und geſpielt mit beiden Händen (Athen. XIV. p. 636). B. Blasinſtrumente: 1) עוּגָב (1 Moſ. 4, 21. Job. 21, 12. 30, 31) und 2) סוּמְפֹנְיָה (Dan. 3, 5. 10, 15), die Sackpfeife oder Panflöte; 3) מַשְׁרוֹקִיתָא

(Dan. 3, 5 ff.), wahrscheinlich dasselbe; 3) חָלִיל (1 Kön. 1, 40. Jes. 5, 12. 30, 19), die Pfeife oder Flöte, von verschiedener Art (Athen. IV. p. 176); 4) קֶרֶן oder שׁוֹפָר, קֶרֶן הַיּוֹבֵל, שׁוֹפַר הַיּוֹבֵל (3 Mos. 25, 9. Jos. 6, 4 ff. Jer. 4, 5. 6) σάλπιγξ κερατίνη, lituus, Horn oder Posaune, im Kriege gebraucht, zur Ankündigung des Jubeljahrs und auch bei Festlichkeiten (2 Sam. 6, 15.); 5) חֲצֹצְרָה, die Trompete, vornehmlich zum Gebrauche beim Heiligthum, wofür Moses zwei aus geschlagenem Silber hatte verfertigen lassen (4 Mos. 10, 2 ff.), die nachmals vermehrt wurden (1 Chron. 15, 24. 28. s. oben vor Salomo; eine Beschreibung bei Joseph. Antt. III. 12, 6). C. Schlaginstrumente: 1) תֹּף, دُفّ, Aduffe, Tambourin, eine am Rande mit beweglichen Ringen oder Schellen versehene Handpauke (2 Mos. 15, 20. 2 Sam. 6, 5. vgl. Niebuhr, Reisebeschr. I. S. 180); 2) צֶלְצָלִים, מְצִלְתַּיִם, κύμβαλα, cymbala, Becken, Castagnetten, in Verbindung mit der Aduffe geschlagen (2 Sam. 6, 5. 1 Chron. 13, 8. vgl. Josph. Antt. VII. 12, 3. Niebuhr, das. I. S. 181); 3) מְנַעֲנְעִים, σείστρα, sistra (2 Sam. 6, 5), ein in Aegypten gewöhnliches Instrument, bestehend aus Eisenstangen, die mit lockern Ringen behängt waren (Plut. de Isid. c. 63); שָׁלִישִׁים (1 Sam. 18, 6), von den LXX mit κύμβαλα übertragen, nach der Etymologie aber wahrscheinlich der Triangel. Vgl. über die musicalischen Instrumente außer den oben angeführten Schriften Harenberg, Comm. de re musica vetustissima in den Miscell. Lips. IX. p. 218 ff. Jahn, Archäol. Häusl. Alterth. I. S. 448 ff. [A. Maier.]

Mutter Gottes, s. Maria.

Muttergottesbilder, s. Bilder und Gnadenbilder.

Muttergotteslitanei, s. Litanei.

Mutterkirche, ecclesia matrix, wird im kirchlichen Sprachgebrauche in verschiedenem Sinne gebraucht. I. In der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums wird diejenige Kirche eines Landes oder einer Provinz, bei welcher sich zuerst eine christliche Gemeinde bildete und von welcher aus das Evangelium in die benachbarten Städte und Dörfer überging, die Mutterkirche genannt, während die letzteren die Tochterkirchen — ecclesiae filiae — heißen. Obwohl sich diese Verhältnisse bei der Christianisirung jedes Landes mehr oder weniger wiederholen, so traten sie doch in der ältesten Kirche ganz besonders hervor und übten den entschiedensten Einfluß auf die Gestaltung der ursprünglichen Kirchenverfassung. Es ist bekannt, daß die Apostel und unter ihnen besonders Paulus bei Verkündigung des Evangeliums hauptsächlich die großen Provincialstädte des römischen Reiches aufsuchten und dort zuerst christliche Gemeinden stifteten: von Jerusalem, der ersten Gemeinde, kam das Evangelium in die große Hauptstadt des Orients, nach Antiochien, von da trug es Paulus in die Hauptstädte der kleinasiatischen Provinzen, dann in die Macedoniens und Griechenlands und zuletzt in die Hauptstadt der Welt. Hatte sich das Christenthum einmal in diesen Städten, die wegen ihres politischen und commerciellen Verkehrs einen bedeutenden Einfluß übten, festgesetzt, so verbreitete es sich gleichsam von selbst in die kleineren Städte und Dörfer der Umgegend und diese fanden wieder in der Gemeinde der Hauptstadt und deren Bischof ihren natürlichen Mittelpunct, von dem auch fernerhin die Leitung ihrer kirchlichen Angelegenheiten ausging. Dieses Verhältniß der Mutterkirchen und deren Superiorität über die Kirchen ihrer Umgebung findet sich schon in den apostolischen Zeiten: so nennt Ignatius in der Ueberschrift seines Briefes an die Römer die Kirche zu Rom die Vorsteherin — ἥτις προκαθηται — der italischen Kirchen, die von Antiochien, welcher er selbst vorstand, die Kirche Syriens (epist. ad Magnes. c. 14); Hermas erhält (Vis. II. c. 4) von dem Engel den Auftrag, das Buch, welches er schrieb, dem Clemens von Rom zuzuschicken, der es den seiner Jurisdiction untergeordneten, auswärtigen Städten senden soll; an die Mutterkirchen aller Länder verweist

Irenäus (Lib. III. c. 3. IV. c. 63) die Häretiker, um die durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe bezeugte und überlieferte Lehre Christi kennen zu lernen; dasselbe Ansehen der Mutterkirchen macht gegen die Häretiker Tertullian geltend (de praescript. c. 20. 32. 36. adv. Marc. IV. c. 5). In allen wichtigen Fällen, wo es sich um Berathung und Ordnung allgemeiner Angelegenheiten handelte, finden wir die Bischöfe der Mutterkirchen an der Spitze der Geschäfte: auf den Concilien, die in Sachen des Osterstreites gehalten wurden, führten nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Eusebius die Bischöfe der Hauptstädte den Vorsitz und leiteten die Verhandlungen; dasselbe war der Fall auf den Synoden, die wegen des Marcionismus und Montanismus gehalten wurden (Tertull. de jejun. c. 13); ebenso handelte Cyprian von Charthago im Namen der africanischen Bischöfe in der Sache des Novatus und des Novatianus gegen Cornelius (epist. 42. 45), Dionysius von Alexandrien im Namen der ägyptischen und lybischen Bischöfe gegen Sabellius (Athan. de sentent. Dionys.), Petrus und Alexander von Alexandrien im Schisma des Meletius (Epiph. haeres. 58). Diese Superiorität der Mutterkirchen und die Befugnisse ihrer Bischöfe waren in den ersten Zeiten zwar keineswegs durch ausdrückliche Gesetze näher bestimmt, sie waren vielmehr wie von selbst aus der Natur der Verhältnisse hervorgewachsen und ohne Widerspruch anerkannt, — aber darin liegt ihre große Bedeutung, daß sie die ersten Anfänge einer hierarchischen Gliederung der Kirche wurden und den Uebergang und die Einleitung zum nachherigen so segensreichen Metropolitanverband bildeten. — Vgl. hierüber Drey, Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel, S. 325 ff. — II. In einer andern Bedeutung kommt das Wort „Mutterkirche“ in späteren Zeiten vor. Als das Christenthum gegen Anfang des vierten Jahrhunderts von den Städten aus auf dem Lande immer weiter sich verbreitete und die Kirchen in der Stadt zur Aufnahme der Gläubigen nicht mehr hinreichten, wurden auch auf dem Lande an bedeutendern Orten Kirchen errichtet und ihnen eigene Priester vorgesetzt, die unter der Aufsicht des Bischofs standen. Bald aber erhoben sich neben diesen Kirchen auf den großen Besitzungen des Adels und der Klöster die sog. Oratorien — gleichfalls mit eigenen Priestern: diese blieben jedoch den Hauptkirchen, in deren Gebiet sie lagen, immer untergeordnet, sie durften nur zur Darbringung des Meßopfers gebraucht werden (c. 35. Dist. 1 de consec. c. 5. Dist. 3 de consec.), in allen andern priesterlichen Functionen, insbesondere in der Spendung der Taufe blieben die Rechte der Hauptkirchen ungeschmälert. Diese letztern, die ecclesiae baptismales, wurden im Sprachgebrauch der damaligen Zeit mit Rücksicht auf die ihnen untergeordneten Oratorien, bisweilen auch Mutterkirchen, ecclesiae matrices, genannt. Vgl. Hert, Dissert. de eccles. filiabus, in Comment. atque Opusc. Vol. II. T. II. p. 86. § 5. — III. In der Sprache des Decretalenrechts bezeichnet das Wort: ecclesia matrix bisweilen die hierarchische Superiorität einer Kirche über andere Kirchen: so sagt das vierte Lateranconcil (c. 23. X. de privil. 5. 33): „Romana ecclesia, disponente Domino, super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum utpote mater universorum Christi fidelium et magistra“ und Innocenz III. nennt (c. 22. X. de verb. signif. 5. 40) die Cathedralkirche jeder Diöcese mit Rücksicht auf die ihr untergeordneten Kirchen „ecclesia matrix“. — IV. Auch im neuern Rechte kommt der Ausdruck Mutterkirche häufig vor. Wenn ein Theil der Parochianen wegen zu großer Entfernung von der Pfarrkirche oder wegen anderer Hindernisse von dem regelmäßigen, durch die Kirche gebotenen Besuche des Gottesdienstes abgehalten werden, so hat der Bischof das Recht und die Pflicht, für diesen Theil der Parochianen, der aber wenigstens aus zehn Familien bestehen soll, eine eigene Pfarrkirche zu errichten und dem an derselben anzustellenden Priester einen Theil von den Einkünften der alten Pfarrkirche zuzuweisen (c. 3. X. de eccles. aedif. 3. 48. Trid. Sess. XXII. c. 4. de ref.). Ist dieses geschehen, so wird die ursprüngliche Kirche die Mutter- und die neuerrichtete die Tochterkirche

genannt. Die Letztere wird durch diesen Act der bischöflichen Jurisdiction zu einer völlig selbstständigen Pfarrkirche erhoben, jedoch kann sich der Pfarrer der Mutterkirche bei der Dismembration gewisse Ehrenrechte vorbehalten, z. B. daß die Tochterkirche jährlich eine gewisse Abgabe an die Mutterkirche als Zeichen ihrer Abhängigkeit abzugeben habe, oder daß die Parochianen der neuen Kirche an den hohen Festtagen den Gottesdienst der Mutterkirche besuchen müssen u. dgl. Alle diese Ehrenrechte müssen aber ausdrücklich reservirt worden sein, war dieß nicht der Fall, so ist die Tochterkirche in jeder Hinsicht unabhängig. Wurde die Letztere aus den Einkünften der ursprünglichen Pfarrkirche dotirt, so hat der Pfarrer der Mutterkirche das Patronatrecht an derselben. Vgl. über diese Verhältnisse: Ferraris, prompta biblioth. s. v. dismembratio und Fagnani, ad c. 3. X. de eccles. aedif. 3. 48. — Eine andere Art von Mutter- und Tochterkirchen entsteht endlich durch die Union (unio per subjectionem). Wenn eine Pfarrkirche so geringe Einkünfte hat, daß sie zum Unterhalt des Geistlichen und zur Bestreitung der übrigen Bedürfnisse nicht hinreichen, so kann sie der Bischof mit einer andern Pfarrkirche in der Art vereinigen, daß sie zwar mit der letztern nicht ganz verschmolzen, aber doch ihr untergeordnet wird (Trid. Sess. XXII. c. 5. ne ref.). Diese heißt sodann ecclesia matrix, jene ecclesia filia. Der Pfarrer der Mutterkirche besorgt den Gottesdienst an der ihm untergeordneten Tochterkirche oder läßt ihn durch seine Vicarien besorgen. Im Uebrigen bleibt die annexe Kirche in allen ihren Rechtsverhältnissen selbstständig, so weit dieß neben der Unterwerfung möglich ist, auch hinsichtlich der Jurisdiction, unter welcher sie bisher stand, wird nichts verändert, z. B. wenn sie mit einer benachbarten Kirche, die einer fremden Diöcese angehört, verbunden wird, so bleibt sie nichtsdestoweniger ihrem bisherigen Bischofe unterworfen (c. 2. X. de relig. domib. 3. 36). — Vergl. hiezu den Art. Filial. [Kober.]

Muzzarelli, Alfonso, italienischer Theolog, geboren 1749, stammte aus einer vornehmen Familie von Ferrara ab, erhielt seine Erziehung im adeligen Colleg zu Prato, wurde nach empfangener Priesterweihe Jesuit, mußte aber, von den Umständen gezwungen, nach 5 Jahren den Orden verlassen, erhielt einige Zeit darauf ein Canonikat zu Ferrara, wo er mit Liebe und Erfolg die geistliche Leitung der Jugend führte, ward dann als Director des adeligen Collegiums nach Parma und endlich von Papst Pius VII. nach Rom als Theolog der Pönitentiaria berufen. Von jeher neben seinen Berufsgeschäften eifrig mit Studien, besonders theologischen, beschäftiget und von Achtung und Liebe gegen die Kirche und ihre Lehren und Institute erfüllt, gab er in der Hauptstadt der katholischen Christenheit verschiedene gegen die antireligiöse Richtung der Zeit gekehrte Schriften heraus, die in ganz Italien mit Beifall aufgenommen und zum Theile auch in andere Sprachen übertragen wurden. Sein Hauptwerk ist: Il buon uso della Logica in materia della Religione, in mehreren Auflagen erschienen und in das Französische und Lateinische übersetzt. Von seinen andern Schriften mögen erwähnt werden: L'Emilio disingannato contra Rousseau; Influenza de Romani Pontefici nel governo di Roma avanti Carlo Magno; Memorie del Giacobinismo; Dissertationes selectae de auctoritate Romani Pontificis in Conciliis Generalibus etc. Muzzarelli starb heilig wie er gelebt hatte, 1815 zu Paris, wohin er 1809 von den Franzosen transportirt worden war.

Myconius, Oswald, (auch Geißhäuter genannt) ein protestantischer Theologe, wurde zu Lucern im Jahr 1488 geboren. Er studirte zu Basel, besonders unter Erasmus die schönen Wissenschaften und erhielt dann einen Schuldienst daselbst bei St. Theodor und nachher bei St. Peter. Einige Jahre später wurde er nach Zürich berufen, um daselbst ebenfalls eine Schule zu leiten. Doch hatte er sich hier kaum 3 Monate aufgehalten, als er auf Verwenden seiner Freunde in seine Vaterstadt zurückgerufen wurde, um der dortigen ersten Schule vorzustehen. Da er aber die damals soeben aufstehende neue Lehre unter die ihm anvertraute Jugend zu verbreiten suchte, so wurde er im Jahr 1523 von den Lucernern seines Amtes wieder ent-

hoben. Er kehrte nun nach Zürich zurück, um daselbst wieder eine Lehrstelle zu übernehmen. Als Zwingli in der Schlacht bei Kappel sein Leben verlor, und die Züricher Bürgerschaft, wie der Biograph des Myconius sagt, die Pflege der Wissenschaften hintansetzte, begab er sich wieder nach Basel, wo er zum Diacon bei St. Alban, und nach dem Tode des Oecolampadius zum Hauptpastor von Basel und zum Professor des neuen Testaments ernannt wurde. Die letztere Stelle legte er jedoch im Jahr 1541 nieder, weil er sich weigerte, die Doctorwürde in der Theologie anzunehmen; seine Pfarrstelle aber behielt er bis zu seinem Tode († 1552). Myconius soll beständig dem helvetischen Bekenntnisse und besonders der Zwinglischen Abendmahlslehre treu geblieben sein, obgleich Einige, z. B. Adamus und Pantaleon behaupten, er habe zu der lutherischen Auffassung hingeneigt. Derselbe hat mehrere Schriften theologischen und profanen Inhalts hinterlassen. Zu den erstern sind zu rechnen seine Commentarien über verschiedene Bücher des alten und neuen Testaments, zu den letztern seine „narratio de vita et obitu Zwinglii", sein „tractatus de liberis rite educandis", „de crapula et ebrietate" etc. Vrgl. über denselben: Melchior Adamus, vitae theolog. german. Heidelberg 1620, p. 223 sq. [Brischar.]

Myconius, Friedrich, (auch Mecum genannt) ein lutherischer Theologe, wurde zu Lichtenfels in Franken im J. 1491 geboren. In seinem 13. Lebensjahre wurde er in die Schule nach Annaberg geschickt, in welcher er 6 Jahre zubrachte, worauf er in das dortige Franciscanerkloster eintrat. Gleich in der ersten Nacht soll er daselbst einen merkwürdigen Traum gehabt haben, in welchem er, wie er erzählte, zu Christo geführt worden sei. Ueberhaupt scheint derselbe öfters Visionen gehabt zu haben, wie denn Arnold in seiner Kirchen- und Ketzerhistorie mehrere von denselben erzählt. Im Kloster studirte er fleißig den hl. Augustin, den Lombarden, Gabriel Biel und Alexander von Hales. Auch las er 7 Jahre lang über Tische die lateinische Bibel mit den Glossen des Nicolaus von Lyra. Da ihm aber das Studium in die Länge nicht behagte, beschäftigte er sich mit Drechsler- und andern Handarbeiten. Um diese Zeit hielt sich der bekannte Tetzel in Annaberg auf, und auch Myconius wohnte seinen Vorlesungen bei. Da der päpstlichen Ablaßbulle die Bestimmung angehängt war, daß den Armen die Ablässe umsonst ertheilt werden sollten, entspann sich zwischen Tetzel und Myconius ein Streit, da der letztere einen Ablaß umsonst verlangte, während Tetzel denselben verweigerte. (Schrökh, christliche Kirchengesch. seit der Reform. I. 116 ff.) Im Jahre 1516 empfing er die höhern Weihen und hielt am Pfingstfeste die erste Messe, welcher die beiden Herzöge von Sachsen beiwohnten. Im Jahre 1518 wurde er nach Weimar zum Predigtamte berufen. Myconius war einer der ersten, welcher der Lehre Luthers anhing und in Thüringen öffentlich für dieselbe auftrat. Im Jahre 1524 kam er nach Gotha, wo er 22 Jahre lang lebte und eifrig an der Abschaffung der katholischen Ordnung arbeitete. Als Verdienst wird ihm angerechnet, daß er im Jahre 1525 den Ausbruch des Bauernkrieges in Gotha und in der Umgegend durch sein eifriges Auftreten und sein kräftiges Wort verhindert habe. In demselben Jahre trat er auch in den Ehestand. Sein Churfürst schenkte ihm großes Vertrauen; so nahm er ihn dreimel als Begleiter mit auf seine Reisen nach Belgien. Von seinem Eifer für die angeblich reine Lehre zeugt die Predigt, welche er mit Lebensgefahr in Düsseldorf hielt und darauf im Drucke herausgab, so wie seine Disputationen mit den Mönchen in Cöln. Auch predigte er in Braunschweig, Celle, Soest und an andern Orten, wohin er mit seinem Herrn reiste. Außerdem war er auf dem Convente der Protestanten zu Schmalkalden und auf den Reichstagen zu Frankfurt und Nürnberg thätig. Im Jahre 1538 wurde er mit Franz Burkhard von seinem Churfürsten nach England geschickt, um mit Heinrich VIII., welcher sie zu sich eingeladen hatte, um zwischen der Genossenschaft der augsburgischen Confession und der englischen Kirche eine Gemeinschaft zu stiften, zu verhandeln (s. Heinrich VIII.) Doch führte diese Gesandtschaft eben so wenig, als die zu gleicher Zeit an den König von Frank-

Digitized by Google

reich von den Proteſtanten abgeſchickte, zu einem Erfolge, und Heinrich VIII. nahm die lutheriſche Lehre ſo wenig an, daß er ſie vielmehr widerlegen wollte. (Plank Geſch. der Entſtehung und Veränderung des prot. Lehrbeg. III. 1, 326 ff.) Nach ſeiner Rückkehr aus England wurde er von dem Herzoge Heinrich von Sachſen, welcher auf ſeinen katholiſch gebliebenen Bruder Georg gefolgt war, mit mehreren andern lutheriſchen Theologen in ſein Land gerufen, um die Meißen'ſchen Kirchen zu reformiren. Nachher viſitirte er die thüringen'ſchen Kirchen und richtete überall Schulen ein. Zwei Jahre vor ſeinem 1546 erfolgten Tode gab er eine Schrift heraus über die wohlriechende und koſtbare Salbe, mit welcher Maria die Schweſter des Lazarus den Herrn zu Bethanien ſalbte, und über welche der Verräther Judas als über eine Verſchwendung ſein Mißfallen zu erkennen gab. Er hatte dabei die Beſchämung einiger Hofleute im Auge, welche den Churfürſten davon abhalten wollten, die Beſoldungen der Kirchen- und Schuldiener aufzubeſſern. Wirklich ſoll dieſe Schrift nicht ohne Erfolg geweſen ſein. Cfr. Melchior Adamus, „vitae germ. theolog.“ Heidelb. 1620, p. 171 sq. [Briſchar.]

Myra (τὰ *Μύρα*, Strabe XIV. p. 666. Ptolem. V. 3. 6. Plin. 32. 2, 8.), eine der erſten Städte Lyciens, ſeit Theodoſius II. Hauptſtadt des ganzen Landes. Nach der Apoſtelgeſchichte (27, 5 die Vulg. hat Lystra) landete hier das Schiff, auf welchem der hl. Paulus gefangen nach Rom gebracht wurde; Myra lag jedoch nicht unmittelbar am Meere, ſondern 20 Stadien davon auf einem Felſen, als ihr Hafen galt das nahe gelegene Andriaca (*Ἀνδριάκη*, Appian b. c. 4, 82. Plin. 5. 27. 28.) Die Stadt heißt jetzt noch bei den Griechen Myra, bei den Türken Dembre. Vgl. Forbiger, alte Geogr. II. 256.

Myſien, ἡ *Μυσία*, auch *Μυσία ἡ Ἀσιανή*, das aſiatiſche Myſien im Gegenſatz zum europäiſchen Myſien oder Möſien am Fluſſe Iſter, Landſchaft im nordweſtlichen Kleinaſien, grenzte im Norden an die Propontis und den Hellespont, im Weſten an das ägäiſche Meer, im Süden an Lydien, im Oſten an Phrygien und Bithynien. Dieſe Grenzbeſtimmung war jedoch nicht immer geltend; unter der Herrſchaft der Perſer bezeichnete der Name Myſien bloß den nordöſtlichen an der Propontis gelegenen Theil des Landes, der weſtliche hieß Kleinphrygien, der ſüdliche Troas; unter den chriſtlichen Kaiſern umfaßte die Eparchie Helleſpontus den größten Theil von Myſien, im Süden gehörte Einiges zur Provinz Aſia, der alte Name war aber immer noch üblich, ſo auch zur Zeit der Apoſtel, vgl. Apoſtelgeſch. 16, 7 ff., wo das ganze Gebiet zur Provinz Aſia geſchlagen war (Ilic. Flacc. 27, 65), Forbiger, alte Geogr. II. 110 ff.

Myſtagog (*Μυσταγωγός*) iſt bei claſſiſchen Schriftſtellern theils derjenige, welcher in die Myſterien einführt und einweiht, was Sache der Prieſter war (Diod. Sic. Biblioth. XX. 110.), theils derjenige, welcher den Fremden die Merkwürdigkeiten eines Ortes zeigt (hi, qui hospites ad ea, quae visenda sunt, ducere solent et unumquidque ostendere, quos illi mystagogos vocant etc. Cicero, Act. II. in Verrem, L. IV. c. 59.), wird aber meiſtens im erſteren Sinn gebraucht. Daher heißt es bei Heſychius: *Μυσταγωγός, ἱερεὺς ὁ τὰς μύστας ἄγων*, und bei Suidas: *Μυσταγωγός, ἱερεὺς μυστηρίων διδάσκαλος*. Und in ähnlichem Sinne erklären beide das Verbum *μυσταγωγεῖν*, Heſychius ſagt: *μυσταγωγεῖ, μυστήσιον ἄγει*, Suidas: *μυσταγωγεῖ, αἰτιατικῇ· μυστήρια ἐπιτελεῖ, ὡς μυστήριον ἄγει καὶ ἐκδιδάσκει*. Bei den Kirchenſchriftſtellern werden mit *μυσταγωγία* und *μυσταγωγεῖν* öfters die hl. Sacramente, der Unterricht über ſie und die Ertheilung derſelben bezeichnet, namentlich gilt dieß in Betreff der Taufe, Firmung und Euchariſtie. So ſagt z. B. Severianus in Bezug auf erſtere: *Πῶς βαπτιζόμεθα; ἐν ὀνόματι πατρὸς, καὶ υἱῦ, καὶ ἁγίου πνεύματος· ποία μείζων, ἡ ἀναγέννησις ἢ τῆς δημιουργίας, ἢ ἡ τῆς μυσταγωγίας; Ἐκεῖ ἀρχὴ ζωῆς εἰς θάνατον· ὧδε ἀρχὴ θανάτου εἰς ζωήν* (Homil. V. de creatione), und Chryſoſtomus: *Ἀναμνησθῆς τῆς φωνῆς ἐκείνης, ἣν ἀφῆκας μυσταγωγούμενος*

ἀποτάσσομαί σοι σατανᾶ κτλ. (Homil. XXI. ad populum Antioch.) Und die Eucharistie nennt letzterer ἱερὰ μυσταγωγία (Hom. LXXII.) und den Kelch bei derselben χρατῆρ τῆς μυσταγωγίας (Hom CI.) Daher heißen auch die Katechesen des Cyrillus von Jerusalem über die Taufe, die Salbung mit dem Chrisma und die Eucharistie mystagogische Katechesen (s. Cyrillus Hierosolymitonus). Cf. du Cange, glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, s. v. und Suicer, thesaurus ecclesiasticus, s. v.

Mysterien, religiöse, mysteria religionis, myst. fidei, myst. theologica — religiöse Geheimnisse. Das Wort Mysterium, μυστήριον, bedeutet Geheimlehre und bezeichnete bei den Heiden eine Erkenntniß, welche vor dem Volke geheim gehalten, nur besonders Eingeweihten mitgetheilt war. Diese Eingeweihten pflegten sich zu regelmäßigen Festen, zur Erhaltung und Fortpflanzung ihrer geheimen Lehren — in der Regel zugleich auch politische Zwecke verfolgend — zu vereinigen, und die Feier dieser Feste hieß dann Mysterien-Feier. In dem Christenthume wurde der Begriff auf das Object der Erkenntniß, und zwar so übergetragen, daß als Mysterien solche Wirklichkeiten bezeichnet wurden, welche an sich und mithin gleichmäßig allen Menschen unbekannt (res arcanae) und nur durch specielle Offenbarung Gottes erkennbar sind, und zwar auch dieses wieder für alle Menschen in gleicher Weise. Ueber diese letztern, die christlichen Mysterien, ist es, daß im Folgenden gehandelt wird. — Sollten wir aber ohne Weiteres ganz bestimmt angeben, was unter christlichen Religions-Geheimnissen zu verstehen, und welche Wirklichkeiten oder Wahrheiten als solche zu bezeichnen seien, so befänden wir uns in Verlegenheit. Fragen wir deßhalb die Theologen, und zwar, der Sicherheit wegen, die neueren. Dieselben geben uns aber leider nicht einerlei, überhaupt nicht befriedigende Antwort. Die Einen verstehen unter Mysterien ganz allgemein solche Glaubenswahrheiten, welche wir nur in Folge göttlicher Offenbarung zu erkennen vermögen, im Gegensatz zu solchen, welche auch die Vernunft aus und durch sich allein zu erkennen im Stande sei und zum Theil bereits vor Christo erkannt habe, zum Theil sicher erkannt haben würde, wenn nicht die göttliche Offenbarung in Christo zuvorgekommen wäre. Diese Theologen identificiren also die Mysterien mit den sogenannten Dogmata pura (s. d. Art. Dogma Bd. III. S. 196). So Liebermann (Instit. theol. Prolegom. c. III. art. I. § 7) und Schwetz (Theol. general. Viennae 1849, pag. 614). Andere unterscheiden zweierlei Dogmata pura. Die einen, sagen sie, sprechen Wahrheiten aus, welche zwar nicht anders als durch Offenbarung zu erkennen, dann aber wenn sie geoffenbart sind, vollkommen erkannt werden, ohne ferner dunkel zu sein oder Zweifeln Raum zu geben; andere dagegen solche Wahrheiten, die auch selbst dann wenn sie geoffenbart sind, unerkannt bleiben, die also durch die Offenbarung nur bekannt gemacht, nicht aber zum innerlichen Verständniß gebracht werden können. Demgemäß unterscheiden sie Mysterien im weiteren und Mysterien im engern Sinne. Mysterien im engern Sinne sind die zuletzt genannten Wahrheiten. So die Trinität; während z. B. die Existenz der Engel ein Mysterium im weiteren Sinne ist. So Wiest (Instit. theol. dogm. in usum acad. Lib. I. cap. I. Sect. 2. § 58) und Dobmayer (Syst. theol. cathol. P. I. c. II. sect. 2. § 125. T. II. p. 553. cf. ib. p. 291). Noch andere beschränken, von der nämlichen Unterscheidung ausgehend, den Begriff Mysterium auf die von Wiest und Dobmayer sogenannten Mysterien im engern Sinne, so daß die dogmata pura erster Classe nicht mehr als Mysterien gelten. So Klüpfel (Inst. theol. dogmat. prolegom. § 90), Perrone (Praelect. Tract. de vera relig. adv. incredul. cap. I. propos. 3), Dieringer (Lehrb. d. kath. Dogmat. § 2. n. 3). Fragt man, worin denn das Nichtbegreifenkönnen bestehe, welches gewisse Glaubenswahrheiten zu Geheimnissen im angegebenen Sinne mache, so antworten Klüpfel und Perrone am bestimmtesten, indem sie als den höchsten Grad desselben dieß bezeichnen, daß wir zwar genau wissen, was Subject und Prädicat in einem fraglichen Dogma, jedes für sich, besagen wollen, auf

keine Weise aber erkennen, wie sie verbunden sein können, wie dieses Prädicat von diesem Subjecte ausgesagt werden könne. Was wir z. B., sagt Perrone, unter drei Personen zu verstehen haben, wissen wir genau; ebenso ist uns der Begriff Ein Wesen vollkommen klar; aber daß nun Ein Wesen in drei Personen oder drei Personen als Ein Wesen existiren, d. h. den Nexus jener beiden Begriffe, des Subjectes und des Prädicates, vermögen wir nicht zu begreifen. Aehnlich auch Wiest, Dobmayer u. A. Schon der Art. Dogma hat dargethan (B. III. S. 197), mit dieser Erklärung sei so viel als Nichts erklärt. Der Ausdruck „Erkenntniß eines Subjectes und eines Prädicates" hat nur dann einen Sinn, wenn dabei als Subject das Subject dieses Prädicates und als Prädicat das Prädicat dieses Subjectes gemeint ist. Dann aber setzt Erkenntniß des Subjectes und Prädicates, oder, wie Perrone sagt, der Termini, Erkenntniß des Nexus beider als Bedingung voraus. Die Sache verhält sich so: Ist ein Begriff gegeben und es handelt sich um Erkenntniß dieses Begriffes, so wird man sagen, solche Erkenntniß sei geschaffen, wenn die Bestimmungen erkannt sind, welche jenen Begriff constituiren, und zugleich erkannt ist, in welchem Zusammenhange dieselben unter sich und zu dem Ganzen als solchem stehen. Werden dann die so erkannten Bestimmungen von dem gegebenen Begriffe ausgesagt oder demselben zugeschrieben oder beigelegt, so wird ein Urtheil ausgesprochen, werden Subject und Prädicat gesetzt. Werden sämmtliche Bestimmungen oder Bestandtheile ausgesprochen, die man bei der Zergliederung eines Begriffes gefunden hat, so ist das ausgesprochene Urtheil ein vollständiges; unvollständig dagegen ist es, wenn nur ein Theil derselben prädicirt wird. Wer also z. B. Gott erkennt, erkennt ihn als Vater, Sohn und Geist. Spricht er dann diese Erkenntnisse aus, so äußert er das Urtheil: Gott ist Vater, Sohn und Geist, und setzt hiemit Gott als Subject, Vater, Sohn und Geist als Prädicat. Jetzt erst ist das Subject wie das Prädicat erkannt, jenes weil es als Subject dieses Prädicates, weil Gott als Vater, Sohn und Geist, dieses aber weil es als Prädicat dieses Subjectes, weil Vater, Sohn und Geist als das erkannt sind, was Gott ist; und die Frage nach dem Zusammenhange zwischen Subject und Prädicat fällt nun von selbst hinweg, weil dieser ja gerade darin erkannt ist, daß erkannt wurde, das Subject sei das, was im Prädicate ausgesagt ist. Es hat also jene Frage entweder keinen Sinn, oder sie setzt die Annahme voraus, Gott sei etwas ganz Anderes, als Vater, Sohn und Geist. — Ist es mit der vorgeführten Antwort auf die Frage, was die Mysterien zu Mysterien mache, so schlimm bestellt, so müssen wir vorziehen, uns mit der allgemeinen und weniger bestimmten zu begnügen, welche erklärt, gewisse Glaubenslehren seien Mysterien deßhalb, weil ihr Object zu erhaben sei, als daß der menschliche Verstand es erreichen und durchdringen könnte. Wie allgemein auch und unbestimmt diese Erklärung ist, sie hat doch insofern einen Sinn, als man zwischen der Creatur als einem Diesseitigen und Gott als Jenseitigem unterscheiden und sagen kann, es müsse a priori gewiß sein, daß wir das Diesseitige und Endliche mehr zu erkennen im Stande seien als das Jenseitige und Unendliche. Darnach würden als Nicht-Mysterien diejenigen Dogmen erscheinen, deren Object Creatürliches, als Mysterien aber diejenigen, deren Object Gott und Göttliches ist, und diese wieder in desto höherem Grade, je reiner oder ausschließlicher von Gott und Göttlichem die Rede ist. Aber wenn nun dieselben Theologen näher erklärend beisetzen, der Grund, warum gewisse Glaubens-Objecte nicht oder höchst unvollkommen erkannt werden, liege keineswegs in deren Erhabenheit allein, sondern zugleich auch in der Schwäche und Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnißkraft an sich; wenn sie eben deßhalb weiter geltend machen, wie sie in Wahrheit einstimmig thun (zugleich mit dem apologetischen Zwecke, das Führwahrhalten von Glaubensmysterien gegen die Rationalisten zu rechtfertigen), wir erkennen auch das Creatürliche sehr unvollständig und es gebe sowohl in der Natur als im Gebiete des Geistes eine Menge Mysterien, unzählige, nicht nur bis jetzt, sondern für immer unerkannte Wirklichkeiten; und

wenn, was unzweifelhaft der Fall, diese Bemerkungen vollkommen richtig sind: dann vermögen wir nicht einzusehen, warum die Glaubensobjecte im Gegensatz zu andern Wirklichkeiten, ohnehin nicht, warum einige Gegenstände des christlichen Glaubens im Gegensatz zu anderen Gegenständen desselben Glaubens Mysterien genannt werden. Wenn das Eine ebenso unerkannt ist wie das Andere, warum bezeichnet man nicht allebeide als Mysterien? und wenn sich das Nichtbegreifen des Einen von dem des Andern nur graduell unterscheidet, warum bleibt man nicht dabei, nur von größeren und geringeren Mysterien zu sprechen? Man könnte etwa festsetzen: ist so und so viel Klarheit in der Erkenntniß erreicht, so soll, obgleich absolutes Licht noch nicht vorhanden ist, die Benennung Mysterium aufhören. Allein wer wäre im Stande, diese Grenzen zu bestimmen, die Linie zu ziehen, welche zwischen Mysterium und Nichtmysterium scheiden soll? — Nach all diesem müssen wir die Hoffnung aufgeben, von den zu Hilfe gerufenen Theologen zu erfahren, warum sie entweder alle oder einige christliche Dogmen Mysterien nennen. Lassen wir deßhalb die Frage nach dem Warum bei Seite, um uns zu dem einfach Factischen, nämlich zu der Frage zu wenden, welche Glaubenslehren oder Glaubensobjecte die Theologen als Mysterien bezeichnen. Daß die bisher vorgeführten Theologen nicht alle, sondern nur einige Glaubensobjecte als Mysterien bezeichnen, hat das Vorgetragene bereits gezeigt. Die Frage ist: welche? Auch hier vermissen wir Bestimmtheit und Klarheit. Vor Allem möchte man zum wenigsten erwarten, daß diejenigen, welche Mysterium mit dogma purum zusammenfallen lassen, mehr Mysterien namhaft machen, als diejenigen, welche nur einen Theil der dogmata pura als Mysterien anerkennen. Aber auch selbst diese Erwartung wird nicht befriedigt. Alle vorgeführten Theologen reden gleicher Weise allgemein und unbestimmt. Bei den Einen wie bei den Andern findet man statt einer ordentlichen Aufzählung die allgemeine Formel „wie z. B. die Trinität, die Incarnation, die Eucharistie u. dgl.“ Wenn man indessen Alles zusammen nimmt, was man da und dort zerstreut vorfindet, so wird man wohl behaupten dürfen, es werden von der Mehrzahl der Theologen als Mysterien behandelt die Trinität, die Schöpfung aus Nichts, die Erbsünde, die Incarnation, die Sacramente, die Prädestination und die letzten Dinge; so daß man wohl der Erklärung beistimmen kann, Geheimnisse des Glaubens werden gewöhnlich die begrifflichen Fixirungen der Fundamentalthatsachen der Offenbarung genannt, welche zugleich meistens die objective Unterlage des gottesdienstlichen Lebens bilden (Dieringer a. a. O.). Ist aber dieses richtig, so muß man sich wundern, daß die Theologen nicht den gesammten Inhalt des christlichen Glaubens als Mysterium behandeln. Was bleibt denn nach Abzug jener Fundamentalthatsachen der Offenbarung, jener Fundamentalwahrheiten, noch übrig? Etwa die Zwischenbegriffe, welche den Uebergang von einem Hauptbegriff zum andern bilden, oder, genauer zu sprechen, die einzelnen Momente jener Fundamentalwahrheiten; wie immer nach Wegnahme eines Begriffes als solchen Nichts weiter übrig bleibt, als dessen einzelne Bestimmungen, z. B. nach Abzug des Begriffes Mensch Nichts als Körper, Geist, dann Haupt, Brust, Arme, Beine ꝛc., Denkkraft, Willenskraft ꝛc. Ist es nun nicht seltsam, einen Begriff als solchen für mysteriös zu halten, dessen einzelne Momente aber nicht, jenen nur durch Gott, und auch so noch unvollständig, diese dagegen durch sich selbst und vollständig erkennen zu wollen? Allerdings mögen diese einzelnen Momente als solche vollkommen klar sein; allein sie kommen ja nur in Betracht als Momente des Ganzen, aus dem sie zu erkennen und auf das sie zurückzuführen sind. Ein und das andere Beispiel mögen das Gesagte klar machen. Die Trinität, sagen die Theologen, ist ein Mysterium, ein unbegreifliches Geheimniß, das Dasein Gottes dagegen, nicht minder die Einheit, Geistigkeit, die und die Eigenschaften Gottes, sind kein Geheimniß. Das ist ungereimt. Die volle, wahre Erkenntniß Gottes ist die Erkenntniß: Gott ist dreifaltig; der ganze, wirkliche Gott ist der als Vater, Sohn und Geist seiende Gott. Jede andere Erkenntniß von Gott ist nur

ein Moment dieser Einen, entweder darauf hinführend oder daraus folgend. So die Erkenntniß: Gott ist, oder: es ist ein Gott. Offenbar ist die Frage: was für Gott? und die Theologen werden doch wohl concediren, wenn wir ihnen sagen, sie erkennen, daß Gott sei nur dann, wenn sie erkennen, daß er als dreifaltiger Gott sei; wer nicht erkennt, daß Gott als Vater, Sohn und Geist sei, der erkennt nicht, daß Gott sei. Ferner: Gott ist Einer oder es gibt nur Einen Gott. Ist denn das wahr? Allerdings ist es wahr, aber nur dann, wenn erkannt ist, dieser Eine Gott sei als Vater, Sohn und Geist. Ist das nicht erkannt, so ist mehr als Nichts von Gott erkannt, so ist ein Nichtgott als Gott erkannt, ist eine irrige Vorstellung von Gott gebildet. Ebenso wenn gesagt wird: Gott ist Geist, wissend, wollend, allmächtig ꝛc., so ist dieses doch wohl nur dann wahrhaft und ist mit diesen Begriffen nur dann die Wahrheit d. h. der wirkliche Gott erkannt, wenn erkannt ist: Gott ist als dreifaltiger Gott Geist, wissend, wollend ꝛc. Wer eine richtige Erkenntniß von dem Menschen zu äußern wähnte, wenn er etwa sagt: der Mensch ist, oder: der Mensch hat zwei Arme, zwei Ohren ꝛc., der machte sich offenbar lächerlich. Noch mehr derjenige, der behauptete: der Mensch als solcher lasse sich nicht erkennen, sei ein Mysterium, sehr leicht dagegen und vollständig lasse sich begreifen die hypostatische Einheit von Natur und Geist, der gesammte körperliche Organismus, sowie die Energie des Geistes und nicht minder das Zusammenwirken beider. Genau so verhält es sich nun mit sämmtlichen Dogmen. Oder ist es nicht ungereimt, das Gewordensein der Welt, das Dasein zweier Willen in Christo, die Wirkung einzelner Sacramente, wie der Taufe, der Buße ꝛc. für klare und begreifliche, das Gewordensein der Welt aus Nichts dagegen, die hypostatische Vereinigung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo, das Wesen des Sacramentes an sich, die Gnadenwirkung durch ein wahrnehmbares Zeichen, für unbegreifliche Gegenstände auszugeben? Nur derjenige erkennt ja das Gewordensein der Welt der Wahrheit gemäß, der es erkennt als ein Gewordensein aus Nichts durch einen schöpferischen Willensact Gottes, und wer es nicht als dieses erkennt, hat entweder gar keine Erkenntniß oder eine irrige Vorstellung davon; nur derjenige begreift die zwei Willen in Christo, der die hypostatische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in ihm so erkannt hat, wie sie ist oder als das, was sie ist, und zwar genau in dem Grade, als letztere Erkenntniß vollkommen oder unvollkommen ist; und nur der kann vernünftiger Weise das, was in der Taufe, Buße ꝛc. vorgeht, zu begreifen meinen, der das Wesen des Sacramentes an sich begriffen hat; wer dagegen Letzteres für ein undurchdringliches Geheimniß ausgibt, macht sich lächerlich, wenn er Jenes zu begreifen vorgibt, denn was in den einzelnen Sacramenten, und zwar in allen gleicher Weise, wirkt und zur Erscheinung kommt, ist eben das Wesen des Sacramentes an sich. — Diese Andeutungen, welche jeder Leser leicht vervollständigen kann, werden genügen, den Satz zu rechtfertigen, daß es unstatthaft sei, den Begriff Mysterium auf einen Theil der Dogmen zu beschränken. Entweder ist er auf sämmtliche oder auf keines anzuwenden. Daher werden wir in diesem Stücke die Mehrzahl der Theologen verlassen und wenigen beistimmen müssen, welche, wie Tournely und neuerdings Staudenmaier, in dem Begriffe mysteria fidei, Glaubensgeheimnisse, sämmtliche Dogmen, sämmtliche Momente des christlichen Glaubens, zusammenfassen. Wir werden um so weniger Anstand nehmen, diese Auffassung uns anzueignen, als sie die der alten Theologen, der Kirchenväter, gewesen und auf die Anschauung der Apostel und die Erklärung des Herrn gegründet ist. Der hl. Augustin — um mit einem Vater zu beginnen, der mit Recht des größten Ansehens genießt — faßt die alt- und neutestamentliche Offenbarung überhaupt als Offenbarung solcher Wahrheiten, welche wir erkennen müssen, aber durch uns selbst zu erkennen nicht im Stande sind (res quas ignorare non expedit nec per nosmet ipsos nosse idonei sumus). Im alten Testament ist diese Offenbarung unvollständiger, im neuen Testament vollständiger, entsprechend der zeitlichen Entwicklung der Menschheit, pro aetatum generis humani distributione (De civ.

Dei XI, 3; X, 32, 2; vgl. ebendaſelbſt XIX, 18). Es will damit nicht geſagt ſein, daß im Chriſtenthume Alles geoffenbart ſei, wornach man fragen kann, noch auch daß wir nach Empfang der Offenbarung abſolute Erkenntniß der betreffenden Geheimniſſe beſitzen = was rein unmöglich iſt, ſo lange unſer Geiſt durch das ſterbliche Fleiſch niedergehalten iſt, anima mortali carne aggravata (Sermo ad Catech. c. 12 (23); Retract. I, 14). Aber alles Nothwendige iſt im Chriſtenthum geoffenbart, und zwar ſo daß wir genügende Erkenntniß deſſelben haben, ſo daß das Chriſtenthum geradezu Offenbarung der göttlichen Geheimniſſe zu nennen und den der Kirche durch die Taufe Einverleibten zu ſagen iſt, ſie ſeien in die heiligen Geheimniſſe eingeweiht, sacris mysteriis imbutos esse (de pecc. mer. et remiss. I, 25. n. 38). So erſcheint alſo bei Auguſtin der geſammte Inhalt des chriſtlichen Glaubens *als* Geheimniß, als etwas an ſich Verborgenes, jetzt aber Offenbares. Dieſe Auffaſſung Auguſtins hat um ſo mehr Bedeutung, als dieſer Vater bereits mit Entſchiedenheit einige der im Chriſtenthum geoffenbarten Geheimniſſe als Geheimniſſe in ausgezeichnetem Sinne, als Sacramenta, zur Unterſcheidung von den übrigen, bezeichnet hat. Gregor von Nazianz bezeichnet kurzweg den geſammten Inhalt des chriſtlichen Glaubens als Geheimniſſe, und es iſt ſehr inſtructiv, wenn er gelegentlich bemerkt, die meiſten unſerer Geheimniſſe dürfen den Außenſtehenden nicht bekannt gemacht werden (*μηδὲ ἐκφορὰ τοῖς ἔξω τὰ πολλὰ τῶν ἡμετέρων μυστηρίων*). Als Geheimniß aber bezeichnet er das im Glauben Erkannte deßhalb, weil es, vorher verborgen, durch Chriſtum geoffenbart ſei (Orat. quadrag. II, 33—35. Ed. Par. 1630. T. I. p. 687). Ebenſo finden wir bei Baſilius unter dem Ausdruck Glaubens- oder Religionsgeheimniſſe, *μυστήρια πίστεως, μυστ. εὐσεβείας*, Alles verſtanden, was Gegenſtand der gläubigen Ueberzeugung der Chriſten iſt (de spiritu s. c. 27. T. II. p. 351 sq. Ed. Par. 1637); und um ein Mißverſtändniß in dieſer Hinſicht unmöglich zu machen, hat derſelbe Vater ebendaſelbſt c. 16. p. 326 der Aeußerung, daß die Offenbarung der Geheimniſſe ein eigenthümliches Geſchäft des hl. Geiſtes ſei (*ἡ ἀποκάλυψις τῶν μυστηρίων ἰδίως τῷ πνεύματι προσήκει*), die Erklärung beigefügt, es ſei durch den hl. Geiſt, daß ſich Gott in der Schöpfung, in Chriſto, in der prophetiſchen und apoſtoliſchen Predigt geoffenbart, uns über das Dieſſeits und Jenſeits unterrichtet habe. Nicht minder giebt auch Athanaſius dem geſammten Inhalt des chriſtlichen Glaubens den Charakter eines Myſterium, wenn er ganz allgemein erklärt, das für den Glauben Ueberlieferte dürfe nicht vorwitzig erforſcht werden (Ep. IV ad Serap. c. 5. p. 699: *τὰ γὰρ τῇ πίστει παραδιδόμενα ἀπερίεργαστον ἔχει τὴν γνῶσιν*), und an einem andern Orte: der Glaube beſtehe darin, das Unmögliche für möglich, das Schwache für ſtark, das Leidenloſe für leidend, das Unvergängliche für vergänglich zu halten; das eben ſei das große Geheimniß (*τοῦτο τὸ μυστήριον τὸ μέγα*), daß die Gottheit gekommen, nicht um ſich ſelbſt zu rechtfertigen, denn ſie hatte ja nicht geſündigt, ſondern, Ueberfluß beſitzend, ſich arm gemacht habe ꝛc. (c. Apoll. II, 11. p. 948). Er will ſagen: im Chriſtenthum iſt ganz Unbekanntes, iſt der bis dahin verborgene Weltplan Gottes geoffenbart worden; ſo iſt der ganze Inhalt unſeres Glaubens ein (ehemaliges) Geheimniß; weßhalb man ſich auch nicht wundern darf, wenn Begriffe darin zum Vorſchein kommen, die von den uns geläufigen weit abweichen. Verfolgen wir ſo die Väter bis zu den älteſten hinauf, überall, bei Lactantius, Cyprian, Tertullian, Origines, Clemens, Irenäus, Juſtin, Ignatius, begegnet uns die gleiche Anſchauung. Sehr gern und häufig wird der geſammte Glaubensinhalt mysterium veritatis oder mysterium verae religionis genannt, und zwar deßhalb, weil er Wahrheiten umfaßt, die, vorher unbekannt, durch Chriſtum geoffenbart worden — veritas revelata divinitus (vgl. Lact. Instit. I de falsa relig. 1; II de orig. error. c. 15; [Pseudo (?)] Cyprian. de nativit. Dom. Prolog; Tertull. passim. S. Semler, index Latinit. Tertull.; Orig. de Princ. IV, 1; beſond. III, 3, womit zu vergleichen: Tom. XIII in Joann. p. 259; Clem. Al. Strom. V, 9 u. 10. p. 679 sq.

Polt; ibid. VII, 1. p. 831: *ὁ τοίνυν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθών, πῶς οὐτος ἄθεος*; vrgl. ibid. I, 12. p. 348; Iren. adv. Haer. IV, 26 (43); II, 28 (47); Just. Mart. apol. I, c. 19. p. 66 vgl. Epist. ad Diogn. c. 4. 7. 10; Ignat. ad Ephes. c. 19). Die Grundanschauung der Väter liegt also in dem Gedanken: durch Christum sei offenbar geworden, was vorher verborgen gewesen, nämlich zunächst die Veranstaltungen Gottes zur Restitution, Rechtfertigung und Beseligung der Menschen, damit sofort weiter der göttliche Weltplan im Ganzen und eben damit zugleich auch das Wesen Gottes selbst; folglich erscheine das durch Christum Geoffenbarte und von den Christen Geglaubte als Geheimniß in dem Sinne, daß es ewig Geheimniß würde geblieben sein, wenn es nicht geoffenbart worden wäre. Mit diesem Grundgedanken haben sich jedoch schon frühe zwei weitere Berücksichtigungen verbunden, welche den Inhalt des christlichen Glaubens auch noch in anderer Hinsicht, als der genannten, als Mysterium erscheinen ließen. Erstens nämlich hielten die Christen jener Zeit ihr eigentlich religiöses Leben, die gottesdienstlichen Handlungen und die denselben unmittelbar zu Grund liegenden Glaubensbestimmungen vor Juden und Heiden, theilweise sogar vor den Katechumenen geheim (s. d. A. Arkan-Disciplin B. I. S. 396), und das so Geheimgehaltene erschien nun als Mysterium in einem ähnlichen Sinne, wie die alten heidnischen Mysterien. (In diesem Punete ist Clemens von Alexandrien am meisten belehrend.) Zweitens mußte das in Christo Geoffenbarte dem menschlichen Verstande ausgezeichnete Schwierigkeiten bereiten, weil es, eine ganz neue Weltordnung begründend und neue Anschauungen gewährend, auch neue Begriffe forderte. Insofern erschienen die Objecte des christlichen Glaubens mehr als andere Erkenntnißgegenstände als unbegreiflich, als Geheimnisse. Hiebei aber haben die Kirchenväter ohne Ausnahme nicht unterlassen, zu bemerken, daß dieß mit enger Beschränkung zu nehmen sei, denn vermöge der Schwäche und Beschränktheit der menschlichen Erkenntnißkraft an sich seien und bleiben auch alle übrigen Erkenntnißobjecte stets mehr oder weniger unbegriffen. In diesem Punete zeichnet sich besonders Athanasius aus. — Halten wir nun aber, ohne diese beiden Nebenpunete für jetzt weiter zu berücksichtigen, nur den Hauptgrund fest, warum die Kirchenväter die christlichen Glaubenslehren als Mysterien bezeichnet haben: so finden wir, sie haben diese ihre Anschauung nicht selbst gebildet, sondern von den Aposteln überkommen. Die Apostel nennen sich Verwalter der Geheimnisse Gottes, dispensatores mysteriorum Dei, weil sie Diener Christi, ministri Christi, sind (1 Cor. 4, 1) d. h. das Evangelium verkünden, den christlichen Glauben verbreiten. Demnach erscheint der Inhalt des christlichen Glaubens überhaupt als Geheimniß (Ephes. 6, 19; Col. 4, 3. 4; 1 Tim. 3, 9), und die Verkündiger des Evangeliums offenbaren Geheimnisse (1 Cor. 2, 7). Wie so? Im Evangelium wird Etwas geoffenbart, was bisher der Menschheit unbekannt gewesen, ein mysterium, quod absconditum fuit a saeculis et generationibus, nunc autem manifestatum est (Col. 1, 26 vgl. Ephes. 1, 9. 10; 3, 1—12; Röm. 16, 25. 26). Wir wissen, es ist dieß nichts Anderes als der in Christo offenbar gewordene ewige Weltplan Gottes (Eph. c. 1 u. 3), daher das so geoffenbarte Geheimniß näher zu nennen ist die bisjetzt verborgene Weisheit Gottes, Dei sapientia in mysterio (1 Cor. 2, 7 ff.; vgl. Röm. 11, 33 f.). Von selbst versteht sich, daß mit diesem Weltplan im Ganzen zugleich die einzelnen Momente desselben bekannt werden; daher von einzelnen speciellen Geheimnissen die Rede ist (Röm. c. 9—11; 1 Cor. 15, 51; Eph. 5, 22). Es ist aber auch nicht durch die Apostel, daß diese Anschauung gebildet worden; dieselbe kommt von dem Herrn. Christus nennt das, was er offenbart, Geheimnisse des göttlichen Reiches, mysterium regni Dei, ein Geheimniß, welches eben Geheimniß geblieben wäre, wenn er es nicht geoffenbart hätte, und für alle Jene Geheimnisse bleibt, denen seine Offenbarung nicht zu Theil wird (Matth. 13, 11; Marc. 4, 11; Luc. 8, 10). Hiernach ist also von Anfang an das Object des christlichen Glaubens

als Geheimniß deßhalb bezeichnet, weil es, bis dahin unbekannt, in Christo offenbar geworden ist. Das haben wir als den Hauptbegriff des christlichen Mysteriums festzuhalten, und demgemäß erscheinen sämmtliche Bestimmungen unseres Glaubens ohne Ausnahme und ohne Unterschied als Mysterien, denn mit dem Ganzen sind von selbst die einzelnen Momente des Ganzen wie gegeben, so auch charakterisirt. Sofort ist aber leicht zu sehen, es könne nicht fehlen, daß sich weitere Bestimmungen an den genannten Grundbegriff ansetzen. Ist das in Christo Geoffenbarte durch Gott geoffenbart, so sind alle Menschen gleicher Weise, die ungebildeten wie die gebildeten, die einfältigen wie die weisen, im Stande, dasselbe zu erkennen, denn diese Erkenntniß ist zunächst bedingt durch Annahme eines Gegebenen; ja gerade die ungebildeten und einfältigen Menschen werden mehr und besser als die andern erkennen, weil sie sich eher zur Annahme eines Gegebenen, zum Glauben, verstehen. Die Gelehrten und menschlich Weisen kommen hiezu nicht oder schwer, weil sie, auf ihre eigene Weisheit vertrauend, es unter ihrer Würde halten, Etwas zu wissen, was sie nicht selbst gefunden. Daher wird das in Christo Geoffenbarte in der That nur den Kleinen offenbar, während es den Weisen und Klugen verborgen bleibt (Matth. 11, 25), und die Weisheit dieser Welt wird zu Schanden, indem sich Gott der Thörichten als Werkzeuge bedient, seine Weisheit mitzutheilen (1 Cor. 1, 17—31; 2, 1 ff.; vgl. Röm. 1, 22). Jetzt erscheint das in Christo Geoffenbarte nicht mehr bloß deßhalb als Geheimniß, weil es vorher unbekannt gewesen, sondern näher auch deßhalb, weil es gerade denjenigen unbekannt, wenigstens unbegriffen bleibt, welche sich in der Welt als die Wissenden und Weisen geltend machen. Was die Wissenden nicht erkennen, erscheint der Welt als Mysterium! Dazu kommt überdieß Folgendes: Der Zweck der Incarnation war nicht Offenbarung theoretischer Wahrheiten, um etwa der Philosophie auf die Beine zu helfen, sondern Restitution, Rechtfertigung und Beseligung der Menschheit. Jenes war mit diesem nur verbunden. Daher wird Christus und alles in Christo Gegebene oder Geoffenbarte nur von Jenen ganz verstanden, bei welchen es zur Rechtfertigung gekommen, welche gerecht und heilig geworden sind. Nur derjenige wird in Betreff der Lehre in's Reine kommen, der den Willen des himmlischen Vaters thut (Joh. 7, 17); nicht durch logische Argumente, nicht durch Syllogismen ist es, sondern durch Geist und Kraft, daß die Wahrheit der christlichen Lehre dargethan wird — ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως (1 Cor. 2, 4). Daraus folgt, es bleibe das in Christo Geoffenbarte allen denen unbegriffen, welche nicht beflissen sind, den Christus sich anzueignen, der für uns die Weisheit von Gott, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung ist (1 Cor. 1, 30). Diese werden großen Theils, keineswegs aber allein unter den Weisen und Klugen zu suchen sein, von welchen im Vorigen die Rede war. Alles zusammengenommen, so wird also in der hl. Schrift das von Christo Geoffenbarte Mysterium genannt, weil es 1) nur durch göttliche Offenbarung zu erkennen ist, und ebendeßhalb 2) den auf sich selbst gestützten Weisen dieser Welt verborgen bleibt, und 3) endlich, weil es sich überdieß erst im Leben als wirklich erweist und mithin von allen denen nicht begriffen wird, deren Leben nicht der Ausdruck der christlichen Gerechtigkeit geworden ist. Beachten wir nun, daß in den Augen der Menschen, wie sie einmal sind, alles dasjenige als unbegreiflich schlechthin gilt, was den Weisen dieser Welt verborgen ist und was diese nicht begreifen zu können behaupten; beachten wir ferner, daß die von Christo ausgegangene Lebenskraft oder belebende Offenbarung gerade auf dem Puncte, der den Uebergang von der Gerechtigkeit Christi zur Gerechtigkeit der Menschen bildet, daß also der Gottesdienst, die Spendung der Sacramente ꝛc. vor allen denen habe müssen geheim gehalten werden, nach Anweisung des Herrn, Matth. 7, 6, welche, außer der Kirche stehend, sich am allgemeinen christlichen Leben nicht betheiligten: so haben wir den Begriff des christlichen Mysteriums genau in der Gestalt, in welcher er uns oben bei den Kirchenvätern erschienen ist. Zugleich sind wir jetzt auch in den Stand gesetzt, die weitere Gestaltung unseres Begriffes zu erklären. Erstens

die Unterscheidung solcher Glaubensbestimmungen, welche vor den außer der Kirche Stehenden geheim gehalten wurden (sog. Arkandisciplin), von denjenigen, welche man ohne Rückhalt offenbarte (z. B. die Lehre von Gott, vom Ursprung der Welt ꝛc.) hat in der lateinischen Kirche eine Unterscheidung auch in der Benennung veranlaßt, indem jene Sacramenta und Sacramentalia, diese dagegen Mysteria genannt wurden. In der griechischen Kirche findet sich solche Unterscheidung nicht; es werden alle Glaubensobjecte μυστήρια genannt; wie denn auch Sacramentum im Grunde nichts Anderes ist, als eine Uebersetzung des griechischen *Μυστήριον*. Zweitens der Umstand, daß die Mysterien als von Gott geoffenbarte Wahrheiten den Weisen dieser Welt verborgen bleiben, konnte nicht verfehlen, die Unbegreiflichkeit als vorherrschende, fast ausschließliche Bestimmung des Begriffes Mysterium in den Vordergrund zu bringen. Jene Weisen selbst, die Ungläubigen, haben von Anfang an nicht unterlassen, ein großes Gewicht darauf zu legen, und die Gläubigen haben es sich gerne gefallen lassen, indem sie, den entscheidenden Werth des Glaubens kennend, sich's zur Ehre wie zum Vortheil angerechnet haben, den Glauben auch gegen den Widerspruch des menschlichen Verstandes zu bekennen und festzuhalten. Dabei können wir jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, daß sie insofern in Widerspruch mit sich selbst geriethen, als sie andererseits ganz richtig die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnißkraft und dem zufolge auch die Unvollkommenheit alles menschlichen Wissens, was immer dessen Gegenstand sei, erkannt haben. Hatte sich aber einmal die genannte Anschauung befestigt, so war Nichts natürlicher, als daß drittens auch unter den Glaubensbestimmungen selbst unterschieden, einige als Mysterien in ausgezeichnetem Sinne, andere dagegen nicht oder weniger als Mysterien angesehen wurden. In jene Classe fielen begreiflich die Hauptbestimmungen (Gott, Incarnation ꝛc.), in diese die in jenen begründeten Nebenbestimmungen, Folgesätze, Zwischenglieder, einzelne Momente der Hauptdogmen. So entstand dann nach und nach derjenige Begriff der christlichen Glaubensmysterien, der uns in den Anfangs vorgeführten Schriften der neueren Dogmatiker entgegentritt. Aus Vorstehendem ergibt sich von selbst, in wiefern diesem Begriffe Geltung zu verstatten und in wiefern er zu verwerfen sei. — Fassen wir aber jetzt das christliche Religionsgeheimniß nach seinem ursprünglichen und richtigen Begriff in's Auge, so werden wir zwei Fragen, die zum Schlusse noch zu berühren sind, leicht und kurz beantworten können, nämlich 1) welches Verhältniß zwischen den christlichen und heidnischen Mysterien bestehe, und 2) wie das Fürwahrhalten der christlichen Mysterien vor der Vernunft zu rechtfertigen sei. Die erste Frage betreffend, so haben den Inhalt der heidnischen (griechischen und römischen) Mysterien Lehren gebildet, welche die vom Volk vergötterte Natur auf sich selbst zurückführten, an die Stelle des Göttlichen im religiösen Bewußtsein Natürliches setzten, mithin Lehren oder Erkenntnisse, so zu sagen menschliche Offenbarungen, worin sich das Göttliche, der Gegenstand religiöser Verehrung, in Natürliches auflöste (so bildete z. B. den Inhalt der eleusinischen Mysterien die Erkenntniß, unter Ceres sei nichts Anderes zu verstehen und zu verehren, als die Zeugungskraft der Erde; den Inhalt der Mithraischen Mysterien die Einsicht, Mithra (s. d. A.) sei nichts Anderes, als die Sonne, diese aber müsse das Vorbild der Männer, besonders der Krieger sein u. dgl.). Eben darum mußten diese Lehren Geheimlehren sein, d. h. dem Volke verborgen bleiben; nur Eingeweihte, eine größere oder geringere Anzahl, nach der Beschaffenheit der Mysterien, durften davon wissen. Durch öffentliche Verkündigung solcher Lehren wäre das Volk am empfindlichsten Puncte verletzt und großes Unheil gestiftet worden. Bei den christlichen Mysterien trifft das gerade Gegentheil zu. Vorab sind die christlichen Glaubenslehren nicht Mysterien als Geheimlehren, die vor irgend Jemand verborgen würden. Was da gelehrt ist, wird der ganzen Welt und zwar überall auf die gleiche Weise verkündigt; die christliche Erkenntniß will Erkenntniß allen Menschen ohne Ausnahme sein. Die unter der sog. Arkandisciplin begriffenen Lehren haben nur scheinbar eine

Aehnlichkeit mit den heidnischen Mysterien. Auch sie wurden und werden Niemanden vorenthalten; alle Menschen werden eingeladen, sich an die Kirche anzuschließen; thun sie es, so erfahren sie von selbst, welche Bewandtniß es mit den Sacramenten, dem Gottesdienste ꝛc. habe. Der Grund des Genannten liegt darin, daß die christlichen Glaubenslehren ferner, wiederum im geraden Gegensatze gegen die heidnischen Mysterien, nicht deßhalb Mysterien sind, weil sie menschliche, sondern im Gegentheil deßhalb, weil sie göttliche Offenbarung enthalten, das Göttliche nicht zerstören, sondern bekannt machen. Während menschliche Offenbarungen nicht selten sehr triftige Gründe haben, sich zu verbergen, brauchen die Göttlichen kein Licht zu scheuen. Sacramentum regis abscondere bonum est; opera autem Dei revelare et confiteri honorificum est (Tob. 12). Soviel über die erste Frage. Die zweite scheint nicht ohne Schwierigkeit zu sein. Ist es vernünftig, die christlichen Mysterien, d. h. die christlichen Offenbarungslehren für wahr oder deren Inhalt für wirklich zu halten? Nimmt man Mysterium für die in Christo uns geoffenbarte Wirklichkeit, so fällt die aufgeworfene Frage zusammen mit der Frage, ob es vernünftig sei, eine derartige Offenbarung, wie die christliche, überhaupt und speciell gerade diese christliche anzunehmen. Diese Frage aber wird der Art. Offenbarung beantworten. Hier sei nur bemerkt, es führe diese Frage zuletzt auf die weitere zurück: ob es einen Gott gebe oder nicht gebe. Verbindet man aber mit dem Begriff Mysterium näher den Gedanken, daß in den christlichen Glaubenslehren Unbegreifliches, nach den gangbaren Kategorieen sogar Ungereimtes, behauptet werde: so haben wir vorliegender Frage folgende Bemerkungen entgegenzustellen: Vor Allem ist es unstatthaft, an eine wie immer gebildete Gotteserkenntniß die gangbaren, aus dem Creatürlichen abstrahirten Kategorieen als Maßstab anzulegen. Davon aber auch abgesehen, so gibt die sog. Unbegreiflichkeit der christlichen Glaubensobjecte als solche darum keinen Grund, diese zu verwerfen, weil sie richtig angesehen nichts weiter ist, als Unvollkommenheit der Erkenntniß, unvollkommen aber nicht nur diese, sondern jede menschliche Erkenntniß ist, aus dem einfachen Grunde, weil der Mensch als Creatur nicht schöpferisch erkennt, wie Gott, sondern sich überall begnügen muß, Gegebenes, von Gott Geschaffenes, in das Bewußtsein aufzunehmen. Es ist weiter nichts, als Täuschung oder Prahlerei, wenn irgend ein Mensch irgend einen Gegenstand absolut zu erkennen vorgibt. Jede menschliche Erkenntniß, welchen Namen und welche Gestalt sie habe, entbehrt der Spitze, welche sie selbst als vollkommene Erkenntniß und ihren Gegenstand als absolut begriffen erscheinen ließe. Es kann ein Mehr und Weniger zugestanden werden. Das ändert aber an dem Wesen der Sache Nichts. So kann, wenn es verlangt wird, zugegeben werden, daß die Gegenstände des christlichen Glaubens, Gott und die unmittelbaren Werke Gottes, insbesondere die zur Restitution der Menschheit vollbrachten, weniger begreiflich seien, als die uns unmittelbar präsente Creatur und deren Kräfte und Thätigkeit ꝛc. Aber damit ist Nichts gewonnen für Diejenigen, die solche Concession gefordert. Wer den Gipfel zwar noch nicht erreicht, ja noch nicht zu Gesicht bekommen hat, aber demselben nahe zu sein meint, macht sich lächerlich, wenn er in dieser Stellung seinen Nachbar hochmüthig als einen Langsamen und Schwachen behandelt, der noch nicht zum Gipfel gelangt sei. Wann darf denn die Erkenntniß des Creatürlichen als vollkommene Erkenntniß bezeichnet werden? Offenbar erst dann, wenn das Creatürliche in Gott, als ein durch, in und für Gott Seiendes erkannt ist. Dazu aber gehört Erkenntniß Gottes, also eine Erkenntniß, die nur durch Offenbarung Gottes zu gewinnen, mithin eben unser Mysterium ist. Der Unterschied zwischen der christlichen Religionserkenntniß und der gewöhnlichen, Creatürliches umfassenden Erkenntniß ist in Wahrheit dieser: jene geht aus von Gott an sich und den unmittelbar göttlichen Werken, ist also von Anfang transcendentale Erkenntniß, dann aber steigt sie herunter zu der Creatur, der unmittelbar präsenten Wirklichkeit und vollendet sich so, daß in dieser concreten Wirklichkeit jene transcendenten Begriffe Bestätigung finden. Diese da-

gegen geht von unten auf, ist im Anfang Erkenntniß des unmittelbar Präsenten, des Creatürlichen als eines schlechthin Seienden, hat aber dann aufzusteigen und sich darin zu vollenden, daß sie Erkenntniß der Creatur in Gott wird. Erreicht sie diese Vollendung nicht, nun dann mögen lauter klare Begriffe ihren Inhalt bilden, aber sie ist eben unvollendet, mangelhaft und insofern unwahr, jedenfalls nicht berechtigt, sich gegen die religiöse Gotteserkenntniß zu brüsten. Andererseits sind auch die Begriffe der religiösen Gotteserkenntniß nur so lange unklar, unbefriedigend, so lange sie transcendent, so lange sie als theoretische Begriffe sind, und werden in dem Maße einleuchtend, Gegenstand gewisser Ueberzeugung, als sie Bestätigung in der concreten präsenten Wirklichkeit finden, d. h. in dem Maße, als die Religion zu Leben, der Glaube zur schöpferischen und bildenden Macht des Lebens geworden ist. Nur darin, daß dieß leider selten genug geschieht, ist es gerechtfertigt, daß unsere Glaubenslehren als Geheimnisse in besonderem Sinne bezeichnet werden. [Mattes.]

Mystik. Mystiker, *μύσται*, hießen bei den Alten die in Mysterien Eingeweihten. Daran haben wir den Grundbegriff des Wortes. Da aber jene Eingeweihten im Besitze geheimer, dem Volk verborgener Weisheit waren (s. den Art. Mysterien), so bezeichnete das Wort Mystiker nebenbei zugleich allgemein einen Solchen, welcher Etwas weiß oder besitzt, was Andern, den gewöhnlichen Menschen unbekannt und fremd ist. Der so erweiterte Begriff ist von dem Hellenismus in die christliche Wissenschaft, und zwar so übergegangen, daß die genannte Nebenbedeutung in den Vordergrund getreten. So heißen bei Clemens von Alexandrien Mystiker Diejenigen, welche nicht nur wissen, daß Moses ursprünglich Joachim (*Ἰωαχείμ*) geheißen und warum ihn dann seine Retterin Moses genannt (*μωυσῆς* von dem ägyptischen Worte *μωϋ* = Wasser), sondern auch noch den dritten Namen kennen, welchen Moses später im Himmel empfangen hat (Strom. I. 23, 159); ebenso diejenigen, welche anzugeben vermögen, warum das mosaische Gesetz gewisse Thiere zu essen, andere zu opfern verboten (Strom. II. 20, 106); so ferner ist es eine mystische Deutung, *μυστικὴ ἑρμηνεία*, wenn erklärt wird, was die einzelnen Bestandtheile des mosaischen Zeltes symbolisiren (Strom. V. 6, 38), welches der eigentliche Sinn der Salbung Jesu durch Maria Magdalena sei (Paedag. II. 8, 62) u. s. w.; und demgemäß heißt Mystik überhaupt, *λόγος μύσεως* = *μυστικὸς*, die Erkenntniß (und Offenbarung) solcher Dinge, die an sich verborgen und nicht ohne Wahl zu offenbaren sind, *ἄρρητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἔξον ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, also vor Allem der göttlichen Geheimnisse (Röm. 11, 33; 1 Cor. 2, 7. ff.; Col. 2, 2. f. vgl. Matth. 13, 11); so daß man z. B. sagen muß, der Apostel Paulus sei in ein Mysterium eingeweiht, *μυσταγωγηθῆναι*, also *μύστης* geworden, da er in den dritten Himmel entrückt wurde (Strom. V. 12, 80 u. 81). Demzufolge wird die Definition von Görres richtig sein, welche lautet: „Mystik ist ein Schauen und Erkennen unter Vermittlung eines höhern Lichtes, und ein Wirken und Thun unter Vermittlung einer höhern Freiheit; wie das gewöhnliche Wissen und Thun durch das dem Geiste eingegebene geistige Licht, und die ihm eingepflanzte persönliche Freiheit sich vermittelt findet" (die christl. Mystik Bd. I. S. 1). So die Sache ganz allgemein angesehen sind die Christen als solche für Mystiker zu erklären, inwiefern sie in Mysterien eingeweiht sind, Vieles wissen, besitzen, wirken, was den Nichtchristen unbekannt ist (s. d. A. Mysterien). Gibt es sodann unter den Christen selbst wieder solche, denen höhere Einsicht und größere Kraft beschieden sind, als den gewöhnlichen Christen, so werden dieselben als christliche Mystiker, im Gegensatz zu den gewöhnlichen Christen, zu bezeichnen sein. Entkleiden wir den hiemit ausgesprochenen Gedanken seiner Beschränktheit, um ihm die Gestalt eines allgemeinen Gedankens zu geben, so wird er sich in dem Satze äußern: Mystiker ist der außergewöhnliche Mensch; das Außergewöhnliche ist es, was einen Menschen zum Mystiker, das Leben eines Menschen zur Mystik macht. Daß hiemit wenig mehr als Nichts gesagt sei, sieht Jedermann. Es werden sich aber alsbald bestimmte concrete

Begriffe ergeben, wenn es dem ausgesprochenen Gedanken gelingt, sich ordentlich zu entwickeln. Worin ist es, daß das Gewöhnliche des Menschen erscheint, in welcher Gestalt, in welchem Zustand zeigt sich der gewöhnliche Mensch? Zwischen zwei Creaturen, Natur und Geist, als dritte gestellt, jene beiden hypostatisch in sich vereinigend, existirend aber in vielen Individuen, steht der Mensch nach Außen in drei Beziehungen: zunächst auf gleicher Linie zu andern Menschen, sodann nach oben zu dem Geist, nach unten zur Natur, während sein eigenes Leben als Zusammen- und Ineinanderwirken jener beiden entgegengesetzten Substanzen erscheint. Hiezu gesellt sich abschließend die Beziehung seiner selbst sammt den andern Creaturen zu dem Schöpfer. So umschreibt sich also die Gestalt des Menschen in folgenden Momenten: 1) Der Mensch als solcher ist ein Organismus, dessen Elemente Natur und Geist und dessen Lebensinhalt Product dieser Elemente ist. Der so beschaffene Mensch ist 2) allseitig umschlossen und berührt von andern Creaturen, indem er in Beziehung steht a) zu andern Menschen, b) zur Natur unter ihm, c) zu Geistern über ihm. Diesen ganzen Complex, sich selbst mit eingeschlossen, als Geschaffenes erkennend weiß er sich 3) in Beziehung zu Gott, dem Schöpfer des Weltalls. Das einfach Natürliche nun, mithin das Gewöhnliche des Menschen ist, daß *erstens* die genannten Momente *sämmtlich* vorhanden seien und zusammen wirken, und ebendeßhalb *zweitens* jede Beziehung des Menschen *vermittelt* sei — das geistige Leben durch den Körper, das körperliche durch den Geist, die Beziehung zur Natur durch Gott, die Beziehung zu Gott durch die Natur u. s. w. Die Grundbedingung dessen und somit das Fundament der Gewöhnlichkeit ist dieß, daß in dem Menschen als persönlichem gleicher Weise Natur wie Geist und zugleich das Dritte zur Geltung und zum Ausdrucke gekommen, worin sich jene beiden vereinigt und indifferencirt haben, nämlich die Seele. In demselben Augenblicke, da der Mensch ausschließlich als Natur oder Geist oder Seele ist und lebt, fängt er an, sich von dem einen oder andern der oben genannten Beziehungsgegenstände zu trennen und dagegen zu andern in *unmittelbare* Beziehung zu treten. Verlegt er z. B. den Schwerpunct seines Lebens in den Körper (in seine Natur), so entzieht er sich damit von selbst der Berührung und der Communication mit den Geistern über ihm, und in demselben Grade, als er diese Trennung seiner von dem Obern vollzieht, erzeugt er Vereinigung mit dem Untern, der reinen Natur; was bis zur Bildung einer solchen Homogeneität mit der Natur gehen kann, daß er ist und lebt wie ein Naturproduct, wie Pflanze oder Thier; womit dann seine Beziehung zur Natur eine unvermittelte geworden, wie es die Beziehung der einzelnen Naturproducte zur Natur als solcher ist. Jede derartige Verlegung des Schwerpunctes nun und jede damit verbundene Aenderung der dem natürlichen Wesen des Menschen entsprechenden Beziehungen versetzt den Menschen in einen außergewöhnlichen Zustand oder bedingt eine außergewöhnliche Gestalt des Menschen. Diese Außergewöhnlichkeit ist nicht dasselbe als Widernatürlichkeit. *Vollkommen* der menschlichen Natur entsprechend ist es freilich, daß die oben genannten vielen Beziehungen zumal seien und sämmtlich in einander, und eben deßhalb die eine durch die andere vermittelt wirken; allein gerade in derselben menschlichen Natur, worin diese Vielheit der Beziehungen gegründet ist, liegt auch die Möglichkeit, daß die eine oder andere, mit Zurückdrängung der übrigen, sich mehr oder weniger ausschließlich geltend mache. Das Natürliche am Menschen, der Körper, bleibt trotz seiner hypostatischen Vereinigung mit dem Geiste und trotz der dadurch bedingten Modification dennoch, was es wesentlich ist, Natur. Ebenso der Geist. Folglich ist die Möglichkeit bleibend vorhanden, daß der menschliche Körper sich wie *reine* Natur, und der menschliche Geist sich wie *reiner* Geist bewege. Demnach wird das Außergewöhnliche, wovon die Rede ist, zunächst nur darin zu sehen sein, daß die besprochene Verlegung des Schwerpunctes eine Ausnahme von der Regel ist und darum selten, nur bei einzelnen Menschen gefunden wird. Damit verbindet sich dann freilich das Weitere, daß diejenigen Menschen,

welche sich in einem derartigen ausnahmsweisen Zustande, auf die eine oder andere Weise, befinden, Etwas wissen, wirken, besitzen, was den Uebrigen fremd und unbekannt ist, und daß mithin solche Zustände Denen, die sich nicht darin befinden, mehr oder weniger unerklärbar, unbegreiflich sind. So wenn Jemand körperliche Gegenstände sieht, welche weit außer seinem Gesichtskreise liegen, also ohne Vermittlung der Augen sieht, so ist dieß eine schwer erklärliche Thatsache, weil die Regel ist, daß man körperliche Gegenstände vermittelst der Augen und mithin nur solche Gegenstände sehe, welche in dem Gesichtskreise des Sehenden liegen. Demgemäß erscheinen derartige außergewöhnliche Zustände und Wirkungen als mystisch, die Personen aber, denen sie gehören, als Mystiker. — Werfen wir nun einen Blick auf die oben angeführten Momente, welche die Gestalt des Menschen umschreiben, so leuchtet ein, es müsse die Mystik in sehr vielen Gestalten erscheinen. Nach dem so eben Ausgeführten nämlich ist Mystik schon dann vorhanden, wenn nur irgend eines der dort genannten Momente von dem Zusammenwirken aller ausgeschlossen, und ebenso, wenn irgend eine Seite oder Kraft des Menschen zu irgend einem Object in unvermittelte Beziehung gesetzt ist; und da sind nun, wie Jedermann sieht, fast unzählige Combinationen möglich; und jeder möglichen Combination entspricht eine besondere Gestalt des Mystischen. Um sich hievon zu überzeugen, braucht man nur einen Blick auf die endlosen mystischen Gestalten zu werfen, welche uns Görres vor Augen führt; und doch ist diese Aufzählung nichts weniger als erschöpfend; sie wollte und konnte es nicht sein; Görres wollte nur eine reiche Auswahl geben, etwa soviel, als zum Verständnisse des Wesens der Mystik erforderlich ist. Im Allgemeinen jedoch wird zu unterscheiden sein eine Mystik, deren Object Gott, und eine zweite, deren Object die Creatur ist, und letztere wiederum wird, ebenso allgemein, zu theilen sein in eine Mystik, deren Object die Natur, eine zweite, deren Object der Mensch, und eine dritte, deren Object der Geist ist. Diese Anschauung bildet auch den Grundgedanken der neuesten Wissenschaft des Mystischen, der Mystik von Görres. Hier ist nun, ohne weitere Berücksichtigung der übrigen, nur die zuerst genannte, die sog. religiöse Mystik in näheren Betracht zu ziehen. Als religiös mystisch erscheint derjenige Mensch, welcher sich in unmittelbare Beziehung zu Gott gesetzt hat, dermaßen, daß Gott nicht mehr, wie es beim gewöhnlichen Menschen der Fall, ein jenseitiger Gegenstand seiner Vorstellung ist, dessen Erkenntniß vermittelt wird durch Erkenntniß der Werke Gottes oder durch dialectische Denkprocesse oder durch positive Offenbarung, sondern unmittelbar von ihm geschaut wird. Die Sache hat bestimmter folgende Gestalt: der Schwerpunct des Lebens ist aus der natürlichen Mitte verrückt, in eines der vielen Lebenselemente, in die Gottesidee hinauf verlegt; ein solcher Mensch befindet sich also in Ekstase, d. h. er existirt nicht in Mitten seiner sämmtlichen Lebenselemente, sondern in einem derselben ausschließlich und insofern außer sich; die Folge hievon ist, daß die übrigen Lebenselemente zu wirken aufhören und insofern verschwinden, womit dann alles dasjenige ausgefallen ist, wodurch im gewöhnlichen Leben die Beziehung zu Gott vermittelt wird; das Leben ist also jetzt ausschließlich ein Leben wie aus und für, so in Gott, und damit ist die genannte unvermittelte Beziehung zu Gott mit ihren gleichfalls genannten Erscheinungen eingetreten. Man hat gesagt, religiöse Mystik sei nur im Christenthume möglich. Das ist nicht ganz richtig. Es kann jeder Mensch religiös mystisch sein, inwiefern die Gottesidee zu den Lebenselementen eines jeden Menschen gehört. Richtig aber ist, daß jede religiöse Mystik außerhalb des Christenthums materiell ebenso unwahr, formell ebenso unvollkommen sein müsse, als es das außerchristliche Gottesbewußtsein als solches ist. Theils kommt es nicht zu wirklicher Vereinigung des (mystischen) Menschen mit Gott, wie im Judenthume, wo die Kluft, die zwischen Gott und Mensch liegt, ewig unausgefüllt bleibt, theils wird die Vereinigung zur Vermischung, wie im Heidenthume, wo einerseits Gott im Menschen, andererseits der Mensch in Gott verschwindend aufgeht; Jenes z. B. in Socrates,

dessen Ekstase nichts Anderes war, als ein mystisches Leben in vergöttertem Selbst; Dieses bei den Brahminen und Neuplatonikern, deren Ekstase in Wahrheit nicht Existenz außer sich, sondern Selbstvernichtung gewesen ist. Darnach wird es keinem Zweifel unterliegen, daß wahre und richtig gestaltete Mystik im Christenthum zu suchen sei. Dessen wird uns eine nähere Betrachtung genügend überzeugen. Religiöse Mystik oder mystische Religion ist eine besondere Art, eine außergewöhnliche Gestalt der Religion als solcher. Daraus erhellt von selbst, es stehe in dem mystisch religiösen Verhalten nur derjenige Mensch mit dem wirklichen Gotte in Verbindung, dessen gewöhnliches religiöses Bewußtsein den wahren Gottesbegriff zum Inhalt hat. Wie anders? Es versteht sich von selbst, daß der Gott, der der Gegenstand unserer Religion ist, gleichviel, ob er der wirkliche oder ein eingebildeter Gott sei, derselbe bleibe, wir mögen uns in vermittelte oder unvermittelte Beziehung zu ihm setzen. Da nun der wirkliche Gott allein im Christenthume wahrhaft erkannt ist, so hat nur die christlich religiöse Mystik die Wirklichkeit als Fundament und kommt mithin ihr allein Wahrheit zu. Dazu kommt, daß, das Formelle angesehen, erst im Christenthume richtige Vollziehung mystischer Religiosität möglich geworden. Bleibt, wie im Judenthume, zwischen Gott und Mensch eine Kluft, so ist das Mystische unvollkommen, weil die Beziehung nicht unvermittelt; geht, wie im heidnischen Bewußtsein, theils der Mensch in Gott, theils Gott im Menschen auf, so ist wie nicht wirkliche Beziehung, so nicht wahre Mystik vorhanden. Im Christenthume ist nun Beides vereinigt: Gott und Mensch sind ebenso enge, wie im Heidenthum, zusammengebracht, ohne Kluft geeinigt, und doch ist ebenso strenge, wie im Judenthum, die Zweiheit festgehalten und der Unterschied gewahrt, welcher zwischen beiden besteht. So tritt es uns als Wirklichkeit vor Augen in dem Gott-Menschen. Der Gott-Mensch ist die verwirklichte Mystik oder vollendet mystische Religion als Wirklichkeit. Damit aber ist er der Grund, auf welchem die Menschen zu verwirklichen vermögen was ihnen an sich möglich ist, nämlich unvermittelte Beziehung zu Gott ohne Aufhebung des einen oder andern der Verhältnißglieder, denn Verwirklichung eines an sich Möglichen hat überall von einem Wirklichen auszugehen, worin eben jenes Mögliche als Verwirklichtes ist. Ist die Frage, wie von jenem Grunde aus fragliche Verwirklichung vor sich gehe, so werden wir im Allgemeinen mit Görres zu antworten haben, es gehe, vermittelt durch den heil. Geist, die Mystik Christi auf die Gläubigen über. Wollen wir aber die Sache bestimmter fassen, so stellt sie sich uns in folgender Weise dar: da Christus in der Kirche forterisirt, so daß die Kirche nichts Anderes ist, als der fortlebende und fortwirkende Christus, so ist jene Mystik als Wirklichkeit, d. h. jenes ebenso vollkommene wie rein unvermittelte Vereinigtsein Gottes und des Menschen, in der Kirche fortwährend gegenwärtig; woraus folgt, daß die Mitglieder der Kirche die Fähigkeit besitzen, die in Christo verwirklichte Mystik sich anzueignen. Dieß leuchtet noch mehr ein, wenn man erwägt, Mitglied der Kirche sein, heiße genau genommen nichts Anderes, als Einer von den Menschen sein, welche die Kirche sind; denn hierin ist begründet, daß sich die Kirche in ihren einzelnen Gliedern dermaßen abspiegle, daß jedes dieser letztern ein Bild der Kirche, gleichsam die Kirche im Kleinen sei. Hiebei ist nur zu bemerken, es verhalte sich damit, wie mit allen derartigen Repräsentationen eines Ganzen in seinen einzelnen Theilen: das einzelne Moment eines Ganzen ist nicht ohne Weiteres das ausgeprägte Abbild des Ganzen, und vollkommen dasselbe als das Ganze wird es nie. Diesen Gedanken vorläufig im Gedächtnisse behaltend wollen wir nun zusehen, wie die von Christus auf die Kirche übergegangene oder vielmehr die in der Kirche fortgesetzte Mystik Christi sich äußere. Was in der Person Christi als ungetheilte Einheit, gleichsam als ein Punct vorhanden ist, tritt in der Kirche, weil sie eben nicht der persönliche Gott-Mensch ist und in ihr das Gott-Menschliche nur in der Wirksamkeit zu Tage kommt, in mehrere Momente aus einander. Es sind deren drei. 1) In der Predigt der Kirche (dem Prophetenamte Christi) erscheint Gott als seiend für die Menschen.

2) In dem Cult der Kirche (der prieſterlichen Thätigkeit Chriſti) erſcheinen Gott und Menſch als in einander ſeiend. Dieſes aber wiederum hat drei Geſtalten: a) in den Sacramenten und Sacramentalien iſt (und wirkt) Gott in dem Menſchen; b) in dem Meßopfer ſind (und wirken) Gott und Menſch gegenſeitig in einander; c) in dem Gebet und der Betrachtung iſt (und wirkt) der Menſch in Gott. 3) In der Disciplin der Kirche (dem Königthume Chriſti) erſcheint der Menſch als ſeiend für Gott. So tritt alſo in dem geſammten Leben und Wirken der Kirche, in ſämmtlichen Momenten, worin ſich von Seite der Kirche der Rechtfertigungsproceß vollzieht, eine unvermittelte Beziehung zwiſchen Gott und Menſch zu Tage. Die Momente, in welchen ſie erſcheint, bilden von der Predigt an aufſteigende Stufen bis zur Meſſe, von der Meſſe an abſteigende bis zur Disciplin. Alle drei Thätigkeiten der Kirche ſind myſtiſche Thätigkeiten, aber die prieſterliche in höherem Grade, als die prophetiſche und königliche; und der höchſte Grad iſt in dem Meßopfer erreicht. — Nun aber kehrt die Frage wieder: wie ſtellt ſich zu dieſer kirchlich religiöſen Myſtik der einzelne Menſch? Es iſt bereits bemerkt, als Mitglied der Kirche participire der Einzelne von ſelbſt daran, nicht ſo jedoch, daß in ihm ohne Weiteres Daſſelbe vorhanden wäre und auf dieſelbe Weiſe wirkte, als in der Kirche. Näher verhält es ſich hiemit auf folgende Weiſe: Obgleich ein Glied des Körpers, welcher die Kirche iſt, ſteht dennoch der Einzelne der Kirche als ein Anderes gegenüber, ſo daß die Kirche für ihn etwas Objectives iſt. So iſt denn auch das beſchriebene myſtiſche Wirken der Kirche für ihn zunächſt ein Objectives, Gegenſtand der Erkenntniß, Subſtanz zur Theilnahme, Norm und Vermittlung ſeines eigenen religiöſen Lebens; und dieſes geſtaltet ſich dann, den Momenten der kirchlichen Myſtik entſprechend, 1) als Glaube, 2) als Empfang der Sacramente und Sacramentalien, Gottesdienſt, Gebet und Betrachtung, und 3) als Geſetzeserfüllung oder Verwirklichung des göttlichen Willens in den äußern Werken. In dieſer Stellung zur Kirche nun erſcheint der einzelne Menſch, verglichen mit der Kirche, nicht als myſtiſche Perſon, ſo wenig als deſſen ſo geſtaltetes Wirken, verglichen mit dem kirchlichen, als myſtiſches erſcheint. Allerdings erſcheint er auch in dieſer Stellung als ein mit Gott in unmittelbarer Berührung ſtehender Menſch, und ſein Wirken als ein unmittelbar aus, in und für Gott ſeiendes, aber nur inwiefern man in ihm die Kirche, ſein Wirken aber als von der Kirche ausgegangenes anſieht. Faßt man dagegen ihn als Fürſichſeienden und ſein Wirken als ein Wirken dieſer beſtimmten Perſon in's Auge, ſo erſcheint ſeine perſönliche Beziehung zu Gott als vermittelt durch die Kirche und die Beziehung ſeines Wirkens zu Gott als vermittelt durch ſeine Exiſtenz in der Kirche und durch Theilnahme an dem für ihn objectiven Leben der Kirche. Dieſe Vermittlung tritt denn auch in allen Momenten ſeines religiöſen Lebens als eine ſehr mannigfach geſtaltete zu Tage. So iſt der Glaube des Einzelnen d. h. das Sein Gottes für ihn oder ſein Sein aus Gott vermittelt objectiv durch das Wort (der Predigt), ſubjectiv durch das Hören; ebenſo iſt der Empfang der Sacramente, die Darbringung des Meßopfers und das Gebet, d. h. das Sein Gottes in dem Menſchen und des Menſchen in Gott vielfach vermittelt, durch wahrnehmbare Zeichen, Naturelemente ꝛc. Nun aber verharren die Mitglieder der Kirche in der genannten Stellung nicht nothwendig. Wo ſie aber vollzogen iſt, da iſt chriſtliche Myſtik im engern Sinne des Wortes geſetzt. In einem ſolchen Menſchen haben wir einen chriſtlichen Myſtiker im engern und eigentlichen Sinn des Wortes zu erblicken. Dabei verſteht ſich jedoch 1) von ſelbſt, daß ſolche Myſtik als ächt chriſtliche nur dann anzuerkennen ſei, wenn ſie das nicht myſtiſche, das gewöhnliche chriſtliche Leben, Glauben, Sacramente, Gottesdienſt, Gebet, Geſetzeserfüllung in der gewöhnlichen Geſtalt, zur Unterlage hat; ſo daß z. B. nicht der Kirchenglaube nach myſtiſchen Viſionen zu beſtimmen, ſondern umgekehrt letztere immer nach jenem zu beurtheilen, myſtiſchen Handlungen kein Einfluß auf die Geſtaltung der ſittlichen Ordnung zu geſtatten, im Gegentheil nach dieſer wie ſie in der Kirche vorliegt, jene

zu würdigen sind u. s. w.; womit jedoch nicht in Abrede gestellt wird, daß vielfache Erklärungen, Erläuterungen und Befestigungen von der Mystik ausgehen können. Nicht minder wird 2) einleuchten, die Erreichung des dargestellten mystischen Standes könne nicht anders als durch einen Proceß vollendeter Selbstverläugnung und Selbstabtödtung bedingt sein, durch Einsamkeit, Fasten, Niederhaltung des Fleisches überhaupt, noch mehr durch Uebungen der Demuth, Buße ꝛc., denn was das Mystische ausmacht, ist ja eben die Ekstase, die Existenz außerhalb der natürlichen Mitte, die Entwerthung des eigenen Selbst. Es ist nicht zu zweifeln, daß mystisches Leben auch dann durch solche Selbstverläugnung bedingt wäre, wenn sich nicht die Sünde unserer bemächtigt hätte. Jetzt aber da Letzteres der Fall, da die Concupiscenz als bleibende Folge und Quelle der Sünde vorhanden ist, so ist die Selbstverläugnung ebenso doppelt nöthig, wie doppelt schwierig geworden. — Dieselbe wird verschiedene Weisen und mehrere Grade haben, und dieses wird sich richten einmal nach der Beschaffenheit des betreffenden Individuums, nicht minder aber auch nach den Umständen, dem Geist der Zeit, dem Einfluß, den die öffentlichen Ereignisse auf den Einzelnen üben, ohnehin nach den persönlichen Schicksalen und Erlebnissen. Darnach lassen sich in der Geschichte förmliche Perioden unterscheiden, denen besondere Gestaltungen der Mystik entsprechen. Nachdem die Apostel, hauptsächlich Paulus und Johannes, als vollendete Mystiker vorangegangen, dessen nebst vielem Andern Gal. 2, 20. 2 Cor. 12, 2 f. und die Apocal. Zeugen sind, so ist es in der nächsten Periode vor Allem die Wuth der Verfolgung, was den christlichen Geist in den Gläubigen von allem Weltlichen befreit und dahin steigert, daß diese sich als Eins mit Christo wissen. Was in den Verfolgungen zu Tage getreten, ist der Gegensatz, in welchem die alte noch bestehende und die neue, eben zu gründende Welt gestanden. Die Schärfe dieses Gegensatzes ist es sofort überhaupt, und abgesehen von den Verfolgungen, was die Christen zunächst aus der Welt hinaus in die Einöde, in die Wüste treibt und dann, damit die hiemit begonnene Verlegung der Lebensmitte vollendet werde, nicht ruhen läßt, bis sie zum Heraustreten aus ihrem Selbst und zur Ruhe in Christo gelangt sind. So treten uns die zahlreichen Einsiedler und Mönche in jenen Zeiten als Mystiker entgegen und erweisen sich als solche durch ihre Wunder und Weissagungen, durch die mannigfach gestaltete Ekstase, welche überall eine unvermittelte Beziehung zu Gott in Christo sehen läßt. Die zweite Periode der christlichen Mystik beginnt nach der Völkerwanderung, zu der Zeit, wo es galt, auf den Trümmern der alten Welt die neue zu erbauen aus den Elementen, die der Herr der Geschichte als Bildungsstoff gegeben. Diese Elemente sind die neuen Völker, welche an die Stelle der Römer auf den Schauplatz der Geschichte getreten, die Gothen, Hunnen, Longobarden, Franken, Alemannen ꝛc. In sie muß der christliche Geist als ordnendes und bildendes Princip eindringen, so, wie einst der Geist des Herrn in die zuvor geschaffenen Elemente des Universums ordnend und gestaltend eingedrungen ist und so die gegenwärtige wirkliche Welt gebildet hat. Zu diesem Behufe muß jener christliche Geist als solcher, gänzlich isolirt von den durch ihn zu überwältigenden und zu gestaltenden Elementen, gepflegt und gestärkt, er muß als Geist, in diesem seinem Fürsichsein, zu einer Macht herangebildet werden, denn der Geist vermag, wie schon Anaxagoras erkannt, nur dann siegreich auf die Materie einzuwirken, wenn er außer dieser stehend völlig frei, durch nichts Materielles gefesselt und gelähmt ist. Diese Pflege des christlichen Geistes an sich zu besorgen sind die religiösen Orden bestimmt, welche von Benedictus an sich ausbreitend über das ganze Gebiet der Christenheit, und in zahllosen Klöstern existirend, auf's Mannigfaltigste gestaltet, aber in allen Gestalten wesentlich gleich, das Herz der Kirche gewesen sind, vermittelnd und regelnd, das Ein- und Ausströmen des christlichen Geistes. Daß aber ein solches, ausschließlich dem Geist geweihtes Leben vielfach, ja fast immer mehr oder weniger den Charakter und die Gestalt des Mystischen empfangen müsse, wird kaum gesagt zu werden brauchen. Hat sich der Geist in der Absicht von der Welt abgelöst, um für den

christlichen Geist zu leben, also sich in der der Welt entgegengesetzten Richtung, in der Richtung gegen Gott hin zu bewegen, so braucht er nur dem Principe treu zu bleiben, von dem er ausgegangen, und es kann nicht fehlen, daß er, den Proceß vollendend, den Schwerpunct seines Lebens nach und nach in Gott hinaus verlege. Darum sind die Klöster geradezu Pflanzstätten christlicher Mystiker geworden. Von Tausenden haben wir geschichtliche Kenntniß; ein Blick auf das Buch von Görres kann Jeden hievon überzeugen; von Unzähligen ohne Zweifel haben wir Nichts erfahren. — Vom Schlusse des Mittelalters bis auf unsere Tage begegnen uns nur wenige Mystiker, da und dort vereinzelt stehend. Nachdem die Völker christianisirt und die kirchlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse geordnet sind, ist der Geist nicht mehr so, wie früher, veranlaßt, sich aus der Welt in sich zurückzuziehen, um, in sich erstarkt, von außen in die Welt hinein zu dringen; auf die bereits gestaltete Welt kann er bildend und veredelnd wirken auch wenn er in ihr steht; in dieser Stellung aber gelangt er nicht zu mystischem Leben. Damit man das soeben Gesagte nicht mißverstehe, sei ausdrücklich bemerkt, es wolle nicht gesagt sein, daß es nicht zu allen Zeiten Mystiker geben müsse. Wenn die zur Pflege des christlichen Geistes Berufenen, auf die Bildung der Welt vertrauend, sich zurückzuziehen unterlassen und ihre Stellung mitten in der Welt nehmen, so wird der christliche Geist bald überall erlahmt, ja erstorben sein; und wer will ihn dann wieder erwecken? Es kann nicht lauter Bernhard und Franciscus und Dominicus geben — so Großes ist immer Wenigen verliehen, — auch bedürfen wohl nicht alle Zeiten gerade solcher Männer; aber nützlich würden sie immer und überall sein, und jedenfalls sind sie Vorbilder, welche vor Allem die Priester stets vor Augen haben und, soweit es möglich ist, zu erreichen streben müssen. — So müssen wir also drei Perioden der christlichen Mystik unterscheiden. In der ersten Periode ist die Mystik veranlaßt durch den schroffen Gegensatz, den die alte und die neue Welt bilden; in der zweiten durch die dem christlichen Geiste auferlegte Nothwendigkeit, als demiurgische Macht zu wirken; in der dritten durch einzelne Verhältnisse und individuelle Beschaffenheit. In allen drei Perioden aber, überhaupt unter allen Verhältnissen erscheint die Genesis der Mystik, die Bildung mystischer Menschen, mystischen Lebens und Wirkens, in der gleichen Gestalt. Es sind nämlich immer drei Stufen, welche jenen Bildungsgang bezeichnen: 1) die Stufe der Reinigung, d. h. der durch Ascese vollzogenen Befreiung des Geistes aus den Banden der Natur; 2) die Stufe der Erleuchtung, d. h. des innerlichen, rein geistigen Lebens, worin sich der von Natur und Welt abgelöste, befreite Geist bewegt; 3) die Stufe der Vollendung, d. h. der Existenz in Gott, der Ekstase, welche in einem Wirken aus, mit und für Gott (in Wundern, Weissagungen, seligem Schauen des Wesens Gottes ꝛc.) zu Tage tritt. Damit ist aber nicht gegeben, daß ein Mystiker dem andern gleich sei. Zunächst müssen im Allgemeinen unterschieden werden eine unvollkommene und eine vollkommene Mystik. Als unvollkommene Mystik ist zu bezeichnen eine Mystik, welche ausschließlich oder wenigstens einseitig erbaut ist, entweder auf die Intelligenz, was ein Schauen des Göttlichen — die θεωρία der Alten — ist, dem das Leben nicht entspricht; oder auf den Willen, was ein durch ekstatische Zustände und wunderbare Handlungen und Ereignisse durchzogenes Leben ist, welches nicht auf Begriffe und Ideen zurückgeführt ist; oder endlich auf das Gefühl, was der Genuß einer Seligkeit in Gott ist, die man weder auf einen bestimmten Grund zurückzuführen, noch auch Andern verständlich zu machen im Stande ist. Vollkommene Mystik ist diejenige, welche auf diesem dreifachen Grunde erwachsen, zuletzt denselben in einer Spitze vereinigt. Von unten auf hat immer die Erkenntniß den Willen bestimmt und ist hinwiederum durch die Willensbestimmungen gefördert worden, welche sich in Werken geäußert, bis am Ende Beide, das Schauen Gottes und die Liebe Gottes, in Eins zusammengefallen und im Genusse Gottes, in ungetrübter Seligkeit als ihrem Resultate, zur Ruhe gekommen. Ebenso können ferner die genannten Elemente an sich sehr verschieden gestaltet sein. Das Schauen

Gottes z. B. wird bei dem wissenschaftlich gebildeten Mystiker einen ganz andern Charakter haben, als bei dem ungelehrten und der Wissenschaft fremden; Jener wird das Göttliche in Ideen und Begriffen, in geistigen Gestalten, Dieser dagegen unter Bildern sehen, die von sinnlichen Gegenständen hergenommen sind und dgl. Dasselbe gilt vom Willen und Gefühl. Dieß hindert jedoch nicht, daß sich Alle im Besitz der gleichen Wahrheit befinden, so sie nur der gleichen Gnade, welche Allen geworden, auf die gleiche Weise, durch die gleiche Aseese, durch die gleiche Kraftanstrengung, mitgewirkt haben. Wir können uns über dieses hierorts nicht weiter verbreiten; es sind unendliche Details. In der Mystik von Görres findet man für die hier ausgesprochenen Gedanken Beispiele in genügender Fülle. Auch auf die Verirrungen soll nicht näher eingegangen werden, welche die Mystik fortwährend zu fürchten hat und welchen sie unfehlbar anheimfällt, sobald sie nur im Geringsten den festen Boden verläßt, der ihr in der Kirche, und nur auf einen Augenblick die Leitsterne aus dem Gesichte verliert, die ihr in Predigt, Cult und Disciplin der Kirche gegeben sind. Die Grundformen solcher Verirrung sind einerseits reelles Aufgeben seiner selbst (Quietismus, Acosmismus), andererseits die Aufhebung der Objectivität Gottes (Egoismus, Atheismus). Von der Natur-Mystik im Gegensatz zur Geistes-Mystik, und ebenso von der dämonischen im Gegensatz zur christlich religiösen braucht nicht die Rede zu sein. Was das Materielle daran sei, leuchtet von selbst ein; das Formelle aber unterscheidet sich nicht von dem Formellen der in Vorstehendem erörterten Mystik. Die protestantische Mystik betreffend s. d. A. Pietismus. — Dagegen haben wir die sogenannte *wissenschaftliche*, auch *theoretische* oder *speculative* Mystik noch kurz in Betracht zu ziehen, um so mehr als in dieser Beziehung einem ebenso groben als weitverbreiteten Mißverständniß zu begegnen ist. Von Anfang an ist der Mystik die Wissenschaft erkennend und erklärend zur Seite gegangen, nach uraltem Brauch, wornach der Mensch fortwährend bestrebt ist, Alles was in und außer ihm ist und vorgeht, zu begreifen, nach Grund und Wesen zu erkennen. So hat schon der Apostel Paulus das mystische Leben der Kirche und der einzelnen Christen verschiedentlich erklärt: am liebsten und häufigsten damit, daß er die Kirche als Leib Christi und die einzelnen Christen als Glieder dieses Leibes und als Tempel des hl. Geistes bezeichnet (Röm. 12, 4 ff.; 1 Cor. c. 12; 6, 15; Ephes. 4, 11 ff.; 5, 30; 1 Cor. 6, 19), womit von selbst der weitere Gedanke gegeben war, wer in den Gläubigen lebe, seien nicht sie selbst, sondern Christus (Gal. 2, 20), weßhalb sich in ihnen die Kreuzigung, dann aber auch die Auferstehung und Verherrlichung Christi fortsetze (Röm. 6, 6; Gal. 2, 19; 5, 24). Damit hängt auf's Engste zusammen der Gedanke, die wunderbare Weisheit und Kraft, wodurch die Christen sich auszeichnen, seien darin begründet, daß diese mit Annahme des Glaubens auf die eigene Weisheit und Kraft verzichtet und dadurch der göttlichen es möglich gemacht haben, in ihnen zu wirken (1 Cor. c. 1 u. 2; 2 Cor. 11, 30; 12, 9). Nicht minder auch der hl. Johannes. Wenn dieser Jünger als das höchste Ziel des Christen Gottähnlichkeit bezeichnet (1 Joh. 3, 2. 3), wo nach Vertreibung aller Furcht freudige Zuversicht vorhanden ist (ib. 4, 18; 5, 13—15); wenn er als Ursache dieses Zustandes die Liebe nennt, vermöge welcher wir nicht nur dem göttlichen Willen nicht widersprechen, sondern in Gott bleiben, wie er in uns ist (4, 12. 13), als Grund dieser Liebe aber das Geborensein aus Gott angibt, dieses selbst aber auf den Glauben an Christus zurückführt (5, 1 ff.); wenn er endlich mit all diesem den Gedanken verbindet, daß der so beschaffene Christ die Welt überwunden habe (5, 4 f.): so hat er Grundlinien zu einer Wissenschaft der christlichen Mystik gegeben, welche jedem späteren Pfleger dieser Wissenschaft als Anhaltspuncte dienen können und müssen. — So hat also die Wissenschaft der christlichen Mystik ihre Wurzeln in der apostolischen Predigt. Dem entsprechend hat die christliche Theologie zu keiner Zeit unterlassen, der Mystik ihre Aufmerksamkeit zu schenken. Man denke nur, um des Einen und Andern zu erwähnen, an den Hirten des Hermas. Enthalten

seine Visionen und Gleichnisse nicht Beschreibungen mystischer Zustände und Fundamente? Und die Briefe des Ignatius, sind sie nicht voll von Beschreibungen mystischen Denkens und Lebens? Der Anhang des Briefes an Diognet (Ep. ad Diogn. c. 11 u. 12) bezeichnet sehr bestimmt die Grundthatsachen der christlichen Mystik. Die so oft wiederholten begeisterten Beschreibungen des Gnostikers bei Clemens von Alexandrien sind nichts Anderes als Beschreibungen des christlichen Mystikers; und wenn Clemens die Entstehung und Entwicklung der Gnosis darstellt, wenn er anschaulich macht, wie die beiden Grundkräfte des Menschen, die Erkenntniß- und Willenskraft, *γνῶσις καὶ ὁρμή*, in einander wirken, eine die andere steigernd, bis auf den Gipfel gekommen wird, wo man Uebergeistiges, *τῶν νοητῶν πνευματικώτερα*, schaut und Dinge begreift, die den gewöhnlichen Menschen unbegreiflich sind (*τὰ δοκοῦντα ἀκατάληπτα εἶναι τοῖς ἄλλοις ὁ γνωστικὸς καταλαμβάνει*), und zwar auf Grund des christlichen Glaubens (Strom. passim, besond. VI, 8 u. 9): so gibt er nicht mehr und nicht weniger als eine Theorie der christlichen Mystik. Wir würden an kein Ende kommen, wollten wir eine auch nur übersichtliche Darstellung dessen geben, was die Schriften der Kirchenväter zur Erklärung d. h. zu wissenschaftlicher Behandlung der christlichen Mystik enthalten. Es genüge, auf die eine Thatsache hinzuweisen, daß alle Kirchenväter Veranlassung gehabt und benützt haben, Erörterungen anzustellen einerseits über den vielgestaltigen dämonischen Unfug und andererseits die Kraft des christlichen Glaubens, die sich jenem siegreich entgegengestellt hat. Jede derartige Erörterung ist von selbst ein Beitrag zur Wissenschaft der christlichen Mystik. Dabei soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß man eine auch nur einiger Maßen vollständige Wissenschaft der Mystik in der Zeit der Kirchenväter vergeblich suchen würde. Was wir bei den Kirchenvätern finden, ist großen Theils bloße Beschreibung mystischer Erfahrungen, theils eigener, wie z. B. die Confessiones des hl. Augustinus, theils fremder, wie z. B. die Vita Antonii des hl. Athanasius; und wo über die Beschreibung hinausgegangen und Begründung versucht wird, da erstreckt sich diese immer nur auf Einzelnes, einzelne mystische Erlebnisse und Ereignisse, und kann schon deßhalb, von allem Andern abgesehen, nicht befriedigend sein. Der Erste, welcher eine Begründung d. h. gründliche Erklärung der christlichen Mystik als solcher versucht hat, ist Dionysius Areopagita (s. d. A. Bd. III. S. 163). Dessen Grundgedanke ist, die Rückkehr des Menschen zu Gott entspreche dem Ausgang desselben (und alles Geschaffenen) aus Gott; diese letztere nun bestehe in einer Entfaltung Gottes, welche zu denken als Auseinanderlegung schlechthiniger Einheit in unendlich Viele (göttliche Namen, dann bestimmter gestaltet die himmlische Hierarchie); demgemäß habe sich die Rückkehr zu Gott durch Eingehen des Vielen (aller Einzelnen) in das Eine d. h. durch Wiedereinhüllung des in der Schöpfung Enthüllten zu vollziehen und erscheine mithin als Negation des Existenten; diese Negation aber werde durch die der himmlischen Hierarchie entsprechende kirchliche Hierarchie stufenweise, nämlich durch Reinigung (Taufe), Erleuchtung (Eucharistie) und Weihe (Salböl) vermittelt. (Vgl. Görres Mystik I, 210—233; Helfferich, christl. Mystik, Bd. I. S. 129 ff., II. S. 3 ff.). Diesen Gedanken hat im neunten Jahrhundert Joh. Scotus Erigena (s. d. Art. Scotus Erig.) aufgenommen und weiter geführt, indem er ihm folgende Gestalt gegeben: das wahrhafte Sein der Creatur ist deren ideelles Sein d. h. deren Sein in Gott; durch die Existenz in dem Materiellen ist dasselbe negirt; folglich hat der Mensch mit Negation alles dessen, was zu seiner materiellen Existenz gehört, sein Sein in Gott wieder herzustellen; diese Wiederherstellung ist möglich gemacht durch Christus, denn indem der Sohn Gottes sich in das Materielle herunter begeben und dasselbe negirt hat, hat er solche Negation dem Geiste überhaupt möglich gemacht und so den Menschen in den Stand gesetzt, sein ideelles Sein wieder herzustellen. (Vgl. de divis. nat. V, 39, wo Erigena eine klare übersichtliche Anschauung seines vielfach so schwer verständlichen Systemes gibt.) Von diesem Gedanken nun, meisterhaft entwickelt durch Erigena, ist sofort in der

ganzen folgenden Zeit die Wissenschaft d. h. theologisch wissenschaftliche Erkenntniß der Mystik getragen. Durch die ganze Scholastik hindurch, und jeder Scholastiker hat Erkenntniß der Mystik als einen Theil seiner Aufgabe erkannt, begegnet er uns wieder, sehr mannichfach gestaltet, aber wesentlich überall als derselbe. Gott ist als Anfang und Ende, als Principium und Finis, erkannt und demgemäß dem Menschen die Aufgabe gestellt, ebenso zu Gott zurückzukehren, wie er von ihm hergekommen. In dieser Rückkehr ist es, daß das mystische Leben liegt, und folglich ist die Erkenntniß derselben die Wissenschaft der Mystik. Und nun lese man die Schriften aller Scholastiker durch, man wird überall diesen Punct mit ausgezeichneter Sorgfalt behandelt finden. So ist die ganze Scholastik Wissenschaft der Mystik. Jede Theologie ist es nothwendig. Erkenntniß der Mystik bildet einen integrirenden Theil der Theologie. Die Differenzen, welche uns begegnen, sind zwar zum Theile sehr bedeutend, aber durchaus unwesentlich. Sie lassen sich auf vier zurückbringen. Wir finden erstens den mystischen Weg zu Gott zurück verschieden beschrieben, hier mehr, dort weniger Stufen genannt. In der Hauptsache aber stimmen alle Scholastiker überein; bei aller Differenz kennen sie doch sämmtlich die Reinigung, Erleuchtung und Vollendung als die drei Stufen, durch welche sich die intendirte Vereinigung des Menschen mit Gott vollzieht. Zweitens bei den Einen finden wir fragliche Vereinigung mehr in die Intelligenz, bei den Andern mehr in den Willen, noch bei Andern endlich in beide zugleich verlegt — ganz der Mystik selbst entsprechend, welche sich bei den Einen im intelligenten Schauen, bei den Andern in thätigem Leben, noch bei Andern in Beidem zugleich vollzieht, d. h. wie sich in der Wirklichkeit Einseitiges neben dem Vollkommenen geltend macht, so wird auch in der Wissenschaft nicht nur das Vollkommene, sondern auch das Unvollkommene, Einseitige als das Rechte erkannt. Drittens nicht wenige Scholastiker haben darin geirrt, daß sie die mystische Grundthat, die Vereinigung mit Gott, pantheistisch als vernichtendes Aufgehen des Individuums in Gott faßten. Schon Erigena ist dessen verdächtigt und von diesem Verdachte bis heute noch nicht genügend gereinigt worden. Entschieden hat sich später solche pantheistische Anschauung sowohl in der wirklichen Mystik, als in der Wissenschaft geltend gemacht, besonders bei Ruysbrok, Tauler und Ekkart (Vgl. Staudenmaier, Philosophie des Christenthums I. 535 ff. 633 ff. Freib. Ztschr. für Theol. Bd. IX. S. 171 ff.). Dagegen haben die allermeisten Scholastiker, alle uns als orthodox geltenden, auf's Strengste die Wahrheit festgehalten, welche Bernhard so schön ausspricht, indem er sagt, die Einigung des Menschen mit Gott bestehe nicht in Confusion der beiden Naturen, sondern in der Einförmigkeit beider Willen, in der Einheit der Liebe; das und nichts Anderes sei die sogenannte Transformation des Menschen; und wenn Gott das Sein aller Dinge genannt werde, so sei dieß nicht so zu verstehen, als wären diese desselben Wesens wie Gott, sondern nur so, daß alle Dinge durch, in und für Gott seien (Serm. in Cant. 71 und 4. Ratisbonne, histoire de S. Bernh. Par. 1840; Görres, Mystik I. 254). Endlich viertens gab es unter den Scholastikern, wie dieß zu allen Zeiten gewesen ist und sein wird, Freunde und Gegner der Mystik, d. h. Theologen, welche mystische Erhabenheit und Innerlichkeit für gut gehalten, und andere, welche den gewöhnlichen Gang vorgezogen. Bei all dem versteht es sich von selbst, daß diejenigen Theologen d. h. Scholastiker die wirkliche Mystik wissenschaftlich am besten verstanden haben, welche nicht nur Theologen, sondern auch selbst Mystiker gewesen sind. So vor Allen Bernhard, dann Hugo und Richard von St. Victor, Bonaventura, später besonders Gerson. Ganz allgemein angesehen aber konnte die scholastische Theorie von der Mystik nicht anders als mangelhaft sein, denn die Scholastiker haben nicht diejenigen anthropologischen Kenntnisse besessen, welche die Grundlage und erste Bedingung aller Erkenntniß der Mystik deßhalb sind, weil, wie Görres sehr gut sagt, der Mensch das Subject der Mystik d. h. der Träger des mystischen Lebens ist. In der nachscholastischen Zeit ist mit der Mystik selbst auch

die Erkenntniß der Mystik mehr und mehr verschwunden. Erst die neueste Zeit hat wieder die Bedingungen geboten, unter welchen eine wissenschaftliche Erkenntniß der Mystik möglich ist. Dieselbe ist denn auch nicht ausgeblieben. Görres (s. d. A.) hat sie gegeben in seinem großen Werke, welches aller Welt bekannt ist und alles vor ihm in diesem Fache Geleistete nicht nur weit übertroffen, sondern fast entbehrlich gemacht hat. Werden die Theologen einmal die Mühe über sich genommen haben, dieses Werk zu studiren, so wird die Theologie wieder ebenso wie früher nicht nur das Gewöhnliche, sondern auch das Mystische im christlichen Wissen und Leben in den Bereich ihrer Erörterungen ziehen. — Nach diesem Ueberblicke sind wir nun im Stande, das Mißverständniß aufzuklären, dessen oben Erwähnung geschehen. Man pflegt Scholastik und Mystik, und zwar so zu unterscheiden, als ob beide zwei einander geradezu entgegengesetzte Erscheinungen wären. Als Scholastiker bezeichnet man dann etwa Petrus Lombardus, Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus ꝛc., als Mystiker aber nebst Erigena und Bernhard besonders Hugo und Richard von S. Victor, Wilhelm von Thierry, Rupert von Deutz ꝛc. Diese Unterscheidung ist, wie aus Vorstehendem einleuchtet, ganz verfehlt; sie confundirt Mystik und Erkenntniß der Mystik, oder auch sie nennt ganz willkürlich eine mehr gelungene Erkenntniß der Mystik selbst Mystik, eine weniger gelungene aber nicht, oder auch einen Freund der Mystik Mystiker, obgleich er dieses vielleicht ebenso wenig ist, als der Gegner, denn Freund der Mystik sein, auch die Mystik verstehen, heißt noch lange nicht Mystiker sein. Vollends verkehrt und von Unkenntniß zeugend ist es, wenn man als Träger der Mystik lediglich jene etlichen Scholastiker bezeichnet, welche sich in der wissenschaftlichen Erkenntniß der Mystik besonders ausgezeichnet haben; wie durch Helfferich geschehen ist, der seinem Buche über die Mystik den Titel gegeben „Die christliche Mystik in ihrer Entwicklung und in ihren Denkmalen“ (Gotha 1842) und nun weiter nichts als Auszüge aus den Schriften des Dionys. Areopagita, Scotus Erigena, Bernhard, Hugo und Richard von S. Victor geliefert hat. Das ist gerade so viel, als wenn Einer den Einfall hätte, als Feldherr und Eroberer nicht die wirklichen Feldherren und Eroberer, nicht die Alexander, Cäsar, Napoleon ꝛc., sondern nur die militärischen Schriftsteller, oder doch wenigstens nur diejenigen Feldherren als Feldherren anzuerkennen, welche ihre Thaten zugleich beschrieben. So hat auch ein sonst gut unterrichteter Recensent der Mystik von Görres (in der Freib. Zeitschr.) kaum vermocht, Görres nicht darüber zu tadeln, daß er der „speculativen Mystik“ nicht mehr Aufmerksamkeit geschenkt. Allein das hat Görres besser verstanden. Das Object seines Werkes ist die Mystik, nicht die Wissenschaft der Mystik. Allerdings aber kann freilich gerade dieß als ein Mangel bezeichnet werden. Das Werk hätte einen noch viel höheren Werth erhalten, wenn es nebst der Erkenntniß der Mystik, die es gibt, zugleich eine Geschichte dieser Erkenntniß, eine Geschichte der Wissenschaft der Mystik von Anfang an gegeben hätte. Um nun mit wenigen Worten die Erklärung dieses Gegenstandes zum Abschluß zu bringen, werden wir sagen müssen, es gibt 1) Mystiker, und zwar a) solche, welche bloß ein mystisches Leben führen, gleichviel ob dasselbe die Intelligenz oder den Willen oder beide zugleich zur Unterlage habe; b) solche, welche ihre mystischen Erfahrungen und Erlebnisse, ihre Visionen und Thaten verkündigen, sei es schriftlich, sei es mündlich. Erstere sind viel zahlreicher als letztere. Zu diesen letzteren gehören z. B. Johann vom Kreuz, Catharina von Siena, die hl. Theresia, Tauler, dann auch Thomas von Kempen ꝛc. — wobei wir gelegentlich aufmerksam machen wollen auf die gegenwärtig durch Carus besorgte Uebersetzung derartiger mystischer Schriften. Es gibt aber auch 2) Theologen (oder Philosophen), welche die Mystik zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung machen, dieselbe theils theologisch, theils psychologisch — vollständig auf die eine und andere Weise erklären, begreifen; und diese Theologen sind theils a) bloß Theologen, ohne selbst Mystiker zu sein, theils b) selbst Mystiker. Ebenso ist zu unterscheiden 1) Geschichte der

Mystik und 2) Geschichte der Wissenschaft von der Mystik. Erstere hat Görres in den Grundzügen gegeben. Für letztere bieten die dem Mysticismus gewidmeten Schriften, sowohl die in Vorstehendem erwähnten, als die übrigen, welche etwa noch zu nennen wären, wie H. Schmid, der Mysticismus im Mittelalter, Jena 1824, Borger, über den Mysticismus. Aus dem Lat. v. Stange, Altona 1826, Engelhardt, die angebl. Schriften des Areopag. Dionys., Sulzbach 1823, Baumgarten-Crusius, de Dionys. Areopag., Staudenmaier, Joh. Sc. Erigena, Liebner, Hugo von S. Victor, C. Schmidt, Joh. Tauler, Hamburg 1841, Martensen, Meister Ekkart, Hmbrg. 1842, Diepenbrok, Leben und Schriften H. Suso's, Ritter, Gesch. d. christl. Philosophie ꝛc., wenige Materialien. Eine genaue Geschichte der Wissenschaft der christlichen Mystik, als Bestandtheil einer Geschichte der christlichen Theologie, ist erst von der Zukunft zu erwarten. Vrgl. hiezu d. Art. Moral. [Mattes.]

Mystischer (allegorischer, anagogischer, tropologischer) Sinn der Bibel. Die Etymologie des Wortes μυστικὸς, mysticus, welches von μύειν, claudere, nach Suidas abzuleiten ist, führt uns auf die Bedeutung: verschlossener, verborgener Sinn. Diesem zufolge ist die mystische Auslegung der Schrift eine Aufschließung, Enthüllung jenes Sinnes. Um aber diese Sache, worüber die Ansichten der Hermeneutiker und Exegeten von einander sehr abweichen, in das nöthige Licht zu setzen, soll zuerst die Entstehung und Ausbildung dieser Erklärungsweise in Kürze angegeben und dann die Zulässigkeit derselben geprüft werden. Die erste Frage lautet daher: Wie entstand die Ansicht, daß es einen mystischen Sinn der hl. Schrift, also auch eine mystische Auslegung derselben gebe, und wie wurde diese Methode weiter ausgebildet und angewendet? — Man hat zur Erklärung dieser Erscheinung auf einen ähnlichen Gebrauch bei den Griechen hingewiesen, daß nämlich bei diesen Mehrere auftraten, welche die mythologischen Sagen, wie sie bei Homer und anderen Dichtern vorkommen, bildlich deuteten. „Wie die alexandrinischen Grammatiker und platonisirenden Philosopheu mit den Rhapsodieen Homers verfuhren, ist eine allgemein bekannte Sache. Sie betrachteten dieselben gleichsam als den heiligen mythologischen Codex, und trugen alle Weisheit, die ihnen zu Gebote stand, alle Tiefen ihrer mancherlei Systeme durch eine völlig regellose, willkürliche Deutung in die homerischen Gesänge hinein.“ H. Olshausen, ein Wort über tiefern Schriftsinn. § 6. (Königsb. 1824). Allein wenn auch dieser Gebrauch einen Einfluß gehabt haben mag auf Hellenisten, welche der griechischen Literatur und Philosophie kundig waren, so läßt sich das Gleiche keineswegs behaupten von den palästinensischen Juden, die doch der Kern des israelitischen Volkes dazumal waren, theils weil sie mit griechischer Cultur minder bekannt waren, theils weil es nicht wahrscheinlich ist, daß sie eine Deutungsweise der griechischen Mythen, welche ihnen verächtlich sein mußten, auf die Erklärung ihrer heiligen Bücher sollten übertragen haben. Wir können uns vielmehr diese Erscheinung auf eine andere Art klar machen. Abgesehen von dem Inhalte dieser Bücher, insoweit darin das Symbolische sich nicht verkennen läßt, worauf ich in der Beantwortung der Frage über die Berechtigung dieser Auslegung zurückkommen werde, ergab sich diese Auslegungsart der hl. Bücher schon aus diesem Umstande, daß es bei ihnen von Alters her als ein Kennzeichen eines weisen Mannes galt, wenn er seine Wissenschaft in sinnreichen und räthselhaften Sprüchen niederzulegen verstand, wie dieses z. B. an Salomo gerühmt wird. Vergl. 1 Kön. 4, 29 ff.; 2 Chron. 9, 1 ff.; Jes. Sir. 47, 15 ff. Mußten die Juden nicht um so mehr in ihren hl. Büchern, wo eine mehr als menschliche Weisheit hinterlegt ist, unter der Hülle des einfachen Wortsinnes einen tiefern, geheimnißvollen Sinn anzunehmen, und daher auch diesem nachzuforschen geneigt sein? Hiebei kommt noch ein anderer Umstand in Betracht. Vor dem Exil war die Sprache, in welcher ihre hl. Schriften verfaßt sind, die lebende Sprache des Volkes; nicht so nach dem Exil: die jüngere Generation hatte, in Chaldäa aufwachsend, die alte Sprache der Väter

verlernt und den verwandten Dialect ihres Aufenthaltes angenommen und bei ihrer Rückkehr nach Palästina dahin mitgebracht. Vergl. Unterkircher Hermen. bibl. ed. III. Oenip. 1846. Da aber die Juden des Verständnisses ihrer hl. Urkunden nicht entbehren konnten, und daher die Kenntniß jener alten Sprache unter sich erhalten mußten, so bedurften sie der Schulen, worin jene Kenntniß und das Verständniß der Bibel fortgepflanzt wurde. Unter diesen Verhältnissen traten nun die Schriftgelehrten hervor (2 Macc. 6, 18). Sollte kein solcher Forscher, συζητητὴς (1 Cor. 1, 20) nach etwas, was über dem wörtlichen Sinn hinausliegt, geforscht haben? Wir finden auch wirklich im zweiten Jahrhundert vor Chr. einige Spuren einer mystischen Erklärung. Denn um diese Zeit lebte der ungenannte, der griechischen Bildung nicht fremde Verfasser des deuterocanonischen Buches: Weisheit Salomo's. Hier lesen wir c. 17, 24: „Es erschien auf seinem bis an die Füße reichenden Kleide der ganze Erdkreis," was offenbar eine sinnbildliche Deutung der Kleidung des Hohenpriesters ist. Ungefähr der nämlichen Zeit gehört auch ein anderer gelehrter Jude, Namens Aristobulus, an, über welchen sich bei Clemens von Alexandrien Strom. lib. I. (p. 360. 410. 411. edit. Potter Venet. 1757), bei Origines contra Cels. lib. IV. n. 51. (ed. Maur.), bei Eusebius Praep. ev. lib. VII. c. 13. 14. lib. VIII. c. 9. 10. lib. XIII. c. 12. Hist. eccl. lib. VIII. c. 32 und im Chronicon Olymp. 151 mehrere, zum Theile unvereinbare Angaben finden. Vrgl. Fabric. bibl. gr. edit. Harles, Vol. III. p. 469. Von diesem hat uns Eusebius Praep. ev. lib. VIII. c. 10 folgende Stelle aufbewahrt: „Diejenigen, welchen eine bessere Einsicht gegönnt ist, bewundern die bei ihm (Moses) sich offenbarende Weisheit. . . . Jenen aber, die keine solche Kraft und Einsicht besitzen, sondern nur bei dem Geschriebenen allein stehen bleiben, erscheint freilich nichts Großartiges und Verständiges," u. s. w. Eben dort (c. 9) führt Eusebius aus Aristäas (s. d. A. Alexandr. Uebers.) auch eine allegorische Auslegung der mosaischen Gesetze an, welche nach jenem Author der damalige Hoheprieſter Eleazar in einer Unterredung mit demselben und andern Abgeordneten des Königs Ptolomäus Philadelphus vorgebracht haben soll. Indessen, wenn auch die historische Glaubwürdigkeit dieser Erzählung sehr bedenklich ist, drückt jene Deutung mindestens die Ansicht eines Authors aus, welcher vor Philo und Josephus Flavius lebte. Vgl. Orig. c. Cels. lib. IV. n. 51. Jos. Flav. Antiq. Jud. lib. XII. c. 2. Von weit größerer Bedeutung ist der eben genannte Philo, ein gelehrter Jude aus Alexandrien (s. d. A.), welcher ein Zeitgenosse des Erlösers war, und um die Mitte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung im hohen Alter starb. Wohl bekannt mit griechischer Cultur war er sehr seiner Religion wie seinem Volke zugethan. Da wir viele Werke, worin er über biblische Gegenstände handelt, von ihm besitzen, so lernen wir daraus nicht nur die Methode seiner Auslegung kennen, sondern er macht uns gelegenheitlich auch mit den Grundsätzen derselben bekannt. Um nur Einiges anzuführen, unterscheidet Philo den buchstäblichen und den allegorischen Sinn, da er lib. de Abr. (tom. V. p. 270 edit. Pfeiffer, Erl. 1785—92) schreibt: „Nachdem wir nun die zweifache Darlegung vorgebracht haben, die wörtliche als von dem Manne und die nach dem geheimen Sinne (*ἀπόδοσιν . . . τὴν δὲ ῥητὴν καὶ τὴν δι' ὑπονοιῶν*) als von der Seele" u. s. w. Und anderswo (p. 288): „Dieß ist offenbar, nicht nur zufolge der Betrachtung nach der Allegorie, sondern auch aus der dasselbe enthaltenden, wörtlich verstandenen Schrift (*ἐκ τῆς ἐν ἀλληγορίᾳ θεωρίας, ἀλλὰ καὶ τῆς ῥητῆς γραφῆς*)." Diese allegorische (mystische) Auslegung diente dem Philo sehr gut, um den Einwürfen Jener auszuweichen, welche „an das Tadellose einen Tadel anzuhängen suchen — und wider das Heilige einen unversöhnlichen Krieg führen." Lib. de nom. mut. tom. IV. p. 346; vgl. Lib. de plantat. tom. III. p. 116 de confus. ling. p. 314. Auch war diese Methode dem Verfasser bequem, um seine philosophischen Ansichten mit den Schriften des Moses in Verbindung zu bringen. Wie er übrigens dabei zu Werke ging, kann hier nicht ausgeführt werden; einige Andeutungen mögen genügen. In dem Werke

de mundi opificio (tom. I. p. 108) bemerkt er über die Verführung der ersten Menschen durch die Schlange: „Dieß sind nicht Dichtungen der Sage, . . . sondern (es ist gesprochen) nach der Art der Bilder, τύπων, welche uns mittelst der Allegorie ansprechen gemäß der Darlegung nach dem geheimen Sinne. Folgt Jemand billiger Weise diesem Ziele, so wird er angemessen die erwähnte Schlange für das Symbol der Wollust erklären." So ist ihm in dem Buche de congr. quaer. erud. gr. Sara, die Frau des Abraham, das Bild der Weisheit und Agar, ihre Dienerin, das Symbol anderer Kenntnisse. Ueber das Verhältniß der wörtlichen zur mystischen Auslegung bemerkt er: „Es geziemt sich, jenes dem Körper ähnlich zu halten, dieses aber der Seele: wie man nun für den Körper, insoferne er die Wohnstätte der Seele ist, Sorge tragen soll, so muß man sich auch um die Gesetze dem Wortlaute nach bekümmern." Lib. de migr. Abr. p. 454. coll. 452. tom III. Nicht so klar spricht er sich über den Werth des Wortsinnes in Rücksicht der Geschichten aus. An Philo reihet sich Josephus Flavius, geboren aus priesterlichem Geschlechte im ersten Jahre des Cajus (d. i. 37 n. Chr.), gestorben am Ende des ersten oder am Anfange des zweiten Jahrhunderts. Er war der Partei der Pharisäer zugethan und auch der griechischen Cultur nicht fremd. Auch er erkennt den mystischen Sinn der hl. Bücher seines Volkes an, indem er am Schlusse der Vorrede (n. 4) zu seinen Büchern über die jüdischen Alterthümer von den Schriften des Moses sagt: „Alles hat eine der Beschaffenheit des Ganzen entsprechende Darstellung, indem der Gesetzgeber (d. i. Moses) Einiges klug andeutet, Anderes aber mit Würde sinnbildet (ἀλληγοροῦντος); was aber offen zu sagen nützte, das hat er auch deutlich (ῥητῶς) kundgemacht." Doch, setzt er bei, wolle er diese, die allegorische Behandlung auf eine andere Zeit versparen. Aus dieser Ursache finden wir auch bei Josephus nur selten eine Spur der mystischen Auslegung, wie z. B. Ant. Jud. lib. III. c. 7. n. 7, wo er die sinnbildliche Bedeutung der Einrichtung des hl. Gezeltes und der Kleidung des Hohenpriesters angibt. Daß aber eine solche Behandlung der Bücher des alten Bundes bei den Juden jener Zeit sowohl in als außer Palästina nicht ungewöhnlich war, schließen wir nicht bloß aus der Art, wie Philo und Josephus davon reden, sondern wir ersehen es auch aus der Angabe des Erstern, daß die Essener (s. d. A.) der mystischen Auslegung des Gesetzes sich bedienten, so wie aus der Nachricht des Letztern, daß die Pharisäer einer genauern Erkenntniß desselben sich rühmten, was allem Anscheine nach nicht so sehr auf die buchstäbliche als auf eine allegorische Auffassung des Sinnes zu beziehen ist. Bell. Jud. lib. II. c. 8. n. 14. Ant. Jud. lib. XVII. c. 2. n. 4. Jos. vita n. 2. — Wenden wir uns nun zu den christlichen Schriftstellern. Unter diesen stehen die biblischen Authoren oben an, von welchen hier besonders die zwei Apostel Petrus und Paulus genannt werden müssen. Jener erwähnt in seinem ersten Briefe (3, 20. 21) der Sündfluth und Arche Noe's mit dem Beisatze: ᾧ ἀντίτυπον νῦν καὶ ἡμᾶς σώζει βάπτισμα. Ist ihm hiemit die Taufe ein ἀντίτυπον, so sieht er jenes Ereigniß als ein Vorbild, τύπος, an, und legt ihm dadurch eine mystische Bedeutung bei. Noch weit bestimmter drückt sich der hl. Paulus in dem Briefe an die Galater 4, 22 ff. aus: „Es steht geschrieben: Abraham hatte zwei Söhne, den einen von der Magd, den andern von der Freien. Und zwar jener von der Magd war nach dem Fleische geboren; der von der Freien aber nach der Verheißung. Ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα — quae sunt per allegoriam dicta." (Vulg.) Und nun folgt die Ausführung des Vorbildes und seiner Erfüllung. Das Gleiche finden wir auch im Briefe an die Hebräer. Nicht nur wird im 3. und 4. Cap. die Ermahnung des 95. Psalmes: „Heute, wenn ihr seine Stimme höret, verhärtet eure Herzen nicht," u. s. w. auf die Gegenwart bezogen, und besonders das „Heute" Σήμερον hervorgehoben 3, 13. 4, 7; sondern auch die „Ruhe," von welcher der Psalmist spricht, in einer höhern Bedeutung genommen. Im 5. 6. und 7. Cap. wird Melchisedech als Vorbild des Messias dargestellt; und eben so werden im 8. 9. und 10. Cap. die Cultusanstalten des alten Bundes als

Bild (ὑπόδειγμα, σκιὰ 8, 5. παραβολὴ 9, 9. ἀντίτυπα 24. vgl. 9, 23. 10, 1) des Opfers Chriſti betrachtet. Mit Uebergehung anderer Stellen des neuen Bundes, welche das Nämliche, jedoch nicht ſo beſtimmt und klar ausdrücken, gehe ich zu den hl. Vätern und Kirchenſchriftſtellern über. In dem Briefe, welcher dem hl. Barnabas (ſ. d. A.) zugeſchrieben wird, ſpielt die myſtiſche Auslegung eine ſolche Rolle, daß unter andern Gründen gegen die Aechtheit auch das Uebermaß derſelben vorgebracht wird. Um nur einige Beiſpiele anzuführen: Iſaac als Opfer iſt Vorbild Jeſu (ὁ τύπος ὁ γενόμενος ἐπὶ Ἰσαάκ); ebenſo der Bock am Verſöhnungsfeſte (ὁ τύπος τοῦ Ἰησοῦ φανεροῦται), 7. Cap. In Betreff der Kuh, welche verbrannt, und deren Aſche zum Reinigungswaſſer gebraucht wurde, frägt der Verfaſſer: „Was für ein Vorbild (τύπος) meinet ihr, ſei es geweſen“ u. ſ. w. Und er ſagt: ὁ μόσχος οὗτός ἐστιν ὁ Ἰησοῦς. 8. C. Auf gleiche Weiſe ſpricht er im 9. C. von der Beſchneidung, im 10. von den moſaiſchen Geſetzen über unreine Speiſen, ein Thema, welches ihm ein weites Feld für das Allegoriſiren bietet. Jedoch hat der Brief, wenn er gleich nicht ächt ſein mag, große Bedeutung, denn er bleibt doch eines der älteſten Denkmale der chriſtlichen Literatur, weil er ſpäteſtens zu Anfang des zweiten Jahrhunderts zum Vorſchein kam: denn Clemens und Origines kennen ihn bereits, welchen beiden derſelbe allerdings zuſagen mußte, weil er ganz in ihrem Geſchmacke geſchrieben iſt. Der eben erwähnte Clemens von Alexandrien (blühend in der zweiten Hälfte des zweiten und am Anfange des dritten Jahrhunderts) unterſcheidet die buchſtäbliche (ἡ πρὸς τὸ γράμμα ἀνάγνωσις) und die höhere Auslegung (διάπτυξις ἡ γνωστική) der Schrift, welche letztere zur höhern Einſicht (γνῶσις) führe. Strom. lib. VI. pag. 806 sq. Dieſer allegoriſche Sinn zieht ſich durch die ganze Bibel. Strom. V. p. 659. Er iſt aber (außer dem buchſtäblichen) von dreierlei Art: ſymboliſch, moraliſch oder prophetiſch. Strom. I. p. 426. Jedoch billigt Clemens nicht jede beliebige Deutung, ſondern die Kirchenlehre ſetzt eine nicht zu überſchreitende Grenze. „Alles iſt richtig vor den Verſtändigen — d. i. vor jenen, welche die von ihm (Chriſtus) erklärte Auslegung der Schrift gemäß der kirchlichen Richtſchnur κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα annehmen und bewahren.“ Strom. VI. p. 803. In die Fußſtapfen ſeines Lehrers Clemens tretend liebte auch der berühmte Origenes (geboren gegen das Ende des zweiten, geſtorben um die Mitte des dritten Jahrhunderts) die myſtiſche Auslegungsweiſe der hl. Schrift. Auch er unterſcheidet den buchſtäblichen und einen tiefern, verborgenen Sinn. Jenen nennt er ſinnbildlich den Körper der Schrift, dieſen vergleicht er mit der Seele und dem Geiſte. De princ. lib. IV. n. 11. Noch deutlicher ſpricht er hom. V. in Levit. n. 5: „Triplicem in divinis scripturis intelligentiae saepe diximus modum, historicum, moralem et mysticum, unde et corpus inesse ei et animam et spiritum intelleximus.“ Von dem Wortſinne gibt er zu, daß er nicht ohne Nutzen ſei: „daß auch die Hülle des Geiſtigen, ich meine das Körperliche der Schrift, bei Vielen etwas nicht nutzloſes leiſte, indem dieß Viele, in ſo weit ſie es faſſen, beſſer machen kann.“ De Princ. lib. IV. n. 15. Jedoch habe es Gott gefügt, daß Anſtößiges und Unmögliches, σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύνατα, in der Bibel vorkomme, „damit jene, welche einſichtiger und im Forſchen ſcharfſinniger ſind, ſich der Betrachtung und Erforſchung der niedergeſchriebenen Dinge hingeben, überzeugt, daß man darin einen Gottes würdigen Sinn ſuchen müſſe. Und zwar nicht bloß in Betreff jener Dinge, welche der Ankunft Chriſti vorhergingen, hat dieſes der hl. Geiſt veranſtaltet, ſondern da (überall) der nämliche Geiſt Gottes waltet, that er es auch in den Evangelien und den Schriften der Apoſtel.“ De Princ. lib. IV. n. 15. 16. Daher gibt es nach der Anſicht des Origines Schriftſtellen, „welche das Körperliche (d. i. den Wortſinn) gar nicht zulaſſen; — es gibt ſolche, wo gleichſam die Seele und der Geiſt der Schrift allein zu ſuchen iſt.“ l. c. n. 12. In tom. X. in Jo. n. 2—4 geht er noch weiter: „Es war ihr Vorhaben, wo es zuläſſig war, ſowohl nach dem geiſtigen als nach dem buchſtäblichen Sinne (πνευ-

ματικῶς ἅμα καὶ σωματικῶς) die Wahrheit zu reden, wo es aber auf beide Arten nicht anging, das Geistige dem Körperlichen vorzuziehen, indem oft das geistig Wahre in dem buchstäblich Falschen, wenn man so sagen will, bewahrt wird — σωζομένου πολλάκις τοῦ ἀληθοῦς πνευματικοῦ ἐν τῷ σωματικῷ — ψεύδει." l. c. n. 4. Es sei aber auch dieses höhere Verständniß so erhaben, daß es dazu einer besondern Erleuchtung des göttlichen Geistes bedürfe. „Quomodo opus prophetarum erat, haec spiritu praedicere, quae videbantur; sic eodem spiritu opus est ei, qui exponere cupit ea, quae sunt latenter significata," hom. II. in Ez. n. 2. Bedenklich war es aber, daß Origines keine feste Schranke zog, um irrige Deutungen auszuscheiden. Zwar empfiehlt er, lib. I. de Princ. n. 2, sehr nachdrücklich die kirchliche und apostolische Ueberlieferung als Glaubensregel, und schreibt lib. IV. n. 9 in gleichem Sinne, daß, wie wir die Schrift als göttlich ansehen, so uns auch an die Regel (κάνων) der nach der Ueberlieferung der Apostel sich haltenden himmlischen Kirche Jesu Christi anschließen. Allein nicht nur verstieß er sich in der Anwendung selbst gegen diese Regel, daher die heftigen Streitigkeiten über seine Rechtgläubigkeit: sondern er schwächte auch in der Theorie jenen Grundsatz, da er Comment. in Jo. tom. XIII. n. 16 ein Abgehen von jener Richtschnur als nicht ganz unzulässig erklärt. Er schreibt nämlich über die Worte: „Neque Jerosolymis adorabitis Patrem" (Joh. 4, 21), darunter verstehe er „nach Vielen die Regel (κάνονα) der Kirche, welche der Vollkommene und Heilige noch überschreite, Gott geistiger und einsichtiger (θεωρητικώτερον καὶ σαφέστερον) den Vater anbetend." Mit solchen Grundsätzen war innerhalb der Kirche die äußerste Grenze erreicht, ja bereits überschritten. Wir finden daher unter den spätern katholischen Lehrern nicht wenige, die sich der allegorisirenden Methode bedienten, und sie in Schutz nahmen, jedoch nicht so maßlos, als es von Origines geschah. So treffen wir im vierten Jahrhundert den hl. Gregor von Nyssa, welcher in seiner Auslegung des hohen Liedes zuerst (in Prooemio) die allegorische Behandlung gegen „kirchliche" Lehrer vertheidiget, welche nur an den Wortsinn (λέξις) sich halten. Diesen gegenüber will er die Schrift auch im geistigen Sinne verstanden wissen, man möge ein solches Verständniß Anagogie, Tropologie, Allegorie oder anders nennen. In einem größeren Maßstabe bringt sie der hl. Cyrillus von Alexandrien (blühend in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts) in Anwendung, da er die Bücher des Moses sowohl nach ihrem geschichtlichen als gesetzlichen Inhalte im moralischen und typischen Sinne in den zwei Werken: Γλαφυρῶν εἰς Γένεσιν und Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνεσέως καὶ λατρείας behandelt. Aber nicht alle Lehrer der griechischen Kirche huldigten in gleichem Maße dieser Methode. Unter denen, welche vorzüglich der Auslegung nach dem Wortsinne sich bedienten, steht oben an der hl. Basilius mit dem Beinamen der Große. Er erkennt zwar auch den mystischen Sinn an, indem er in seiner Erklärung der Schöpfungsgeschichte (Gen. I, 14 sq.) bemerkt: „Wer sprach, und wer machte? Bemerkest du in diesem nicht eine doppelte Person? Ueberall wird mit der Geschichte der Lehrsatz der Gotteskenntniß geheimnißvoll (τὸ δόγμα τῆς θεολογίας μυστικῶς) einverwebt." Hom. VI. n. 2. in hexaëm. ed. Maur. Allein er kann sich nicht enthalten „gegen Einige aus der Kirche" nachdrücklich zu sprechen, „welche unter dem Vorwande einer höhern Auslegung zu Allegorien ihre Zuflucht nehmen." L. c. hom. III. n. 9. Und indem er hom. IX. n. 1 lehrt, daß Alles auch im buchstäblichen Sinne zu unserer Erbauung nach Gottes Anordnung geschrieben sei, fügt er bei, dieses hätten Einige nicht verstanden, welche durch solche mystische Deutungen der Schrift mehr Ansehen verschaffen wollten. „Aber das ist Sache desjenigen, welcher sich selber weiser dünkt als die Aussprüche des hl. Geistes, und unter dem Vorwande der Auslegung die eigenen Einfälle hineinlegt." Der hl. Johannes Chrysostomus, der bewunderte Meister in der Schriftauslegung, hegt ähnliche Ansichten. Er spricht Expos. in Psalmos: „Einiges muß man nehmen, wie es gesprochen ist, Einiges hingegen anders, als es lautet;" d. i.

nach dem Zusammenhange — das Eine im eigentlichen, das Andere im uneigentlichen Sinne: „wieder Anderes nach doppelter Auslegung, indem man sowohl das Sinnliche (wörtl. das Wahrnehmbare, τὰ αἰσθητὰ) versteht, als auch das Geistige (τὰ νοητὰ) auffaßt, wie in der höhern Betrachtung (ἐπὶ τῆς ἀναγωγῆς) des Sohnes Abrahams. Wir wissen nämlich, daß Abraham seinen Sohn geopfert habe, aber wir erkennen noch etwas anderes, was verborgen und im geistigen Verständnisse (νοήματι) durch den Sohn ausgesprochen ist, das Kreuz." Ps. XLVI. n. 1. ed. Maur. Doch billigt Chrysostomus keineswegs willkürliche Deutungen. Er spricht sich hierüber auf folgende Weise aus: „Hieraus lernen wir nicht Geringes. Und was ist dieß? Dieses nämlich, wann und welche Stellen der Schrift allegorisch zu verstehen sind; nicht als ob wir Herren dieser Gesetze wären, sondern wir müssen dem Sinne der Schrift folgen." Und ferner: „Ueberall ist dieß die Regel der Schrift, daß wenn sie sich der Allegorie bedient (ἀλληγορεῖ), sie auch die Erklärung einer solchen andeute, damit nicht leichthin, und wie es eben zutrifft, die unbeschränkte Lust der Freunde des Allegorisirens irregehe, und bald da, bald dorthin gezogen werde." In Esai. c. V. n. 3. Wir finden auch in der Anwendung diese Grundsätze von Chrysostomus sorgsam beobachtet in seinen vortrefflichen Schrifterklärungen; so wie sich auch der hl. Isidor von Pelusium, ein besonderer Verehrer desselben, in seinen zahlreichen Briefen an eben diese sich anschließt. Von den griechischen zu den lateinischen Vätern uns wendend, treffen wir um die Mitte des vierten Jahrhunderts den hl. Hilarius von Poitiers, welcher sowohl wegen des großen Ansehens, das er von jeher genoß, als auch darum, weil er der älteste unter den Lateinern ist, von dem wir Werke exegetischen Inhaltes besitzen, hier genannt zu werden verdient. Seine Ansicht über den wörtlichen und mystischen Sinn finden wir klar ausgesprochen in seiner Erklärung der Psalmen. Es verrathe einen unerfahrenen Ausleger, bemerkt er in Ps. 63. n. 2. ed. Maur., wenn Einer Alles, was in denselben geschrieben steht, auf Christus beziehen wollte; und in der Einleitung (Clavis sive introitus) zum 1. Psalm spricht er sich dahin aus, daß dieser nicht von Christus zu verstehen sei, wie Einige annähmen: „sed ubi et quando ad Eum prophetiae ipsius sermo se referat, rationabilis scientiae discernendum est veritate." Jedoch ziehe sich das ganze Psalmenbuch hindurch eine bedeutungsvolle und sinnbildliche Kraft: „sunt enim omnia allegoricis et typicis contexta virtutibus." Proleg. in l. Ps. n. 5 (vrgl. Ps. 125. n. 1); wobei aber der Ausleger sorgsam prüfen müsse, welches das richtige Verständniß sei. Intr. in Ps. 1. Tract. in Ps. 63. n. 3. Das größte Verdienst um die Schriftauslegung erwarb sich aber unter den lateinischen Vätern der hl. Hieronymus. Er unterscheidet lib. V. in Ezech. (tom. V. p. 172 ed. Vallars.) einen dreifachen Sinn der Schrift: „Scripturas sanctas intelligamus tripliciter, primum juxta literam, secundo medie per tropologiam, tertio sublimius, ut mystica quaeque noscamus." Die höhere oder geistige Auffassung setzt das Verständniß des Wortsinnes voraus, und soll mit diesem verbunden werden: „ut et in historia spiritualem habeas intelligentiam, et in tropologia historiae veritatem, quorum utrumque altero indiget, et si unum defuerit, perfecta caret scientia." Lib. XIII. in Ez. p. 504 sq. Dabei muß aber der Ausleger getreu an dem festhalten, was der Verfasser sagen will. Epist. 48 ad Pammach. n. 16. ep. 53. ad Paulin. n. 7. Man darf daher den klaren Sinn nicht verlassen, um willkürliche Allegorien anzubringen. „Regula scripturarum est: ubi manifestissima prophetia de futuris texitur, per incerta allegoriae non extenuare, quae scripta sunt." Comment. in Malach. tom. VI. p. 952. Am mindesten können solche Deutungen als Erkenntnißquellen der Glaubenslehren gelten. So schreibt dieser Kirchenlehrer von einer ähnlichen Auslegung der Stelle Matth. 3, 33: „Pius quidem sensus, sed nunquam parabolae et dubia aenigmatum intelligentia potest ad auctoritatem dogmatum proficere." Comment. in Matth. tom. VII. p. 94. Sehr berühmt als Ausleger der hl. Schrift ist auch der Zeitgenosse

des Vorigen, der hl. Auguſtinus. Dieſer Kirchenlehrer ſpricht ebenfalls ganz deutlich das Geſetz aus, daß der Ausleger die Bibel ſo erklären müſſe, wie der Verfaſſer des Buches verſtanden ſein will. „Quisquis in scripturis aliud sentit, quam ille, qui scripsit, fallitur.“ De doctr. chr. lib. I. n. 41. ed. Maur. Venet. 1756—69. Auguſtin unterſcheidet aber einen dreifachen Sinn, den eigentlichen Wortſinn, „dictum proprium“, den uneigentlichen, „dictum figuratum“, und den Sachſinn, „factum figuratum“, d. i. den myſtiſchen Sinn. Serm. 89. ad pop. de verb. Ev. n. 4. 5. Der Ausleger ſoll daher Alles wohl erwägen: „Distinguamus ergo, quam fidem debeamus historiae, quam fidem debeamus intelligentiae,“ was noch weiter ausgeführt wird lib. de vera rel. n. 99. vergl. contra Faust. lib. XII. c. 39. Wenn gleich Auguſtin in einer frühern Schrift wenigſtens in erbauender Anwendung jede Auslegung hinnimmt, welche Wahrheit, „verum“ enthält, ja den Schriftſteller (Moſes) Alles das gedacht haben läßt, „quidquid hic veri potuimus invenire, aut quidquid non potuimus, aut nondum possumus, et tamen in eis inveniri potest“ Confess. lib. XII. n. 41; ſo nimmt er es in einer ſpätern Schrift, wo es ſich um die ſtrenge Auslegung zur Begründung der Lehre handelt, mit der Beſtimmung des Sinnes einer Allegorie ganz genau. „Quis autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura?“ So ſpricht er gegen eine willkürliche Deutung der Stelle Cant. 1, 6. durch die Donatiſten ep. 93. ad Vincent. n. 24. Ueberhaupt ſetzt Auguſtin für die allegoriſche Erklärung allezeit das buchſtäbliche Verſtändniß voraus: „ne subtracto fundamento rei gestae quasi in aëre quaeratis aedificare.“ Serm. II. ad pop. de tent. Abr. n. 7. Mit dem Tode dieſer zwei großen Lehrer (Hieron. † 420, Auguſtin † 430) ſchließt ſich die Blüthezeit der patriſtiſchen Literatur über Schriftauslegung; die ſpätern Väter, ſo groß ihr Anſehen und Verdienſt in anderer Hinſicht ſein mögen, leiſteten in dieſer Beziehung weniger. Nur des hl. Papſtes Gregor des Gr. muß ich noch erwähnen, wie er bei ſeiner bekannten Vorliebe für das Allegoriſiren doch die buchſtäbliche Auslegung keineswegs verſchmäht. „In verbis sacri eloquii prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur.“ Hom. 40. in evang. n. 1. ed. Maur. Vergl. prof. in Job. n. 21. Auf dieſer Bahn bewegten ſich auch die Ausleger der ſpätern Zeit, wie Beda der Ehrwürdige, Alcuin u. A., nur daß ſie ſich mehr damit beſchäftigten, die Leiſtungen der Vorgänger zu benützen, als Neues zu ſchaffen. Aus dem Zeitalter der Scholaſtiker will ich den einzigen hl. Thomas von Aquin († 1274) anführen, welcher Summ. P. I. quaest. I. Art. 10. über den Sinn der hl. Schrift Folgendes bemerkt: „Sensus literalis est, quem auctor intendit. —— Auctor scripturae sacrae est Deus, in cujus potestate est, ut non solum voces ad significandum accomodet, sed etiam res ipsas. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus vel literalis. Illa vero significatio, quares significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super literalem fundatur, eumque supponit. —— Ita nulla confusio sequitur in sacra scriptura, cum omnes fundentur super unum, scilicet literalem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur.“ Auch finden wir bei Thomas die bei den alten Vätern nicht ſo genaue, nach ihm aber allgemein übliche Unterſcheidung dreier Arten des geiſtigen oder myſtiſchen Sinnes, 1) der Allegorie als der ſinnbildlichen Deutung auf Chriſtus und die Geheimniſſe ſeines Reiches, 2) der Tropologie (auch „sensus moralis“) als der Deutung auf das chriſtliche Leben und 3) der Anagogie als der Deutung auf unſere Hoffnungen jenſeits. Nach dieſen Beziehungen pflegt man fortwährend die Bibel auszulegen; ſelbſt die ſogenannte Reformation brachte zunächſt keine Aenderung in dieſer Anſicht hervor, da die Proteſtanten wie den Glauben an die Inſpiration, ſo auch die Lehre

von dem Dasein eines mystischen Sinnes der hl. Bücher mit den Katholiken gemein hatten. Allein in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts wurden die entgegengesetzten Ansichten immer mehr unter den Protestanten herrschend, sowie bei ihnen der Rationalismus immer tiefere Wurzeln schlug. Gegen die mystische Auslegung erhob sich J. W. Ran in seiner „freimüthigen Untersuchung über die Typologie“ (Erl. 1784), und fand großen Beifall. Selbst einer der wenigen Vertheidiger der ältern Ansicht, Herm. Olshausen verräth in seiner Schrift: „Ein Wort über tiefern Schriftsinn“, Königsb. 1824, wie schwer es ihm werde, auf dem Grunde protestantischer Lehre das Dasein eines solchen nachzuweisen. Auch einige katholische Schriftsteller, z. B. A. Arigler, meinten in dieser Art von Freisinnigkeit zu glänzen, und zogen wacker gegen den mystischen Sinn zu Felde. Zum Glücke stellten sie aber einen falschen Begriff desselben voran, wie bei Arigler Herm. bibl. gener. p. 13. 14. zu lesen. Die Mehrzahl der neuern katholischen Hermeneutiker nimmt aber den mystischen Sinn mit Recht in Schutz. So gehen wir nun zur zweiten Frage über, nämlich von der Wirklichkeit des mystischen Sinnes und der Zulässigkeit der mystischen Auslegung. Daß wir diese Frage bejahen, folgt aus dem bisher Erörterten. Denn a) der katholische Schriftausleger soll die hl. Bücher nicht „contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, —— aut etiam contra unanimem consensum Patrum“ (Conc. Trid. Sess. IV. decr. de edit. et usu ss. ll.), sondern, wie es in der Profess. fidei cathol. Pii IV. heißt, juxta eum sensum et consensum erklären. Gewiß ist aber ein unanimis consensus Patrum vorhanden, wo so klare Zeugnisse, die sich noch sehr vermehren ließen, dafür vorliegen, ohne daß ein einziger heiliger Vater widerspräche. Was aber alle diese einstimmig lehren, muß auch von jeher Lehre der Kirche gewesen sein; wozu noch das Zeugniß der ältesten liturgischen Gebete kommt, z. B. im Canon, wo das Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs (vgl. Hebr. 5, 10. 11. 7, 15. ff.), in der Liturgie des Osterfestes, wo das Osterlamm als Vorbild des Opfers des N. B. betrachtet wird. b) Diese Anschauung hat auch ihren Grund in der hl. Schrift selbst. Denn außer den bereits angeführten Stellen der Briefe an die Galater und Hebräer finden wir das Nämliche öfter ausgesprochen, wie Matth. 12, 39. 40. Luc. 24, 44. Joh. 3, 14. 15. 19, 33—36. Coloss. 2, 16. 17. 1 Cor. 5, 7. u. a. m. Wenn es sich aber um die Grenzen der mystischen Auslegung handelt, so finden wir diese weder in den hl. Büchern noch durch die Uebereinstimmung der Väter bestimmt. Diese Begrenzung muß daher aus der Betrachtung der Sache selbst abgeleitet werden. In dieser Rücksicht muß vor Allem die Allegorie als bloße Redefigur, als metaphora continuata, ausgeschieden werden, wie es in den oben angeführten Stellen von Chrysostomus und Augustinus klar angezeigt wird; denn diese Art von Allegorie gehört, wie die andern Tropen, zum buchstäblichen Sinne nach dem uneigentlichen Ausdrucke. Es bleiben uns daher für die mystische Auslegung nur Thatsachen übrig, welche im buchstäblichen Verständnisse erzählt, oder Anordnungen und Gesetze, welche unter göttlicher Auctorität verkündet werden. Aber auch hier darf, wie die berühmtesten Lehrer, Basilius, Chrysostomus, Hieronymus, Augustinus, ausdrücklich bemerken, der Ausleger nicht nach eigenem Gutdünken (πρὸς τὸ ἑαυτοῖς δοκοῦν Basil. hom. IX. n. 1. in hexaëm.) verfahren, sondern er muß entweder in der hl. Schrift, oder in der apostolischen Tradition einen entscheidenden Beweis dafür finden. Denn das Geschäft des Auslegers ist es, das, was in der hl. Schrift liegt, auseinanderzusetzen, nicht aber seine Ansichten hineinzulegen. „Commentatoris officium est, non quid ipse velit, sed quid sentiat ille, quem interpretatur exponere; alioqui, si contraria dixerit, non tam interpres erit, quam adversarius ejus, quem nititur explanare.“ Hieron. ep. 48. ad Pammach. n. 17. Da aber eine apostolische Tradition über den mystischen Sinn einer Stelle, nur selten aus dem „sensus ecclesiae et consensus Patrum“ erweislich ist, so müssen wir in der Regel die Gründe, ob ein solcher und welcher anzunehmen sei, aus der Bibel selbst erforschen, wie Chrysostomus

in Esai. c. V. n. 3. richtig bemerkt. Dieſe Kriterien ſind: 1) die Erklärung des Authors, wie 5 Moſ. 10, 16. Jerem. 32, 7. ff. Apg. 21, 11. Dieſes kann übrigens gemäß der Inſpirationstheorie auch durch einen andern hl. Schriftſteller geſchehen z. B. Joh. 19, 33. 36. 2) Der Umſtand, daß durch Gottes unmittelbares Einwirken etwas geſchieht, was ſonſt der bibliſchen Bilderſprache dient, als Factum aber unpaſſend und zwecklos erſcheint, wenn nicht eine geheime Bedeutſamkeit angenommen würde wie Matth. 27, 51. Marc. 11, 13. 14. 3) Wenn nach dem Geiſte der hl. Schrift etwas zu einem Sinnbilde überhaupt paßt, und wenn, in Ermangelung einer klaren Andeutung, wenigſtens eine Anſpielung auf ein höheres Verſtändniß vorkommt, dürfen wir ebenfalls auf eine myſtiſche Bedeutſamkeit ſchließen, wie 1 Cor. 5, 7. vergl. mit 2 Moſ. 12. Joh. 3, 14. vergl. mit 4 Moſ. 8. ff. Hebr. 11, 19. vergl. mit 1 Moſ. 22. Uebrigens iſt es bekannt, daß bei den Iſraeliten, wie bei andern Völkern ſymboliſche Gebräuche vorkommen, worüber die bibliſche Archäologie Auskunft gibt. Allein dieſe glaube ich nur dann zur myſtiſchen Auslegung rechnen zu dürfen, wenn ſie auf beſondere Veranſtaltung Gottes geſchehen, z. B. Jerem. 27. (28, 9. vergl. 11.). Schließlich glaube ich aus dem Geſagten noch folgende Erklärung des myſtiſchen Sinnes der hl. Schrift ableiten zu dürfen: der myſtiſche Sinn derſelben iſt der Inbegriff deſſen, was nach der Abſicht des die Hagiographen leitenden heiligen Geiſtes durch gewiſſe, nach dem Wortſinne angeführte Thatſachen oder Anordnungen angedeutet werden ſoll. — Ueber eine beſondere Art des myſtiſchen Sinnes ſiehe den Art. Typen. Vergl. Ranolder, Hermen. p. 36 ss. Unterkircher, Herm. cath. ed. III. §§ 8. 9. 90. Kohlgruber, Herm. bibl. Viennae 1850 (in commiss. ap. Wagner Oenip.) §§ 190—194. 230—235. Fessler, Instit. Patrolog. Oenip. 1850. Tom. I. § 44. [Hofmann.]

Mythiſche Auslegung, ſ. Exegeſe.

Mythologie. Das griechiſche Wort μῦθος hat zu ſeiner urſprünglichen allgemeinen Bedeutung: „Wort, Rede“, ſpäter die Bedeutung „erdichtete Rede, Dichtung“ erhalten, und zwar letztere in beſonderer Beziehung auf die nicht der gewöhnlichen Wirklichkeit angehörenden, ſondern auf dem Glauben und auf der Sage des Volkes ſowie auf der Ausſchmückung durch die Werke der Dichter beruhenden Erzählungen über die Perſonen und Thaten der Götter und Helden der Vorzeit. Mythologie iſt der Inbegriff ſolcher Götter- und Heldenſagen, nicht minder auch die Darſtellung und wiſſenſchaftliche Behandlung und Erklärung derſelben; und da nach dem Geiſte der alten Religionen die Glaubenslehre größtentheils in der Form ſolcher Mythen gedacht und überliefert war, ſo begreift man unter der Benennung „Mythologie“ nicht ſelten die Darſtellung der geſammten Religionslehre (Dogmatik und Moral) des Heidenthums. Die andere dazu gehörige äußere Seite der Religion: Cultus und Verfaſſung wird gewöhnlich zu den Alterthümern gerechnet und als „gottesdienſtliche Alterthümer“ abgehandelt; Vieles davon aber auch mit der Behandlung der Mythologie verbunden. Das Studium der Mythologie der wichtigſten Culturvölker (Indier, Perſer, Aſſyrier, Babylonier, Phönicier, Aegypter, Griechen, Römer, Celten, Germanen) iſt von dem größten Intereſſe ſowohl in hiſtoriſcher, namentlich culturhiſtoriſcher Beziehung, als in Beziehung auf Theologie und Religionsphiloſophie. Der Geiſt und der Zuſtand der Religion iſt in dem Leben eines jeden Volkes eine Hauptſeite, in beſonders hohem Grade iſt dieſes bei den Völkern des Alterthums der Fall und deſto mehr, je mehr wir auf den Urſprung und die älteſte Zeit zurückgehen. Alle Cultur im Denken, Dichten, Bilden und in den ſtaatlichen Einrichtungen hängt urſprünglich auf das innigſte mit der Religion zuſammen, und erſt nach und nach im Lauf der Jahrhunderte wird, wie die Kraft der religiöſen Gefühle und Ueberzeugungen abnimmt, das Leben immer mehr ſäculariſirt. Dem Philoſophen zeigen ſich auf dieſem Gebiete die verſchiedenen Formen des religiöſen Bewußtſeins, und der chriſtliche Theologe lernt durch die Vergleichung der Lehren

der göttlichen Offenbarung in dem alten und neuen Bunde mit dem Heidenthum, den Geiſt und Werth der erſtern um ſo deutlicher kennen und um ſo höher ſchätzen. Es kann nicht die Rede davon ſein, hier in eine wenn auch noch ſo gedrängte Darſtellung des Inhaltes der Mythologie der oben genannten Völker oder auch nur einiger derſelben einzugehen. Wir beſchränken uns darauf, die wichtigſten allgemeinen formellen Hauptmomente und Elementarbegriffe des Gegenſtandes anzudeuten und daran einige zweckdienlich ſcheinende Notizen über die Quellen und Hilfsmittel des Studiums der Mythologie zu knüpfen. Das religiöſe Bewußtſein und darnach die verſchiedenen in der Geſchichte erſcheinenden Religionen laſſen ſich auf zwei Hauptformen zurückführen: ſie faſſen nämlich das göttliche Weſen entweder in und mit der Natur zuſammen auf (Naturreligion, Polytheismus), oder unterſchieden und unabhängig von der Natur (Geiſtesreligion, Monotheismus). Zu der erſten Kategorie gehört das Heidenthum in allen ſeinen verſchiedenen Volksreligionen; zu der zweiten die Religion des alten Bundes, die chriſtliche Religion und der mit beiden als eine Abart zuſammenhängende Islam. Nach unſern heiligen Urkunden iſt der Monotheismus und überhaupt ein höherer Zuſtand der Menſchheit das urſprüngliche; der Polytheismus, die Abgötterei eine ſpäter eingetretene Verfinſterung und Verirrung. Damit ſtimmen auch die Reſultate der Wiſſenſchaft vieler Forſcher überein. Andere laſſen die Menſchheit den entgegengeſetzten Weg durchwandeln, von thieriſcher Rohheit nach und nach zu höherm geiſtigen Leben. Alle Naturreligionen des Heidenthums haben zum gemeinſamen Charakter, daß ſie die Natur vergöttern, daß ſie den Schöpfer von dem Geſchöpf nicht gehörig unterſcheiden. (Naturae rerum sub unius veri Dei regimine atque imperio constitutae religiosum cultum, qui Deo debetur, exhibendum putabant (Rom. I.) servientes ut ait Apostolus, creaturae potius quam creatori. Augustin. De Civ. Dei. Lib. V. cap. 29. fin.) Indem alle aber die Natur als das Göttliche auffaſſen, geſchieht dieſes jedoch im Ganzen auf folgende den Gegenſtänden und der Art der Auffaſſung nach verſchiedene Weiſen. Es werden nämlich als etwas Göttliches angeſchaut und verehrt: 1) einzelne ſinnliche wahrnehmbare irdiſche Gegenſtände in ihrer Unmittelbarkeit, Steine, Pflanzen, Thiere, einzelne Gegenſtände aller Art (Fetiſche, Fetiſchismus); Elemente und Naturkräfte; Geſtirne (Sternendienſt, Sabäismus); 2) die Natur im Zuſammenhang, die Theile des Weltganzen in ihren Kräften und in ihrem Leben werden nicht unmittelbar als etwas Göttliches aufgefaßt und verehrt, ſondern ſie werden perſonificirt, als eine Vielheit perſönlicher Weſen aufgefaßt (Polytheismus) und zwar mehr oder minder ähnlich der menſchlichen Perſönlichkeit (Antropomorphismus). Die Religionen des Polytheismus mit dem gemeinſchaftlichen Principe der Perſonification und bei den im Allgemeinen gemeinſamen Gegenſtänden der religiöſen Speculation (Gott, Welt, Menſch, Zuſtand der Seele nach dem Tode), ſind bei den verſchiedenen Volksſtämmen des Alterthums unter ſich wieder ſehr verſchieden, je nach den Gegenſtänden, welche darin beſonders hervortreten, nach dem Inhalt der religiöſen Glaubens- und Sittenlehre ſowie nach den Formen der Auffaſſung und Darſtellung. Hinſichtlich dieſer Formen kommen hier bei allen alten Naturreligionen vorzugsweiſe in Betracht das Symbol und der Mythus, über deren Weſen, Unterſchied und Hauptgattungen die nächſtfolgenden Sätze einige Grundzüge mittheilen ſollen. Unſere Vorſtellungen nämlich überhaupt und alſo auch auf dem religiöſen Gebiete ſind entweder individuelle (Anſchauungen) oder allgemeine (Begriffe). Die Anſchauungen ſind entweder 1) Anſchauungen wirklicher ſinnlicher Gegenſtände, ſei es daß dieſe Gegenſtände dem äußern Sinne gegenwärtig ſind, oder daß ſolche äußere Sinnesanſchauungen durch Erinnerung und durch die reproducirende Phantaſie wiederholt werden; oder 2) die Anſchauungen ſind durch die producirende Phantaſie frei hervorgebracht und angewendet zur Bezeichnung anderer Gegenſtände der ſinnlichen Wahrnehmung oder auch zur Bezeichnung allgemeiner Begriffe (bildliche Ausdrucksweiſe). Ebenſo ſind die allgemeinen Vorſtellungen von doppelter Art: ſie laſſen ſich entweder

als Verstandesabstractionen aus einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen erklären (Begriffe) oder sie gehören dem Gebiete des Uebersinnlichen an (Ideen), wie die Gedanken und Sätze, welche sich auf das göttliche Wesen und die moralische Weltordnung beziehen. Die oben bezeichnete bildliche Ausdrucksweise und zwar als Darstellung von Begriffen und Ideen durch Anschauungen, durch analoge mittelst der Phantasie erzeugte Bilder, welche der Poesie und Kunst wesentlich eigenthümlich ist, macht auch die wesentliche Eigenthümlichkeit der Form aus, in welchen der Inhalt der Naturreligionen des Polytheismus sich allgemein und fast ausschließlich darstellt. Demselben Gebiet der bildlichen Ausdrucksweise gehört das Symbol und der Mythus an. Das Symbol entspricht den bildlichen Ausdrucksweisen der Synekdoche und Metonymie, welche statt des Gegenstandes selbst nur einen Theil desselben oder eine Beziehung desselben darstellen, aber doch bei dem Gegenstande selbst bleibt; besonders aber der Metapher, welche aus einem andern Kreise einen analogen Gegenstand, oder ein analoges Verhältniß substituirt. Das Symbol unterscheidet sich von den eben genannten bildlichen Ausdrucksweisen (Synekdoche, Metonymie, Metapher) dadurch: 1) daß es nicht ausschließlich oder vorzugsweise der Rede angehört, sondern auch der bildenden Kunst und daher eine in der Rede gegebene oder angedeutete Hinzufügung des eigentlich gemeinten Gegenstandes wegfällt und das Bild für sich allein steht; 2) daß es sich auf religiöse Vorstellungen bezieht; 3) daß es nicht etwas willkürlich Gemachtes, als ein Werk künstlicher Reflexion zu betrachten ist, sondern auf gewissen Culturstufen und bei vorwiegender Thätigkeit des Geistes durch das Medium der Phantasie mit einer innern Nothwendigkeit entstanden ist, ähnlich wie bei der Traumbildung allgemeine Dispositionen, Stimmungen, Eindrücke, Hoffnungen und Befürchtungen sich zu bestimmten Bildern und handelnden Personen gestalten. Bei jedem Symbol sind also die zwei Seiten: der darzustellende Gedanke und das äußere Zeichen. Dem ganzen Alterthum ist hinsichtlich dieser Verbindung eine große Naivität eigen und je weiter man zurückgeht, desto mehr. Kein Bild wird verschmäht, welchem Kreise es angehört, wenn es die allgemeine Vorstellung prägnant wiedergibt. So ist bei den Aegyptern eine Art von Käfern (κάνθαρος scarabaeus), von welchem man glaubte, er entstehe von selbst aus dem Miste, geheiligtes Symbol der Zeugung und des im Weltganzen waltenden Lebens; so bei fast allen Völkern, auch bei den Griechen und Römern, das männliche Glied (Phallus) Symbol der allgemeinen Zeugungs- und Lebenskraft und Gegenstand des Cultus. Im Allgemeinen unterscheidet sich die orientalische Symbolik von der griechischen, sowie in letzterer die älteste Zeit von der spätern dadurch, daß erstere mehr auf das Gehaltvolle, Bedeutungsvolle gerichtet ist (daher die vielen Zusammensetzungen von Thier- und Menschengestalten, vielgliedrige Menschengestalten, überladene Bilder, wie die ephesische Diana mit vielen Brüsten und mit vielen Thieren bedeckt), die letztere mehr auf schöne Form in Verbindung mit der Rücksicht auf den Inhalt. Ueberdieß versteht es sich von selbst, daß die localen Umgebungen, die natürliche Beschaffenheit des Landes, der individuelle Charakter der Nation dabei von durchgreifendem Einflusse sind. Wie das Symbol der Metapher analog ist, so ist der Mythus analog der Allegorie. Mit dem Symbol hat er den Charakter des Bildlichen, Anschaulichen gemeinsam, wornach ein abstracter Begriff oder eine Idee durch eine analoge Anschauung dargestellt wird; so z. B. das Verhältniß der Weisheit als ein Attribut der Gottheit in dem Mythus von der Geburt der Minerva aus dem Haupte Jupiters oder der Wechsel des vegetativen Lebens, oder des Lebens überhaupt zwischen Blühen, Absterben und Wiedergeburt in dem Mythus von Proserpina. Mit dem Eintritte des Principes der Personification der Naturkräfte und Naturkörper ist zugleich der Mythus gegeben, da die so aufgefaßten persönlichen Wesen nothwendig als handelnd gedacht werden müssen. Die logische Verwandtschaft der Begriffe und ihrer Merkmale, die Begriffe von Ursache und Wirkung, von Thun und Leiden und ähnliche, werden Verwandtschafts-

verhältniſſe von Perſonen von geſchlechtlichem Charakter, Ehepaare, Geſchwiſter, Abſtammungen in auf- und abſteigender Linie. Dieſes Princip der Perſonification, die Ueberſetzung des Gedachten und Gefühlten in die Form der Erzählung eines Geſchehenen, geht aus dem Kreis der Naturanſchaunng, in andere Kreiſe über, in die Kreiſe des Ethiſchen und Hiſtoriſchen. Auch hier wie bei dem Symbol iſt bei der erſten Entſtehung nicht eine abſichtlich und willkürlich mit Reflexion geſchehene Wahl dieſer Form der Darſtellung zu denken, ſondern ein ſolcher Gang der geiſtigen Thätigkeit tritt ein mit einer gewiſſen innern Nothwendigkeit. Ferner iſt zwiſchen den Mythen ein Unterſchied, je nachdem die Perſonificationen ganz in vollendeten Anthropomorphismus aufgehen oder nicht. Wo Letzteres der Fall iſt, behalten die Mythen mehr ihren ſymboliſchen Charakter, welcher ſie ſofort als eine bildliche Darſtellung von Begriffen und Ideen zu erkennen gibt; bei dem durchgebildeten anthropomorphiſtiſchen Charakter treten die Mythen mehr in der Form der geſchichtlichen Sage oder des willkürlich dichtenden Mährchens auf. Jener erſtere Charakter kommt gleichfalls wieder der orientaliſchen Mythologie zu und der älteren griechiſchen Mythologie, ſowie dem Theile der griechiſchen Mythologie, welcher außerhalb der von den Dichtern ausgebildeten Götter- und Heldenſage, an die Inſtitute des Cultus (namentlich die Myſterien) geknüpft iſt oder in der unveränderten Tradition des Volkes ſich erhalten hat. Der zweite ganz anthropomorphiſtiſche Charakter kommt dem Theile der griechiſchen Mythologie zu, welcher durch die epiſchen Dichter und durch die ſpätere, freie plaſtiſche Kunſt ihre volle Ausbildung erhielt. Außer der Dichtkunſt ſteht auch die Philoſophie in einem Verhältniß der Einwirkung auf die Volksreligion und Mythologie; und zwar entweder in einem freundlichen Verhältniß durch Accomodation und allegoriſche Erklärungsweiſe, oder (und dieß iſt mehr der Fall) in einem feindlichen Verhältniſſe. Dieß iſt beſonders bei denjenigen alten Völkern der Fall, wo nicht ein geſchloſſener Prieſterſtand und canoniſche Religionsurkunden vorhanden waren, wie in Aegypten und im Oriente. Wo letzteres nicht der Fall war, alſo namentlich in Griechenland, da gilt für die richtige Auffaſſung und Erklärung der Mythologie, die dreifache Eintheilung der Theologie, welche uns der Kirchenvater Auguſtinus aus des Terentius Varro Antiquitates erhalten hat (De civ. Dei VI. 5. tria genera theologiae dicit esse, id est, rationis quae de diis explicatur, eorumque unum mythicon appellari, alterum physicon, tertium civile ... Mythicon appellant, quo maxime utuntur poetae, physicon, quo philosophi, civile quo populi). Die Entſtehung der Mythologie, welche wir eben als das auf gewiſſen Culturſtufen nothwendige Product der, den Begriffen nnd Ideen analoge Bilder ſchaffenden Phantaſie bezeichnet haben, wird von den alten griechiſchen und römiſchen Schriftſtellern ſelbſt im Allgemeinen auf doppelte Art erklärt. Entweder nehmen ſie an, daß dieſe bildliche Form zur Belehrung des Volkes, welches dafür allein befähigt war, von weiſen Geſetzgebern und Prieſtern abſichtlich und mit reflectirendem Verſtande erfunden worden ſei; oder ſie nehmen an, die Göttermythen ſeien nichts anders als mißverſtandene, aus der Verehrung ausgezeichneter herrſchender Familien hervorgegangene, mannigfach geänderte Erinnerungen und Erzählungen wirklicher hiſtoriſcher Begebenheiten. Letztere Theorie wurde beſonders von dem für uns verloren gegangenen griechiſchen Schriftſteller Euhemerus (um 300 v. Chr.) begründet (Euhemerismus). Die Kirchenväter in ihrer Bekämpfung des Heidenthums ſchließen ſich vielfach an den Euhemerismus an, gehen aber außerdem von der Vorausſetzung aus, daß die böſen Geiſter durch Vorſpieglungen und üble Einwirkungen aller Art die Vielgötterei und den Götzendienſt befördert und erhalten hätten. Dieſe letztere Anſicht ſteht mit der oben von uns angedeuteten Anſicht nicht in Widerſpruch, daß die ſich ſelbſt überlaſſene und von der höhern göttlichen Offenbarung abgewendete menſchliche Vernunft durch den natürlichen Gang der Entwicklung auf dieſen Weg des Polytheismus gerathen mußte. Zugleich ſtellt ſich dadurch der höhere Urſprung des Monotheismus des Volkes der Iſraeliten heraus, welcher nach dem natürlichen

Gange der Entwicklung und mitten in den Naturreligionen und in dem Polytheismus der gesammten alten Welt sich sonst gar nicht erklären läßt. Es ist zwischen der Religion des alten Bundes und den Naturreligionen ein specifischer Unterschied, welcher auch bei oberflächlicher Betrachtung zeigt, daß jene erstere einer andern und höhern Ordnung der Dinge angehört, welche in dem Christenthum ihre Vollendung erhalten hat. Dadurch ist nicht ausgeschlossen, daß die Religion des alten Bundes am äußern Cultus, hinsichtlich des symbolischen Charakters desselben, sowie in Verfassung und in äußern Einrichtungen Manches dem ägyptischen Cultus Aehnliche hatte, gerade so wie ja auch die christliche Kirche bei dem in den Grundlehren diametralen Gegensatz gegen das griechische und römische Heidenthum, Manches im äußern Cultus und in äußern Einrichtungen dem Alten Aehnliches beibehielt. Dieß ist kein Gegenstand eines gegründeten Vorwurfes, wie er von Gegnern der katholischen Kirche zuweilen erhoben wird; sondern ein Vorzug. Denn das Beibehaltene ist nicht ausschließlich heidnisch griechisch und römisch, sondern es ist im Ganzen eine Aeußerung oder ein Bedürfniß der allgemeinen, sinnlich vernünftigen menschlichen Natur, welche durch das Christenthum nicht unterdrückt, nicht auf eine einseitige Verstandesthätigkeit reducirt, sondern in der harmonischen Gesammtheit ihrer Kräfte und Anlagen, veredelt, erhoben und verklärt werden sollte. Hinsichtlich der zum Schlusse zu gebenden literarhistorischen Nachweisungen müssen wir uns bescheiden aus dem überaus großen Material nur eine kurze Andeutung der Hauptpartien zu geben. Die Quellen zur Kenntniß der Mythologie der alten Völker sind: 1) Denkmäler der bildenden Kunst; 2) Schriftwerke. Die ganze bildende Kunst bei allen alten Völkern ging bekanntlich von der Religion aus, von dem Tempelbau und von Götteridolen, und hatte während der Zeit ihrer Blüthe fortwährend mythologische Gegenstände zu ihrem Hauptinhalt. Wo die Literatur des betreffenden Volkes fehlt, da sind solche Denkmäler um so wichtiger, wie z. B. die ägyptischen, namentlich seit die Erklärung der Hieroglyphen mit besserer Aussicht auf Erfolg versucht worden ist. Was die Schriftwerke betrifft, so kommen hier in erster Linie die Religionsurkunden, die Religionsbücher in Betracht bei denjenigen Völkern, deren Religionssystem überhaupt in solchen Urkunden enthalten war und von welchen sich solche Urkunden erhalten haben, wie die Veda der alten Indier, Zendavesta der alten Perser. Bei den Griechen und Römern gab es zwar (für uns verloren gegangene) einzelne priesterliche Ritualbücher, Gesänge, Gebete, Weissagungen, aber keine umfassende, den ganzen Inhalt der Religion begreifende heilige Schriften. Nach den Religionsurkunden sind als Quellenschriften zur Kenntniß der Religion der alten Völker die ganze übrige Literatur vornehmlich der Griechen und Römer zu betrachten, und zwar sowohl solche Werke, welche zu dem Gegenstande in ganz naher Beziehung stehen, wie Hesiod, Homer, die Mythographen (Apollodorus) u. dgl., als solche, welche einzelne Notizen darüber enthalten. Besonders wichtig sind die Schriften der Kirchenväter, welche bei der Widerlegung des Heidenthums und der Vertheidigung des Christenthums ein reiches hieher gehöriges Material liefern und Vieles aus für uns verloren gegangenen Schriftstellern enthalten; so besonders unter den griechischen Vätern Clemens von Alexandrien, aus den lateinischen: Tertullians Apologeticus, des Minucius Felix Dialog Octavius, Arnobius (Adversus gentes) und Augustinus (De civitate dei lib. IV. V. VI). Ueber die Hilfsmittel des Studiums der Mythologie, d. i. über die Werke neuerer Gelehrten über Mythologie seit dem 15ten Jahrh. vgl. den Art. „Mythologie" von Preller in Pauly's Real-Encyclopädie der Alterthumswissenschaft Bd. V. S. 350—362 und C. O. Müller, Pelegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Göttingen 1825 S. 316—346. Wir müssen uns hier darauf beschränken, eine ausgewählte Zahl der neuern und neuesten allgemeinen den Orient und Occident umfassenden Werke über diesen Gegenstand anzuführen so wie ferner eine Anzahl solcher Werke, welche denselben Gegenstand auf eine mit der christlichen Theologie in Verbindung stehende und für dieselbe interessante Weise

behandeln. Zu jener erſten Kategorie gehören folgende Werke: Symbolik und Mythologie der alten Völker von Ferd. Creuzer. 3. Aufl. Darmſtadt 1837. 4 Bde.; dazu die Fortſetzung von Fried. Joſeph Mone, Geſchichte des Heidenthums im nördlichen Europa. 2 Bde. Leipzig. u. Darmſtadt 1822. Eckermann, Lehrbuch der Religionsgeſchichte und Mythologie der vorzüglichſten Völker des Alterthums nach der Anordnung C. O. Müllers. Halle 1845. Conrad Schwenck, Mythologie der aſiatiſchen Völker, der Aegypter, Griechen, Römer, Germanen und Slaven. Frankfurt 1841. 5 Bde. Für die Betrachtung der Mythologie als des älteſten Ausdruckes der ſpeculativen Ideen der alten Völker und ſomit als Ausgangspunctes der Philoſophie iſt beſonders wichtig und intereſſant: Röth, Geſchichte der abendländiſchen Philoſophie. Mannheim 1846. 1. Thl. Von kürzern Werken über griechiſche und römiſche Mythologie ſind als beſonders brauchbar zu nennen außer andern: Millin, Gallerie mythologique. Paris 1811. 2 Bde., ein Band Text, der andere reichhaltige Sammlung von Abbildungen antiker Kunſtwerke. Teutſch Berlin 1836. Jacobi, Handwörterbuch der griechiſchen und römiſchen Mythologie. Koburg u. Leipzig 1835. 2 Bde. G. Schwab, die ſchönſten Sagen des claſſiſchen Alterthums. Stuttgart 1838. 3 Bde. Stoll, Handbuch der Mythologie der Griechen. Leipzig 1849. Zu der zweiten Kategorie von Werken, welche die alten heidniſchen Religionen in näherer Beziehung zum Judenthum und Chriſtenthum und demnach vorzugsweiſe vom Standpuncte der chriſtlichen Theologie und Philoſophie darſtellen und erklären, gehören folgende: Gerh. Joan. Vossius, de theologia gentili et physiologia christiana sive de origine ac progressu idolatriae. Amsterd. 1641. fol. Franc. Pomey, Pantheum mythicum. Lugd. Batav. 1659. Huet, Demonstratio evangelica. Paris 1679. Schelling, über die Gottheiten von Samothrake. Stuttgart 1815. und: Skizze der Schelling'ſchen Philoſophie der Mythologie in Paulus „die poſitive Philoſophie der Offenbarung". Darmſtadt 1843. S. 549—622. Mehrere Abhandlungen von Laſſaulx, als: Ueber die Sühnopfer der Griechen und Römer. Würzburg 1841. Ueber den Sinn der Oedipusſage. Ebend. 1841. Prometheus. Würzb. 1843 u. a. Vgl. hiezu den Art. Götzendienſt. [Zell.]

N.

Nabajoth (נְבָיוֹת, *Ναβαιώθ*) nach Geneſ. 25, 13. und 1 Chron. 1, 18. der erſtgeborne Sohn Iſmaels und Enkel Abrahams, deſſen Nachkommen auch Jeſ. 60, 7. als Hirtenvolk neben Kedar (ſ. d. A.) genannt werden. Von ihm leiten Jos. Flav. antiqu. I. 12, 4. Hier. und alle folgenden Schrifterklärer die Nabathäer (Nabathaei, *Ναβαταῖοι*) ab, welche ſich 1 Macc. 5, 24. ff. u. 9, 35. gegen die Maccabäer Judas und Jonathan ſehr freundſchaftlich benehmen, und die man vom todten Meere aus in drei Tagereiſen erreicht. Sie gehören ohne Zweifel dem damals ſo reichen Handelsvolke gleichen Namens an, gegen welches ſchon um 310 v. Chr. Antigonus und Demetrius Krieg führten, um ihm die einträgliche Handelsſtraße zwiſchen dem perſiſchen Golf und dem mittelländiſchen Meere, die Rivalin der Palmyraroute, zu entreißen. Die verdienſtlichen Unterſuchungen von Quatremère (Mémoir. sur les Nabatéens im Journal asiat. 1835 Tom. 15) haben dargethan, daß dieſes merkwürdige Volk gleich den Phöniciern vom Ufer der Euphratmündung ausgehend, und ſeine Colonien ſüdwärts, ſowie weſt- und nordweſtwärts ausbreitend beſonders die doppelte Eroberung von Tyrus benützt habe, um in deſſen Welthandel einzutreten, daß es ſich namentlich in Petra, der alten Hauptſtadt der Edomiter einen Königsſitz und einen Stapelplatz ſeiner Waaren geſchaffen, von deſſen Pracht noch die heutigen Ruinen zeugen, und daß ſich daher die übereinſtimmenden Nachrichten von Artemidor, Diodor 2, 48. Strabo 16, 4. Plinius 6, 28. und 12, 17. und ſelbſt Hieron. quaest. hebr. in Gen. erklären, welche das ganze Land zwiſchen dem Euphrat und dem rothen Meere zum Wohnſitz der Nabathäer machen. Als aber die Römer mit ihnen in Berührung kamen, Pompejus ſie beſiegte (Jos. Flav. Antiqu. 14, 3. 6), Trajan ſogar den weſtlichen Theil ihres Gebietes, die ſpätere Palaestina tertia, unterwarf (Dio Cass. 68, 14), als der Seeweg nach Indien immer gewöhnlicher ward, begann der Reichthum und die Macht der Nabathäer eben ſo ſchnell zu ſinken, als ſie ſich gehoben hatte; der entſtehende Islam fand ſie beinahe nur wieder in ihrer alten Heimath im Oſten. Die Identität jedoch dieſer Nabathäer mit den iſmaelitiſchen Nabajoth, welche die Schrifterklärer allgemein annahmen, iſt von Quatremère, dem auch Ritter Arab. I. 111—140 folgt, in Abrede geſtellt werden; er ſucht vielmehr darzuthun, jene ſeien aramäiſchen Urſprunges und nichts anders als die alten Babylonier ſelbſt, indem die arabiſchen Quellen von dem Sohne Iſmaels (نبات), den Nabath (نبط) „den Anwohner des babyloniſchen Sumpfes“, wie ſie ihn ſchimpflich nennen, ſehr wohl unterſcheiden, und dieſen auf Mas, den Sohn Arams zurückführen. Indeſſen ſind die arabiſchen Nachrichten doch zu jung und unzuverläßig, um mit Sicherheit darauf bauen zu können. Es wäre eben ſo gut möglich, daß ein Theil der Nabajoth, die mit den Kedarenern jedenfalls nicht weit vom Paſitigris gewohnt haben, durch die günſtige Lage zu feſten Sitzen und zu Handelsunternehmungen eingeladen, der väterlichen Nomadenſitte untreu und dadurch ein Gegenſtand des Haſſes der Uebrigen geworden wären. Stephanus v. Byzanz (p. 482) hörte eine Ableitung des Wortes Nabathes, nach der es einen im Ehebruch Erzeugten bedeute. [S. Mayer.]

Nabathäer, ſ. Nabajoth.
Nabelſchauer, ſ. Barlaam und Heſychaſten.
Nabuchodonoſor, ſ. Nebucadnezar.
Nachjahr, Nachmonat, Nachquartal, ſ. Sterbejahr.
Nachtfahrt Mohammeds, ſ. Mohammed.
Nachtgebet der Juden, ſ. Thephilla.
Nachhaltung, ſ. Exequien.
Nachtmahlsbulle, ſ. Bulla in coena domini.
Nachtwachen (אַשְׁמֹרֶת). Gleich dem Tage (Morgen, Mittag, Abend, vgl. dazu die drei täglichen Gebetsſtunden Pſ. 55, 18. Dan. 6, 10. Apſtg. 2, 15. 3, 1. 10, 9) wurde bei den Hebräern auch die Nacht in beſtimmte Abſchnitte getheilt; eine Sitte, die ſchon vor Moſes (Exod. 14, 24) beſtand. Die Nacht zerfiel in drei Theile, wie man aus Richt. 7, 19. ſieht, wo die „mittlere (הַתִּיכוֹנָה) Nachtwache“ namentlich aufgeführt wird. Der Grund einer ſolchen Eintheilung iſt urſprünglich wohl weniger in der Ablöſung der Wachtpoſten, als in dem allgemeinen Bedürfniſſe einer genauern Zeitbeſtimmung auch der Nacht zu ſuchen. Die Bezeichnung „Wache“ nöthigt uns keineswegs zu einer ſolchen Annahme, da שׁמר auch im weitern Sinne gebraucht wird, und der eigentliche Ausdruck für „wachen“ שׁקד iſt. Die Eintheilung der Nacht in vier Nachtwachen von je drei Stunden, auf welche ſich die neuteſtamentlichen Schriftſtellen (Matth. 14, 25. Marc. 13, 35) beziehen, iſt römiſche Anordnung; der Thalmud (Berach. fol. 3. col. 1) weiß nichts von ihr. Nachtwächter Jeruſalems werden Pſ. 127, 1. 130, 6. u. Hohel. 3, 3. erwähnt, die Tempelwächter 1 Chron. 9, 19—27 aufgeführt; ihrer waren 212. NachMiddoth 1, 1. hielten die Prieſter im Tempel an 3 Orten, die Leviten an 21 Orten Wache. Nach 1 Chron. 26, 17. 18. hatten Letztere 24 Wachtpoſten, was ſich mit der Angabe der Miſchna vielleicht dadurch ausgleicht, daß neben den Prieſtern auch zugleich Leviten Wache hielten; indeß lagen Modificationen und Abänderungen in einem ſolchen Dienſte in der Natur der Sache ſelbſt. Man hat den ſchönen, kleinen Pſ. 134 (n. d. Hebr.) für einen Wechſelgeſang der auf- und abziehenden Levitenpoſten gehalten (vrgl. Tholuck, Schegg); die Tradition ſagt indeſſen nichts von einer ſolchen Gewohnheit; auf eine andere Faſſung des Liedes, in der die Leviten und Prieſter von der Gemeinde angeredet werden, hat ſchon der Chaldäer hingewieſen, ohne daß wir gerade der eng hiſtoriſchen Beziehung Hengſtenbergs auf die Pilgerzüge beitreten müßten. [Schegg.]

Nack, Carl Alois, geboren am 11. November 1751 zu Holzheim bei Dillingen in Schwaben, erhielt ſeinen erſten Unterricht bei den Jeſuiten in Dillingen von 1762 bis 1769, bis er in das Benedictinerkloſter Neresheim aufgenommen wurde. Von 1772 bis 1775 ſtudirte er Theologie in Dillingen und nach Aufhebung des Ordens der Jeſuiten in Freyſing. Am 23. September 1775 wurde er in Augsburg zum Prieſter geweiht, worauf er in ſeinem Kloſter Neresheim Grammatik, Rhetorik, Philoſophie, Theologie und Kirchenrecht lehrte. 1786 erhielt er einen Ruf als Hofprädicaturverweſer an den herzoglichen Hof nach Stuttgart, ward aber nach dem 1787 erfolgten Tode ſeines Prälaten Benedict Maria Werkmeiſter von deſſen Nachfolger in's Kloſter zurückbernfen. Die Direction der Landſchulen, Unterricht und Bildung junger Geiſtlichen ward ihm übertragen. Er wurde Pfarrer, Subprior, Prior und Großkeller bis zur Zeit der Säculariſation. Als dieſe auch Neresheim traf, jedoch die Abtei in das Lyceum Carolinum verwandelt wurde, übernahm Nack daſelbſt den Unterricht in Religion und Geſchichte nebſt der Direction aller tariſchen Landesſchulen im Diſchinger und Neresheimer Gebiete. Aber die Zeitumſtände vernichteten auch dieſes Inſtitut und Nack übernahm am 19. December 1807 die Pfarrei Druisheim in Schwaben, wo er noch geraume Zeit ſeiner Gemeinde und den Studien lebte. Außer einem gelehrten Aufſatze (Idea Religionis

catholicae, per modum thesium ex universa theologia et jure canonico 1775) und der kurzen Geschichte der Benedictinerabtei Neresheim, sammt Beschreibung der Kirche, Neresheim 1792, erschienen von ihm theils kleinere Schulschriften, theils ascetische, namentlich Gebetbücher und Predigten, welche practisch, volksthümlich und gut aufgenommen worden sind. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger 2. Bd. S. 29—34). [Haas.]

Nadab, der zweite König von Israel, Sohn Jeroboams, wurde König im zweiten Regierungsjahre Asa's, des Königs von Juda, und regierte zwei Jahre (959—957 v. Chr. s. den Art. Hebräer Bd. IV. S. 908). „Er that, was böse ist vor dem Herrn und wandelte in den Wegen seines Vaters und in seinen Sünden, womit er sündigen machte Israel. Aber Baesa, der Sohn Ahia's vom Hause Issachar, stellte ihm nach und schlug ihn zu Gebbethon, welches eine Philisterstadt ist; denn Nadab und ganz Israel belagerte Gebbethon. Also tödtete ihn Baesa im dritten Jahre Asa's, und als er König war, schlug er das ganze Haus Jeroboam's, nicht eine Seele ließ er übrig von dessen Samen, nach dem Worte des Herrn durch seinen Knecht Ahias (1 Kön. 14, 10), um der Sünde Jeroboam's willen" 1 Kön. 15, 25. — Nadab und Abihu, die Söhne Aaron's (s. d. A.), welche Gott mit dem Tode bestrafte. Lev. 10.

Nahum (נַחוּם (von נחם, Erbarmer oder Tröster), LXX. *Ναούμ*, Vulg. Nahum) ist der siebente in der Reihe der zwölf kleinen Propheten. Von seinen Lebensverhältnissen ist wenig Zuverlässiges bekannt. In der Ueberschrift seines Buches wird Elkosch als seine Heimath bezeichnet; denn daß אֶלְקֹשִׁי, wie z. B. תִּשְׁבִּי (Thisbite), עֲנָתוֹתִי (Anathotite), nicht etwa die Familie, sondern den Geburts- oder Wohnort anzeige, unterliegt keinem Zweifel (vgl. Knobel, Prophetismus II. 207). Streitig ist es aber unter den Gelehrten, wo dieses Elkosch zu suchen sei. Die Einen halten es für einen kleinen Flecken in Galiläa auf der Ostseite des Jordan, und berufen sich dafür auf patristische Angabe und hauptsächlich auf Hieronymus, welcher im Prolog zum Comment. in Nahum unter Anderem sagt: Porro quod additur: Naum Elcesaei, quidam putant Elcesaeum patrem esse Naum, et secundum Hebraeam traditionem etiam ipsum prophetam fuisse; quum Elcesi usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis veterum aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Judaeis et mihi quoque a circumducente monstratus. Die Andern glauben, es sei das assyrische Elkosch (القوش) gemeint, auf der Ostseite des Tigris, drei Stunden von Ninive, wo noch bis in die neuere Zeit ein Grab Nahums gezeigt wird; Nahum wäre dann etwa als ein in Assyrien befindlicher Exulant aus dem vormaligen Zehenstämmereich anzusehen (Knobel a. a. O.). Für die erstere Ansicht spricht jedoch das höhere Alter und die größere Zuverläßigkeit der für sie einstehenden Zeugen, und daß in Galiläa jedenfalls ein nach Nahum genannter Ort vorkommt, nämlich Capharnaum, d. i. Nahumsdorf (s. Capharnaum), der freilich mit jenem Elcesi des Hieronymus nicht einerlei ist, aber vielleicht als gewöhnlicher Aufenthaltsort des Propheten nach ihm genannt wurde, und jedenfalls auf Galiläa als Heimathland des Propheten hindeutet. Anderweitige patristische Angaben, z. B. daß Nahum eine Zerstörung Ninive's durch Wasser und Feuer vorhergesagt habe, daß er zu Begabar begraben sei (cf. Carpzov, introductio ad libros canonicos etc. III. 386. sqq.) sind ohne Zuverläßigkeit. — Das **Buch Nahum** hat zum Inhalte eine Untergangsdrohung gegen Assyrien und dessen Hauptstadt Ninive. Zuerst wird Gottes Eifer für sein Volk und gegen seine Feinde überhaupt geschildert, und dann den Assyriern, weil sie unter letztere gehören und das Volk Gottes bedrängen, zunächst nur in allgemeiner Weise der Untergang gedroht (1, 2—2, 1). Sodann wird der feindliche Kriegszug gegen Assyriens Hauptstadt, die Belagerung, Eroberung, Plünderung und Zerstörung derselben, die Flucht und Gefangennehmung seiner Einwohner, als gerechte Wiedervergeltung dessen, was Assyrien andern Völkern

gethan, etwas näher beschrieben (2, 2—14), und endlich wo die Beschreibung zu Ende geführt ist, dieselbe sogleich wieder, wie mit einem neuen Schwunge, aber auf andere Weise, und andere Seiten hervorhebend, wiederholt, und namentlich auf die Ursache eines so schrecklichen Unterganges der mächtigen Hauptstadt, auf die Leichtigkeit ihrer Eroberung und Zerstörung, und den Spott und Hohn der Nationen über dieselbe hingewiesen (3.). Aus diesem Inhalte ist schon klar, daß Nahums Drohung gegen Ninive ein zusammenhängendes Ganzes ist und einen einheitlichen Charakter hat, wenn gleich das dritte Capitel im Wesentlichen dieselbe Sache beschreibt, wie das zweite; denn als eine eigentliche Wiederholung des zweiten oder als eine neben dem zweiten irgendwie unnütze oder überflüssige Beschreibung läßt es sich nicht ansehen. Man hat daher auch keinen Grund, mit Bertholdt anzunehmen, daß das Buch aus drei verschiedenen Stücken zusammengesetzt sei, die nach kurzen Zwischenzeiten enstanden seien, und zwar so, daß bei Abfassung des ersten der Prophet noch nicht an das zweite und beim zweiten noch nicht an das dritte gedacht habe (Einleitung. IV. 1661). Die Entstehungszeit der Drohung läßt sich aus ihrem Inhalte mit ziemlicher Sicherheit ermitteln. Zuvörderst ist klar, daß zur Zeit, wo sie vorgetragen wurde, das assyrische Reich mit seiner Hauptstadt Ninive noch bestund. Zerstört wurde aber Ninive im J. 625 v. Chr., und die Weissagung fällt somit in eine frühere, und zwar, weil auf eine ferne Zukunft lautend, in eine erheblich frühere Zeit. Andererseits erhellt aus 1, 12. 2, 1, daß das Reich Juda von den Assyriern bereits hart bedrängt worden ist; solche Bedrängung aber fand nur einmal Statt durch die assyrische Invasion unter Sanherib zur Zeit des Hiskias, wo sogar Jerusalem selbst in Gefahr kam, erobert zu werden. Dieser Vorfall ist also dem Propheten eine vergangene Thatsache. Endlich wird 3, 8—11 gesagt, Ninive könne in dem Schicksal von No-Amon (Theben) in Aegypten, sein eigenes Schicksal erblicken; wie nämlich diese Stadt, ungeachtet ihrer außerordentlichen Festigkeit und der ihr zu Gebote stehenden großen Macht, dem Untergange nicht zu entgehen vermocht habe, so werde auch Assyriens große Macht den Bestand des Reiches und seiner Hauptstadt nicht zu sichern vermögen. Eine Eroberung No-Amons durch die Assyrier, wobei die Aegyptier durch die Aethiopier unterstützt wurden, fand aber nur einmal Statt, nämlich unter Sargon, wo Oberägypten in der Gewalt der Aethiopier stund, und sie war der Schlußact des Krieges, der mit der Belagerung von Asdod begann (Jes. 20, 1. vgl. Gesenius, Comment. über d. Jes. S. 642). Diese Eroberung und jene Invasion erscheinen aber in Nahums Rede als etwas erst vor Kurzem Geschehenes und noch in ganz frischem Andenken Stehendes, und es kann daher die Rede nicht in eine viel spätere Zeit gehören und nicht gar lange nach jener Invasion, welche in's 14. Regierungsjahr des Hiskias fällt (Jes. 36, 1), vorgetragen worden sein. Demnach erscheint Nahum als ein Zeitgenosse des Hiskias und Jesaias. In ästhetischer Hinsicht gehört seine Rede unter das Schönste, was sich von hebräischen Propheten in den alttestamentlichen Schriften erhalten hat. Ihre Aechtheit ist nie angefochten worden. Nur die erste Hälfte der Aufschrift (מַשָּׂא נִינְוֵה) hat man für unächt gehalten (Bertholdt, Einleitung. IV. 1659. — de Wette, Einleitung. S. 336), jedoch aus ganz ungenügenden Gründen (vgl. Hitzig, die kleinen Propheten S. 215). [Welte.]

Nain (*Naΐν* Luc. 7, 11. ܢܝܢ Peshito, das Hebr. נָאוֶת = Triften, Fluren) bekannt durch die Erweckung des einzigen Sohnes einer Wittwe, ehemals eine Stadt, heutzutage ein armseliges Dorf mit wenigen Ueberresten alter Gebäude, das aber seinen ursprünglichen Namen (Nain) beibehalten hat. Es liegt in Galiläa, der heutigen Provinz Nablus, nach dem hl. Hieronymus zwei Meilen südlich vom Tabor.

Namen Jesu Fest. Es wird auf Anordnung des Papstes Innocentius XIII. im J. 1721 in der gesammten lateinischen Kirche jährlich am zweiten Sonntag nach

Erscheinung des Herrn begangen und ist seiner Bedeutung nach das Centralfest für die Feste Jesu. Es gilt nämlich die Feier, wie leicht zu denken ist, nicht den fünf Buchstaben, aus denen das Wort „Jesus" zusammengesetzt ist; sondern demjenigen, der mit diesem Worte bezeichnet wird. Während die übrigen Feste Jesu einzelne Ereignisse im irdischen Wirken des Herrn den Gläubigen zur Betrachtung vorlegen, das Weihnachtsfest z. B. die Geburt Jesu Christi, das Osterfest die Auferstehung desselben, vereiniget dieses die einzelnen Radien der Feste Jesu zu einem Ganzen, um dem Auge des Gläubigen Alles mit einander zu vergegenwärtigen, was Jesus Christus ist, für uns gethan hat, thut, und noch thun wird. Der Grund, warum es dessen ungeachtet erst in so später Zeit eingeführt wurde, ist wohl zunächst darin zu suchen, daß es kein einzelnes historisches Factum, sondern eine wenn auch noch so erhabene Idee zur Grundlage hat: auch war es im Grunde ohnehin in das Fest der Beschneidung eingeschlossen, an welchem wie bekannt der neugeborne Weltheiland den Namen erhielt, vor dem sich alle Kniee im Himmel, auf Erde und unter der Erde zu beugen haben. Angebahnt wurde es durch den hl. Bernardinus Senensis, welcher, um die Ehrfurcht für den Namen Jesu zu vermehren, nach der Predigt den Zuhörern eine Tafel zeigte, auf der dieser Name mit Strahlen abgezeichnet war. Noch mehr Vorschub erhielt es durch das von Bernardinus de Bustis verfaßte und von Papst Clemens VII. für den Franciscanerorden genehmigte Officium zu Ehre des Namens Jesu. Nach Clemens wurde nämlich der Gebrauch dieses Officiums nach und nach immer mehr ausgedehnt, bis endlich Innocentius XIII. das Fest selbst allgemein eingeführt hat. In den östreichischen Staaten kann derjenige vollkommenen Ablaß gewinnen, der an demselben reumüthig beichtet, andächtig communicirt, und dem Hochamte beiwohnt. [Fr. X. Schmid.]

Namenspatron nennt man den Heiligen, dessen Namen man in der hl. Taufe oder Firmung, oder im Kloster erhalten hat. Die Kirche nennt einen solchen Heiligen einen Patron, weil der fromme Christ den Heiligen, dessen Namen er erhalten hat, besonders verehrt und nachzuahmen sich befleißt, und daher auch der Zuversicht lebt, daß derselbe ihm ein besonderer geistlicher Patron oder Gönner am Throne Gottes sein werde. Die erhebende Idee, es bestehe zwischen beiden das trauliche Verhältniß eines Kindes und Vaters, liegt dieser Bezeichnung zu Grunde. Vrgl. den Art. Taufname.

Namenstag nennt man jenen Tag, der dem Andenken des Heiligen geweiht ist, dessen Namen Jemand trägt. Da nämlich der gute Christ seinen Namenspatron (s. d. A.) wie einen Vater ehrt, so ist ihm auch der Tag ehrwürdig, an dem die Kirche das Andenken dieses Patrones begeht. Sinnige Christen ehren diesen Tag besonders durch Erneuerung des Taufbundes, durch eifrige Anrufung der Fürbitte ihres Patrones, durch aufrichtiges Bereuen, bisher so wenig in die hl. Fußstapfen desselben getreten zu sein, und durch den frommen Vorsatz, in Zukunft um so mehr das Tugendbeispiel desselben nachzuahmen: auch empfangen Einzelne an diesem Tage die hl. Sacramente der Buße und des Altares, und begehen denselben überhaupt wie einen Feiertag. Merkwürdig ist, daß nach dermaliger Sitte Bekannte und Verwandte demjenigen, dessen Namenstag ist, schriftlich oder mündlich Glück wünschen. Es hat diese Sitte nur dann einen Werth, wenn derjenige, dem man Glück wünscht, wirklich dadurch Glückwünsche verdient, daß er bisher seinen Wandel nach dem des Patrones einrichtete, und wenn er zugleich zur Hoffnung berechtigt, sich möglichst zu befleißen, demselben in Zukunft noch ähnlicher zu werden. Leider ist diese Anschauungsweise so ziemlich den Glückwünschenden fremd, und daher auch das Glückwünschen selbst in der Regel bloßes Formelwesen. [F. X. Schmid.]

Namenstag des Landesherrn, s. Landesherr.

Nangis, Wilhelm von, Mönch zu St. Denys, gestorben um 1302, hat sich durch seine historischen Schriften unter den St. Dionysianern, welche die Chroniken von den Thaten der französischen Könige aufzubewahren hatten und das Institut

der königlichen Historiographen bildeten, durch Fleiß, Genauigkeit, Klarheit und einen für seine Zeit nicht schlechten Styl vortheilhaft hervorgethan und sich an seine Vorgänger, die anonymen Verfasser des „Chronicon s. Dionysii“ und der „Gesta Dagoberti“, den Abt Suger (liv. de gest. Ludov. VI.), den Mönch Rigordus (gesta Philippi Augusti) u. A. m. würdig angeschlossen. Seine Hauptschrift ist ein Chronicon ab Orbe condito bis zum J. 1300. Die beste Ausgabe dieser Chronik hat d'Achery in Spicil. edirt, doch dieselbe erst vom J. 1113 abdrucken lassen, weil der Theil der Chronik bis zu diesem Jahre eigentlich dem Wilhelm von Nangis nicht angehört. Zwei anonyme Dionysianer setzten Wilhelms Chronik bis zum J. 1368 fort; die Fortsetzung des erstern enthält, wie d'Achery bemerkt „multa singularia“; der zweite Fortsetzer schrieb ziemlich roh und barbarisch, entschuldigt sich aber damit, daß zu seiner Zeit kein Lehrer der Grammatik habe aufgetrieben werden können. Außer diesem Chronicon verfaßte Wilhelm auch eine Chronik der Könige von Frankreich und die Leben Ludwig des Heiligen und seines Sohnes Philipp des Kühnen. S. d'Achery in Spicilegio, Dupin Bibl. XI; vgl. den Art. St. Denys. [Schrödl.]

Nantes, Edict von, s. Hugenotten.

Naogeorgus, Thomas, Philolog und lutherischer Prediger, hieß eigentlich Kirchmeyer, Kirchbauer oder Neubauer und übersetzte nach damaliger Gewohnheit diesen Namen in das Griechische. Im J. 1511 zu Straubing in Niederbayern geboren, wurde er um 1536 lutherischer Pfarrer zu Sulza und 1541 zu Kahla in Thüringen. Des Zwinglianismus verdächtig und zum Widerruf seiner Lehre von der Unverlierbarkeit der Gnade und des Heiles aufgefordert, verließ er heimlich Kahla und begab sich zu dem Heere des schmalkaldischen Bundes, bei welchem er kurze Zeit die Stelle eines churfürstlichen Feldpredigers bekleidete, zum großen Verdrusse seines Gegners, des Predigers Caspar Aquila, der befürchtete, das Heer möchte unter einer solchen ketzerischen Feldpredigerschaft wenig Glück haben. Von dem protestantischen Bundesheere hinweg ging Naogeorgus nach Augsburg, blieb aber da auch nicht lange, sondern zog nach Kaufbeuern, wo er 1546 Prediger wurde. Da ihm diese Stelle nicht gefiel, wandte er sich nach Kempten; von Kempten ging er nach Stuttgart und ward daselbst 1551 Pastor; zu Stuttgart des Zwinglianismus wegen abgesetzt, erhielt er das Pastorat zu Eßlingen, aber auch hier traf ihn die Absetzung, nachdem er unter Anderm von der Kanzel herab drei Frauen des Wettermachens beschuldigt und auf die Folter gebracht hatte und mit dem Magistrat in Händel gerathen war. Er starb 1563 als Pastor zu Wisenloch in der Pfalz. Naogeorgus leistete durch seine satyrischen Dichtungen, die er Tragödien nannte und die gegen die katholische Kirche und den Papst gerichtet waren, dem Protestantismus wesentliche Dienste und stand deßhalb bei Luther, Melanchthon und den Wittenberger Theologen in großem Ansehen. Da er indeß frühzeitig die lutherischen Glaubenssäulen zu verachten begann, zwinglischen Ansichten huldigte und die Unverlierbarkeit der Gnade und des Heiles lehrte, „denn der hl. Geist fliege nicht aus und ein wie eine Taube in einem Taubenschlage“, so verlor er allmählig die Gunst der lutherischen Reformatoren; Melanchthon, der ihm noch am längsten gewogen blieb, nannte ihn im J. 1544 einen wüthenden Menschen, welcher sich durch seine Schmähgedichte Freunde gemacht habe. Das crasseste seiner stinkenden Schmähschriften führt den Titel: Regnum Papisticum carmine heroico l. IV. quibus omnes fere totius Papatus ritus et caeremoniae universaque Religio describitur. Basil. 1553; Landgraf Philipp von Hessen ließ diese Schrift in's Teutsche übersetzen, sie wurde in wenigen Jahren vier- oder fünfmal gedruckt. Andere dergleichen Schandschriften sind: Tragoediae quinque, Pammachius, Mercator, Incendia, Hamanus, Hieremias — Epitome eccl. dogmatum carmine heroico l. V. etc. S. den Catalog seiner Schriften in Jöchers Gelehrten-Lexicon und in Kobolts bayer. Gelehrten-Lexicon; s. Döllingers Reform. B. II. [Schrödl.]

Napoleon und sein Verhältniß zur Kirche, s. die Artikel: Concordate Bd. II. S. 755; Frankreich Bd. IV. S. 158. ff. und Papst Pius VII.

Naphtali oder Nephtali (נַפְתָּלִי LXX. Νεφθαλείμ, Vulg. Nephtali), der sechste Sohn Jacobs, der zweite von der Bilha (Genes. 30, 3—8). Rachel sagte bei seiner Geburt (Genes. 30, 8): Kämpfe Gottes habe ich gekämpft mit meiner Schwester und obgesiegt, und nannte ihn deßhalb Naphtali (mein Kampf). Er hatte vier Söhne: Jahzeel, Guni, Jezer und Schillem (Genes. 46, 24), deren Nachkommen, in vier Geschlechter (Jahzeeliten, Guniten, Jizriten und Schillemiten) getheilt (Num. 26, 48), später den nach ihm genannten israelitischen Stamm Naphtali bildeten. Im Segen Jacobs heißt es von ihm: Naphtali ist eine schnelle Hindin gibt liebliche Worte (Genes. 49, 21). Da die schnelle Hindin Sinnbild gewandter Tapferkeit ist, und schöne, liebliche Worte (אִמְרֵי שָׁפֶר) Dichterworte, Gesänge, bezeichnen, so erinnert man dabei beispielsweise gewöhnlich an Barak aus dem Stamme Naphtali, der die Canaaniter besiegte (Richt. 4) und dann mit Debora ein Siegeslied anstimmte (Richt. 5). Zu Mose's Zeit zählte der Stamm zunächst 53,400 (Num. 1, 43. 2, 20), einige Zeit nachher aber nur 45,000 (Num. 26, 40) waffenfähige Männer. Im israelitischen Lager während der Wanderungen durch die Wüste unter Moses hatte der Stamm Naphtali seinen Platz auf der Nordseite der Stiftshütte neben dem Stamme Dan (Num. 2, 25—30). Unter Josua wurde ihm sein Stammgebiet im Norden von Palästina angewiesen und die Grenzen desselben waren im Osten der Jordan, im Süden der Stamm Sebulon, im Westen der Stamm Aser und im Norden der Libanon und das phönicische Gebiet (Jos. 19, 32—39). Der Berg Naphtali, auf dem die Freistadt Kades lag, ist also sicher ein Vorsprung des Libanon, wahrscheinlich der jetzige Dschebel Szaffad (vgl. Raumer, Palästina 3te Aufl. S. 30. f.). Dieses Stammgebiet war eines der fruchtbarsten, wie schon Deut. 33, 23. andeutet, konnte jedoch von den Naphtalitern lange nicht ganz erobert werden, und sie mußten sich begnügen, die dortigen Canaaniter, statt sie zu vertreiben, sich tributpflichtig zu machen (Richt. 1, 33). Uebrigens betheiligten sie sich in der Richterperiode eifrig an den Freiheitskämpfen Israels gegen die Canaaniter (Richt. 4, 6. 5, 18) und Midianiter (Richt. 6, 35. 7, 23). Nach Salomo gehörte Naphtali zum Reiche Israel und hatte als nördlicher Grenzdistrict von den feindlichen Nachbarvölkern im Norden und Nordosten Manches zu leiden. Schon unter Baësa wurde der District durch die Syrer unter Benhadad verheert (1 Kön. 15, 20), und unter Phekach wurde schon ein großer Theil des Stammes durch Tiglath-Pileser nach Assyrien in die Gefangenschaft abgeführt (2 Kön. 15, 29). Die Visionen und Weissagungen, die Naphtali im apocryphischen testamentum duodecim Patriarcharum kurz vor seinem Tode seinen Söhnen kund thut, verdienen hier höchstens nur eine Erwähnung (cf. Fabricius, codex pseudepigraphus veteris testamenti etc. I. 659—674). [Welte.]

Narrenfest, s. Gregoriusfest, und Eselsfest.

Narthex. Drei Theile gehörten zur alten, christlichen Basilica; der πρόναος (vestibulum, porticus), der ναός (ecclesiae navis) und das βῆμα (suggestus, absis, presbyterium). Die Vorhalle (πρόναος) bestand entweder aus einem Porticus, bloß von zwei Säulen getragen, oder bei größeren Kirchen aus einem eigentlichen Säulengange, der ein Quadrat bildete, in dessen Mitte der Brunnen stand, darin sich die Gläubigen die Hände wuschen, und wo sich zugleich die Büßer aufhielten, denen wegen schwerer Vergehen der heilige Raum versagt war (flentes). War man über den Porticus hingeschritten, so kam man an eine Vorhalle, welche zu den Thüren in die Kirche selbst, oft schon unmittelbar in die Schiffe der Kirche führte. Im erstern Falle war sie noch durch eine Mauer von dem innern Raume der Kirche getrennt, im letztern mochte sie dem Platze unter der sogenannten Borkirche (richtiger als Emporkirche) unserer gegenwärtigen Kirchen, der durch die

Gitter meiſtens noch als ein für ſich beſonderer Theil bezeichnet wird, entſprechen. Dieſer Raum gehörte ſchon zur heiligen Stätte, und war neben den Büßenden, welchen der Zutritt zur Kirche geſtattet war (audientes), für Pilger, Fremde und Katechumenen beſtimmt. Er hatte den Namen ῥάϑηξ (ferula), wohl von ſeiner langgedehnten (Stengel-) Geſtalt, νήϑηξ, eine hochwachſende Doldenpflanze mit einem leichten, markigen Stengel, der zu Stäben und Stöcken (Geiſelſtecken) diente, und vorzugsweiſe von den Schulmeiſtern als Ruthe (wie das ſpaniſche Rohr) gebraucht wurde. Schnaaſe, Geſch. der bild. Künſte III. 33 u. 137. ff. Pellicia I. 129. [Schegg.]

Naſiräer, ſ. Gelübde Bd. IV. S. 387.

Natalis (Noel) **Alexander**, wurde am 19. Januar 1639 zu Rouen geboren. Seine Eltern, dem Mittelſtande angehörig, ſchickten den talentvollen Knaben bald in die Schule der Dominicaner zu Rouen, und ſchon am 9. Mai 1655 trat er ſelbſt in dieſen Orden ein. Zu ſeiner weiteren Ausbildung ſchickte man ihn nach Paris, wo er in dem großen, nachmals ſo blutig berüchtigten Conventе zu St. Jacob Philoſophie und Theologie mit Auszeichnung ſtudirte, und darauf beide 12 Jahre lang mit großer Anerkennung vortrug, ohne darüber das Predigtamt, als die Hauptbeſtimmung der Dominicaner, zu verabſäumen. Nach dem Wunſche ſeiner Obern meldete er ſich im J. 1672 zu der theologiſchen Würde, und erhielt im genannten Jahre das Licentiat, am 21. Febr. 1675 aber das Doctorat in der Theologie. Eben damals ſchrieb er auch ſeine erſte Diſſertation gegen das Werk des berüchtigten Gallicaners Launoy (ſ. d. A.) über die Simonie. Aber ſogar der große Miniſter Colbert war auf den jungen Pater aufmerkſam geworden, und zog ihn von nun an vielfach in ſeine Nähe und in den Kreis jener ausgezeichneten Männer, welche in gelehrten Conferenzen zur völligen Ausbildung des jungen Abbé Colbert (des Sohnes des Miniſters, der nachmals Erzbiſchof von Rouen wurde), mitwirken ſollten. In dieſen Conferenzen behandelte Pater Natalis Alexander mehrere kirchenhiſtoriſche Puncte mit ſoviel Scharfſinn und Gelehrſamkeit, daß ihn mehrere Mitglieder jener Conferenzen, namentlich der Miniſter Colbert ſelbſt, aufforderten, die ganze Kirchengeſchichte in ſolcher Weiſe zu behandeln. Er unterzog ſich auch in der That dieſem Unternehmen, und ſchon im J. 1677 erſchien zu Paris der erſte Octavband ſeiner Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca ejusdem insignia Dissertationes historicae, criticae, dogmaticae. Dieſer erſte Band enthielt die Kirchengeſchichte des erſten chriſtlichen Jahrhunderts, und noch in demſelben Jahre folgten zwei weitere Bände, die Geſchichte des zweiten chriſtlichen Jahrhunderts behandelnd. Ja, Pater Natalis Alexander arbeitete mit ſo angeſtrengtem Fleiße (ohne alle Beihilfe, ſelbſt ohne einen Copiſten), daß ſchon im J. 1686 der 24. und letzte Band der neuteſtamentlichen Kirchengeſchichte, bis zu Ende des Trienter Concils reichend, erſcheinen konnte. Dupin (in ſeiner nouvelle Bibliothèque T. XIX. p. 98) und Touron (in ſeinem Elogium auf Nat. Alex., abgedruckt vor dem dritten Bande der Venetianer Ausgabe von deſſen Kirchengeſchichte p. 4. b.) ſprechen zwar von 26 Bänden, allein Touron ſelbſt zählt bei der ſpeciellen Angabe nur 24 auf, und damit ſtimmt auch die Angabe der Praefatio der neuen Angabe (Venetiis 1778, T. I. p. VII) zuſammen. Pater Alexander wollte aber auch die Kirchengeſchichte des alten Teſtamentes behandeln, und ließ darum in den nächſten Jahren noch 6 weitere Octavbände nachfolgen, ſo daß das Ganze jetzt 30 Bände umfaßte (Beſchreibungen der einzelnen Bände finden ſich bei Dupin l. c. und Touron l. c.) Natalis Alexander hatte ſchon die erſten Bände ſeines Werkes nach Rom geſchickt, und nicht nur von einzelnen Cardinälen, ſondern vom Papſte Innocenz XI. ſelbſt durch den Cardinal Cibo (dd. 15. Juli 1682) eine ſehr ehrenvolle Anerkennung erhalten. Aber ſchon die nächſtfolgenden Bände gaben Veranlaſſung zu großer Unzufriedenheit. Pater Alexander ſtellte nicht nur manche freiſinnige Behauptung auf, die in Rom nicht gefiel; ſondern ging noch viel weiter, und ließ ſich durch ſeinen Gallicanismus

(ſ. d. A.) verleiten, daß er bei Darſtellung der Streitigkeiten zwiſchen den Päpſten und den weltlichen Fürſten mit Einſeitigkeit, gegen Rom und namentlich gegen Gregor VII. Partei nahm. Die Folge war, daß derſelbe Papſt Innocenz XI., der ihn vor Kurzem belobt hatte, durch ein Decret vom 13. Juli 1684 die Schriften des Pater Alexander bei Strafe der Excommunication (ipso facto) zu leſen verbot. Dieß veranlaßte unſern Pater, in der dritten Auflage ſeiner historia ecclesiastica veteris novique testamenti, die er jetzt im J. 1699 in 8 Foliobänden zu Paris erſcheinen ließ (die zweite, ein bloßer Wiederabdruck der erſten, und wie dieſe 30 Octavbände umfaſſend, war ſchon im J. 1687 nöthig geworden), je bei den betreffenden Artikeln gegen die Ausſtellungen der „religiosissimi censores“ ſich in beſondern Scholien zu vertheidigen. Wir ſehen daraus, daß ihm auch mancher ungegründete Vorwurf gemacht worden war. Außerdem aber unterwarf er in der Präfatio dieſer neuen Ausgabe dieſe ſelbſt und alle ſeine andern Werke ausdrücklich dem Urtheile des hl. Stuhles (ſ. das Elogium von Touron l. c. p. 7). Weitere Ausgaben dieſer Art erſchienen zu Paris 1714 und 1730 in 8 Foliobänden. Bald darauf veranſtaltete Roncaglia, ein Mönch zu Lucca, eine neue Ausgabe in 9 Foliobänden, Lucca 1734, worin er zwar den Text des Pater Alexander unverändert wiedergab, aber den anſtößigſten Behauptungen deſſelben Berichtigungen beifügte, und theilweiſe ſogar ganze Diſſertationen entgegenſtellte. In dieſer neuen Form, mit den Anmerkungen Roncaglia's, wurde jetzt die historia eccl. des Pater Alexander von ſeinem Ordensgenoſſen Papſt Benedict XIII. wieder aus dem Index befreit, und mehrere neue Drucke und Auflagen erfolgten. Die beſte darunter beſorgte der berühmte Erzbiſchof Manſi von Lucca, mit Beifügung eigener Noten, in 9 Foliobänden, Lucca 1749, und endlich gab ein Anonymus noch zwei weitere Supplementbände bei, welche theils die Kirchengeſchichte bis in's 18. Jahrh. fortſetzen, theils nur verſchiedene Diſſertationen Anderer enthalten. Das ſo vervollſtändigte Werk wurde nun zu Venedig 1778 in 11 Foliobänden gedruckt, und zu Bingen am Rhein 1784 in 20 Quartbänden nachgedruckt. Ueber die Einrichtung, den Charakter und Werth der Kirchengeſchichte des Natalis Alexander haben wir ſchon in dem Artikel über Kirchengeſchichte Bd. VI. S. 150 gehandelt. Während der Herausgabe ſeiner Kirchengeſchichte bearbeitete Natalis Alexander auch noch einige kleinen Schriften in lateiniſcher Sprache, eigentlich Diſſertationen: 1) daß Thomas von Aquin der wahre Verfaſſer der berühmten Summa ſei, 2) daß auch das Officium auf Corpus Christi von ihm herrühre, 3) einen Dialog zwiſchen einem Dominicaner und Franciscaner, zum Nachweis, daß Thomas nicht ein Schüler des Alexander von Hales geweſen ſei und die Secunda secundae nicht von dieſem copirt habe; 4) eine Schrift gegen den Franciscaner Graſſen über die Vulgata. Alle dieſe Diſſertationen wurden beſonders gedruckt; Pater Alexander nahm ſie aber auch, mit einzelnen Aenderungen, in ſeine Kirchengeſchichte auf, nämlich Nr. 1 und 2 in T. VIII. p. 306 sqq. der Venetianer Ausgabe (Dissert. VI. zu secul. XIII); Nr. 3 in T. VIII. p. 559 sqq.; Nr. 4 in T. IV. p. 538 sqq. — Das zweite Hauptwerk des Pater Natalis Alexander iſt ſeine Theologia dogmatica et moralis, in 5 Büchern, accurat nach der Ordnung des Catechismus romanus eingerichtet, wozu das Ganze eigentlich ein großer, inhaltsreicher und practiſch ſehr brauchbarer Commentar iſt. Dieß Werk erſchien zuerſt in 10 Octavbänden zu Paris 1693, wurde dann 1703 in 2 Foliobänden, 1743 in 4 Quartbänden, zuletzt 1768 in 10 Octavbänden zu Einſiedeln gedruckt. Es hat zugleich zwei ſehr intereſſante Appendices, von denen der erſte zahlreiche Briefe des Authors über verſchiedene Puncte der Moral und Caſuiſtik (ſ. dieſe Art.), der andere aber eine Reihe der wichtigſten Urkunden, namentlich viele päpſtliche Conſtitutionen und biſchöfliche Erlaſſe enthält, welche ſich auf die Lehrſtreitigkeiten jener Zeit, z. B. den Janſeniſtenkampf, beziehen. Wegen dieſes ſeines dogmatiſch-ethiſchen Lehrgebäudes gerieth Pater Alexander in heftige Streitigkeiten mit dem Jeſuiten Pater Daniel, beſonders über die Gnade, bis der König beiden Theilen Stillſchweigen

auferlegte, vgl. addenda ad Elogium P. Nat. Alex. vor dem ersten Supplementband der Venetianer Ausgabe. — Schon dieser theologia dogmatica et moralis hatte Pater Alexander einen Index concionatorius für Prediger beigefügt und darin den Inhalt seines Werkes auf einen ganzen Jahrgang von Predigtskizzen vertheilt. Außerdem verfaßte er aber auch noch eine besondere Homiletik unter dem Titel: Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos, auch institutio concionatorum tripartita, welche zuerst 1701 zu Paris, zuletzt 1763 zu Augsburg in Octav gedruckt worden ist. Sein letztes Hauptwerk endlich war der Commentarius litteralis et moralis über die 4 Evangelien und sämmtliche Briefe des neuen Testamentes, der zwischen den Jahren 1703—1710 erschien, und ebenfalls öfters und in verschiedenen Formaten, z. B. in 5 Quartbänden, gedruckt worden ist. Während Natalis Alexander daran arbeitete, wurde er 1706 zum Provincial seines Ordens gewählt und mußte deßhalb während dieser seiner vierjährigen Amtszeit seine Studien fast ganz unterbrechen. Als er aber wieder Muße erhalten hatte, wollte er auch einen Commentar über die prophetischen Bücher des A. T. herausgeben; allein seit 1712 litt er beständig an den Augen und wurde in den letzten Jahren seines Lebens völlig blind, bis er am 21. August 1724, im 86. Lebensjahre im Jacobinerkloster zu Paris an Entkräftung verschied. Die berühmtesten Gelehrten seiner Zeit, wie Cardinal Noris, waren mit ihm in Briefwechsel gestanden und er hatte auch außerhalb Frankreichs ein ungemeines Ansehen genossen. Endlich fügen wir noch bei, daß er auch einige Werke in französischer Sprache schrieb, und sich damit auch an dem Streite wegen der Missionen in China betheiligte. Diese französischen Werke sind: 1) Recueil de plusieurs pièces pour la defense de la morale et de la grace de Jesu-Christ. 2) Apologie des Dominicains Missionaires de la Chine, ou reponse au livre intitulé: Defense des nouveaux Chretiens. 3) Conformité des ceremonies Chinoises avec l'idolatrie grecque et romaine, pour servir de confirmation a l'apologie de Dominicains Missionaires de la Chine. 4) Lettres d'un Docteur de l'Ordre de s. Dominique sur les ceremonies de la Chine. [Hefele.]

Natalitia sanctorum. In einem frühern Artikel (Dies fixa) wurde bemerkt, daß die Feste der Heiligen der Regel nach an den jährlich wiederkehrenden Todestagen derselben in der Kirche gefeiert werden. Die Martyrer, die mit ihrem Blute von Jesus Christus Zeugniß gegeben, waren unter den hingeschiedenen Gläubigen die ersten, denen die Auszeichnung öffentlicher Verehrung und festlicher Jahresgedächtnisse zu Theil wurde. Warum bestimmte man aber ihre Todestage vor allen andern zu Tagen der festlichen Erinnerung und Freude? Die Antwort braucht nicht weit hergeholt zu werden. Durch einen heldenmüthigen Tod haben die Martyrer ihren guten Kampf ausgekämpft, — die Versuchungen der Welt und des Satan überwunden, sind sie in jene Gemeinschaft des göttlichen Siegers, die keinem Wechsel und keiner Störung mehr unterworfen ist, — zur Theilnahme an seinem ewigen Triumphe eingegangen. Die Kirche sieht deßhalb und sah von jeher in dem Tode der Heiligen den Uebergang von dem vergänglichen Leben zum unvergänglichen, von der Finsterniß zum ewigen Lichte, von der Betrübniß zur immer dauernden Freude, von der Mühseligkeit zur beständigen Ruhe, von der Gefangenschaft zur Freiheit, von der Erniedrigung zur höchsten Ehre und von der Dienstbarkeit zur Herrschaft. Dieser Uebergang ist es, worüber die Kirche im Andenken an ihre vollendeten Kinder sich vorzüglich freut, wofür sie dem Geber der Gnaden und Belohnungen dankt, was sie ihren streitenden Gliedern hienieden zum Troste und zur Ermuthigung vorstellt. — Wie der kirchliche Sprachgebrauch aber jenen Vorgang, in welchem der Mensch innerlich erneuert, gereinigt und geheiligt, — aus dem Stande der Ungnade in den der Gnade und der Kindschaft Gottes versetzt oder erhoben wird, mit dem Namen Wiedergeburt bezeichnet hat, so wurde der Tod eines Auserwählten als die Geburt zum ewigen Leben betrachtet, der Todestag Geburtstag (Dies natalis; natale; natalitium) genannt. „Die Heiligenfeste werden Natalitien genannt, und

mit Recht," sagt Rabanus Maurus (De institutione clericorum, lib. II. c. 43). „Wie man nämlich das eine Geburt zu nennen pflegt, wenn Einer aus dem Mutterleibe an das Tageslicht hervorgeht, so kann von dem, welcher von den leiblichen Fesseln befreit, zum ewigen Lichte emporgehoben wird, ganz passend gesagt werden, er sei geboren worden. Daher ist es in der Kirche Sitte geworden, die Tage, an welchen die seligen Martyrer oder Bekenner Christi aus diesem irdischen Leben schieden, Geburtstage (natales sc. dies), und ihre Jahresfeier nicht eine Leichenfeier, sondern eine Geburtsfeier zu nennen." Der sehr alte Commentar über das Buch Job (unter den Werken des Origines Tom. II. ed. Venet. 1543) hebt den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum hinsichtlich dieses Punctes bestimmt hervor. Die Alten, sagt er, die der Abgötterei verfallen waren, haben den Tag ihrer Geburt gefeiert, weil sie am irdischen Leben hingen und keine Hoffnung hatten, durch den Tod in den freudigen Besitz eines andern, bessern zu gelangen. Die Christen hingegen feiern nicht den Tag der Geburt, die nichts weiter ist, als der Eingang zu Leiden und Versuchungen, sondern sie feiern den Todestag, an welchem die Schmerzen abgelegt, die Versuchungen entfernt werden. „Wir feiern den Todestag," fährt der Verfasser fort, „weil sie, die zu sterben scheinen, nicht sterben, ... weil sie, die als wahre Christen sterben, ewig leben werden." — Diese Auffassung des Todestages der Heiligen als des Geburtstages zum ewigen Leben begegnet uns hundertmal in den Werken der Kirchenschriftsteller und Väter, sowie in den liturgischen Büchern. Wir erinnern bloß an die schönen Worte des Paulinus (Carmen XIII. in S. Felicem, v. 170 sqq.) und an die Rede des hl. Fulgentius auf den hl. Stephanus, welche in die kirchlichen Tagzeiten aufgenommen ist. — Die ältesten Berichte über die Feier der Natalitien sind aus den Zeiten der Apostelschüler. Schon in den Acten über das Martyrium des hl. Ignatius von Antiochien, deren Aufzeichnung von Augenzeugen geschah, deren Aechtheit von den hervorragendsten Gelehrten außer allen Zweifel gestellt wurde, — findet sich eine unverkennbare Andeutung. Nachdem erzählt ist, wie der Heilige sein Opfer vollbracht und die Seinigen nach dem Tode durch verschiedene Traumgesichte getröstet und erfreut habe, heißt es weiter: „indem wir Gott, den Geber alles Guten, lobten und den Heiligen selig priesen, machten wir euch den Tag und die Zeit bekannt, daß wir (d. h. ihr mit uns) zur Zeit des Martyriums uns versammeln und uns verbinden (Gemeinschaft feiern) mit dem Kämpfer und hochherzigen Martyrer Christi, der den Satan mit Füßen getreten und die Laufbahn, die er aus Liebe zu Christus sehnlich gewünscht, vollendet hat." — S. „Martyrium Ignatii" bei Hefele, Patrum apost. opp. ed. altera. Tubingae, 1842. p. 191 sq. Ignatius (s. d. Art.) erlitt den Martertod am 20. December 107. — Deutlicher, als der oben erwähnte Bericht, spricht sich das Schreiben aus, womit die Christengemeinde zu Smyrna der Gemeinde zu Philomelium und allen Gemeinden der hl. katholischen Kirche aller Orten kund that, „was sich mit den Martyrern und besonders mit dem seligen Polycarp, welcher durch seinen Martertod die Verfolgung gleichsam besiegelt und gestillt, zugetragen habe. Gegen das Ende des Schreibens wird gesagt: „So nahmen wir später seine (des Polycarp) Gebeine, die kostbarer sind, als Edelsteine und werthvoller als Gold, und verbrachten sie an den geziemenden Ort. Der Herr wird uns verleihen, daß wir uns daselbst, so viel möglich, in Jubel und Freude versammeln und den Geburtstag seines Martyrerthums (*τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον*) begehen, sowohl zum Andenken derer, die schon gekämpft haben, als auch zur Uebung und Rüstung derjenigen, denen der Kampf noch bevorsteht." (S. Hefele, l. c. p. 218. 219. Eusebius, H. E. L. IV. c. 15.) Wünscht man mehrere Documente? Die Briefe des hl. Cyprian, von spätern Schriften nicht zu reden, geben sie an die Hand. Im 12. Brief z. B. (nach der Ausgabe von Goldhorn, Leipz. 1838; — nach älteren Ausgaben ist es der 37ste, nach der Pariser Ausgabe der 36ste) ermahnt er die Priester und Diaconen, die Tage aufzuzeichnen, an welchen einzelne der in den

Gefängniſſen befindlichen Brüder durch einen ruhmvollen Tod zur Unſterblichkeit eingehen, damit ihr Andenken mit dem der Martyrer gefeiert werde. Sie ſeien den Martyrern gleichzuſetzen, da ſie bereit geweſen, Marter und Tod zu erdulden. Im 39. Briefe (nach Andern: Epist. 34 u. 33) redet er von den Verwandten des Celerinus, die den Martertod geſtorben und fügt bei: „Wir opfern für ſie, ſo oft wir das Jahresgedächtniß der Martyrer feiern.“ — Worin beſtand die Feier der Natalitien? — Ihren Mittelpunct bildete das hl. Opfer, dargebracht zur Verherrlichung des Erlöſers, durch deſſen Gnade die Martyrer den Sieg errungen. Dabei wurden die Acten, enthaltend die Lebens- und Leidensgeſchichte der Gefeierten vorgeleſen und der Biſchof hielt gewöhnlich eine Lobrede, worin der Tod der Martyrer als ein Ereigniß verkündet wurde, welches der Kirche zum Ruhm, ihren Feinden zur Beſchämung gereiche, durch welches die Gläubigen ermuntert werden, die eiteln Güter der Welt zu verachten, die Leiden und Drangſale ſtandhaft zu ertragen, auf den, der die Schwachen ſtärkt, zu vertrauen und nach dem künftigen Leben zu verlangen. In der erſten Zeit waren mit der gottesdienſtlichen Feier auch Liebesmahle verbunden, die hauptſächlich zum Beſten der Armen veranſtaltet, in der Folge ausarteten und deßhalb von den Biſchöfen, hier früher, dort ſpäter, unterſagt wurden. Aus den Bekenntniſſen des hl. Auguſtinus (L. VI. c. 2) iſt zu entnehmen, daß zur Zeit ſeines Aufenthaltes in Mailand die Agapen (ſ. d. A.) an dieſem Orte bereits verboten, in Africa dagegen noch üblich waren. Ueber die Vorbereitung zur Feier der Natalitien ſiehe den Artikel Vigilien. Die Unterſcheidung bei Johann Beleth (Divinorum officiorum ac eorundem rationum brevis explicatio, c. 4) zwiſchen: Nativitas = irdiſche Geburt, und: Natalis, Natale oder Natalitium = himmliſche Geburt, Eingang zum ewigen Leben, iſt unhaltbar; einerſeits wird Natale oder Natalis in den älteſten Sacramentarien der Römiſchen Kirche zur Bezeichnung der Geburtsfeſte Jeſu Chriſti und Johannes des Täufers gebraucht, z. B. Sacrament. Leonianum: „VIII. Calend. Januarii Natale Domini;“ „Sacr. Gelasianum: „In Vigiliis Natalis Domini: „In Natali Domini die;“ Sacr. Gregorianum: „VIII Cal. Januarii: Natale Domini; VIII Cal. Julii, Natale Joannis Baptistae; Responsoriale et Antiphonarium S. Gregorii Mens. Sept.: „In Vigilia Natalis sanctae Mariae Virginis;“ anderſeits heißt der Tod eines Martyrers da und dort „Nativitas,“ der Todestag „Dies nativitatis.“ Vrgl. Du Cange, Glossarium s. v. Nativitas 2 und Natalis 1. — Uebrigens iſt der kirchliche Gebrauch von „Natalis“ und „Natalitium“ nicht auf die Heiligenfeſte beſchränkt geblieben. Wie die römiſchen Kaiſer den Tag je ihres Regierungsantrittes ihren Geburtstag zu nennen pflegten, ſo wurde der Jahrestag der Prieſterweihe „Natalis sacerdotii,“ der Jahrestag der biſchöflichen Conſecration „Natale episcopi“ genannt. (S. S. Ambros. Expos. Evang. sec. Luc. l. VIII. n. 73 ... „mei natalis est (hodie) sacerdotii; quotannis enim quasi de integro videtur incipere sacerdotium, quando temporum renovatur aetate.“ Opp. Tom. V. ed. Caillau. Cfr. ejusd. epist. ad Felicem. I Classis, ep. IV. Opp. Tom. VIII. ed. Caillau, pag. 194. S. Gregorii Turon. de miraculis S. Martini l. I. c. 6. „Sciatis quia post hoc triduum natalis episcopatus ejus esse consueverat.“ In den alten Calendarien findet man die verwandten Benennungen: „Natalis cathedrae“ = Gedächtniß der Gründung oder Errichtung eines Biſchofsſitzes; „Natale ecclesiae = Anniverſarium der Einweihung einer Kirche; „Natale calicis = der Gründonnerstag, d. i. das Jahresgedächtniß der Einſetzung des hl. Sacramentes und Opfers. (S. Mabillon, „De liturg. Gallicana, l. II. n. 71). Die Bedeutung von „Natale genuinum“ und „ingenuinum“ und der Unterſchied zwiſchen beiden wird von Binterim dahin beſtimmt, daß, weil in der Quadrageſimalzeit keine Martyrerfeſte gefeiert worden ſeien, man ſich veranlaßt geſehen habe, einige in den März und April fallenden Feſte zu verlegen. Indeß habe man den eigentlichen Sterbtag doch bemerkt und in die Martyrologien angeſetzt. Daher ſei in der Kirchenſprache der Unterſchied zwiſchen Natale genuinum und ingenuinum entſtanden. (Denkw. B. V.

Th. 1. S. 105.) Dieß ist nicht richtig. Natale genuinum kommt im Gelas. Sacramentarium (l. III. n. 53) vor und bedeutet dort den natürlichen, irdischen Geburtstag. Ebenso im Martyrologium Raban's, wo das zweite Fest der hl. Agnes am 28. Jänner „Genuinum, hoc est de nativitate" im Gegensatz zum ersten, dem Sterbtag, genannt wird. Daß die Feier des 28. Jänner der irdischen Geburt der hl. Agnes gegolten habe, ist ein Irrthum, aus dem, wie es scheint, die fragliche Unterscheidung hauptsächlich hervorgegangen ist. [Kössing.]

Nathan (נָתָן, LXX. Νάθαν, Vulg. Nathan), ein hebräischer Prophet zur Zeit Davids. Er stand bei diesem Könige in großem Ansehen und hatte bedeutenden Einfluß auf ihn. Zum ersten Mal erscheint er bei David, wo derselbe den Entschluß faßt, dem Herrn einen Tempel zu banen, und überbringt ihm am folgenden Tag die Weisung Jehova's, die Ausführung nicht mehr selbst vorzunehmen, sondern seinem Nachfolger zu überlassen, mit dem Beifügen zugleich, daß Gottes Huld stets über ihm verbleiben und sein Königthum ein ewiges sein werde (2 Sam. 7, 1—16). Als später David das grobe Verbrechen an Uria verübt hatte, war es wiederum Nathan, der ihm dasselbe vorhalten mußte; und er that es durch Anwendung einer Parabel in solcher Weise, daß David sich genöthigt sah, sein eigenes Verdammungsurtheil auszusprechen, kündigte aber dem Könige sogleich, als er dessen Reue und Zerknirschung wahrnahm, Milderung der gedrohten Strafe und Vergebung der Sünde an (2 Sam. 12, 1—15). Als endlich Davids Tod herannahte und sein Sohn Adonia, von Joab und Andern unterstützt, bereits den Versuch machte, sich zum Könige aufzuwerfen, vereitelte Nathan diesen Versuch, indem er den David zu bestimmen wußte, daß er sogleich seinen Sohn Salomo, dem die Thronfolge schon früher zugesichert war, öffentlich als König ausrufen und salben ließ (1 Kön. 1). Daß Nathan auch der Erzieher Salomo's gewesen sei, folgt zwar nicht aus 2 Sam. 12, 25, ist jedoch wegen der hohen Bildung und Weisheit Salomo's und des Verhältnisses, in welchem Nathan sowohl zu ihm als zu David erscheint, keineswegs unwahrscheinlich. Nach 2 Chron. 29, 25 hat Nathan auch in Bezug auf die religiöse Musik beim Heiligthum gewisse Anordnungen getroffen, auch kennt der Chronist noch Aufzeichnungen von ihm über die davidische und salomonische Regierung (1 Chron. 29, 29. 2 Chron. 9, 29. vgl. Knobel, Prophetismus. II. 55—59). Die außerbiblischen Nachrichten über Nathan, deren übrigens nur wenige vorliegen, sind augenscheinlich fabelhaft, wie z. B. die Angabe bei Epiphanius, Nathan habe von dem Ehebruch Davids im Voraus Kunde erhalten und sich sogleich von seinem Wohnort Chabath aufgemacht, um nach Jerusalem zu gehen und das Verbrechen zu verhindern, der Dämon habe aber seine Absicht vereitelt, indem er ihn eine nackte Leiche treffen ließ, die er beerdigte und in Folge dessen zu spät nach Jerusalem kam. (De prophetis eorumque obitu ac sepultura. c. 1.) — Außer dem Propheten Nathan kommen in den alttestamentlichen Schriften noch mehrere Personen dieses Namens vor, von denen jedoch außer dem Namen meistens so viel wie nichts bekannt ist. Cf. Calmet, dictionarium biblicum s. v. Nathan. [Welte.]

Nathanael heißt jener Jünger, von dem Jesus sagte: „Sieh, ein wahrer Israelit, in welchem kein Falsch ist" (Joh. 1, 47). Man nimmt von diesem Ausspruche Anlaß, Leute ohne Falsch und voll guten Willens überhaupt Nathanaelsseelen zu nennen. Da Nathanael wahrscheinlich identisch mit dem Apostel Bartholomäus ist, so ist auch das Mehrere hierüber in dem Artikel „Bartholomäus" zu finden.

Nationalität ist, im objectiven Sinne aufgefaßt, der gesammte Bestand eines Volkes, im subjectiven Sinne ist es das Bewußtsein davon, d. h. das innige Durchdrungensein aller Einzelnen im Volke von dem Gedanken und Gefühle, daß sie einem so gearteten Ganzen mit Blut, Leben, Vortheil und Pflicht angehören. Vgl. histor. polit. Blätter von Phillips und Görres. Bd. XXVI. S. 611. Die Nationalität setzt also in den Einzelnen, die sie umfaßt, voraus: Gemeinschaft des Blutes und der Abstammung, Gemeinschaft der Sprache, der Sitten und des

Rechtes, Gemeinschaft der durch den Wohnort und Nahrungserwerb begründeten und bedingten Interessen, Gemeinschaft des politischen und religiösen Verbandes. Betrachtet man den Zusammenhang dieser verschiedenen Momente unter einander, worin sie sich wechselseitig bedingen und tragen, so zeigt sich, daß es der Gedanke der **Pflicht** des Zusammenhaltens und wechselseitigen Bestandes unter den Einzelnen ist, worauf der Begriff der Nationalität beruht und woraus er erwächst. Nur also in so weit sie eine solche **Pflicht** begründen, dienen und taugen die oben angeführten Momente der Gemeinschaft zur Bildung einer wirklichen Nationalität. Die erste Grundlage und der Kern derselben bildet also die materielle Nothwendigkeit des Zusammenwirkens zur Erhaltung einer Anzahl Menschen auf irgend einem Theile der Erde durch Erwerb und wechselseitigen Austausch der Lebensbedürfnisse und gemeinsame Vertheidigung. Diese materielle Nothwendigkeit erwächst aber zu einer sittlichen d. h. zum Gedanken der **Pflicht** zuerst durch den Familienverband, welcher aus der Liebe und dem Bewußtsein einer unverbrüchlichen Solidarität (Gesammtbürgerschaft) der Familienglieder hervorgeht. Dieses setzt aber den Gedanken einer gemeinsamen Bestimmung und einer gemeinsamen und wechselseitigen Verantwortlichkeit für deren Erfüllung, mithin eine gemeinsame Religion, voraus. Denn Religion ist, subjectiv oder von Seite des Menschen betrachtet, das Bewußtsein dieses letztern von seinem Verhältnisse zum Urheber und zu dem durch diesen bestimmten Zwecke seines Daseins. Zur Begründung einer Nationalität gehören also ursprünglich drei Dinge: 1) gemeinsame Religion; 2) Familienverband oder gemeinsame Abstammung und Sprache; 3) materielle Nothwendigkeit des Zusammenhaltens und Zusammenwirkens im Erwerb und Austausch der Lebensbedürfnisse und zur gemeinsamen Vertheidigung. Dieses letztere Moment, der materiellen Nothwendigkeit, ist so wesentlich und unerläßlich, daß da, wo es wegfällt, selbst eine schon begründete Nationalität sich nicht ferner zu erhalten vermag. Denn auf diesem Momente, der Nothwendigkeit des Zusammenwirkens zur Lebenserhaltung, im Nahrungserwerb und in der Vertheidigung, beruht der politische oder staatliche Verband, und von diesem hängt die Gemeinschaft des Rechtes und zum Theil auch der Sitte ab, ohne welche die Nationalität nicht denkbar ist. — Ohne diese Nothwendigkeit läßt sich aus der Gemeinsamkeit der Abstammung und Sprache und der Religion die **Pflicht** des Zusammenshaltens, welche das Wesen der Nationalität ausmacht, durchaus nicht begründen. Der politische Verband setzt also nicht die Nationalität voraus und ist nicht eine Folge von ihr, sondern begründet sie vielmehr erst mit Hilfe der gemeinsamen Abstammung und der gemeinsamen Religion. Er kann ohne dieselben, durch die bloße materielle Nothwendigkeit bestehen, so wie andererseits die Bluts- und Sprachengemeinschaft und die Religionsgemeinschaft bestehen können ohne den politischen Verband. Keines dieser drei Momente begründet für sich allein den Begriff der Nationalität, nur alle drei mit einander stellen ihn in seiner Vollständigkeit dar. Die Nation, als eine durch Abstammung, Religion und Recht begründete Genossenschaft, erscheint als die vollständigste menschliche Gesellschaft, die sich außer der Familie denken läßt. Ueber der Nation stehet aber dennoch die Menschheit. Und weil die Menschheit, als eine ursprüngliche Einheit, unablässig nach der Ausbreitung und Vervielfältigung der gesellschaftlichen Bande und nach der wechselseitigen Durchdringung und Einigung aller ihrer Glieder trachtet, liegt es nicht im natürlichen Gange ihrer Entwicklung, daß sie sich überall zu vollständigen Nationalitäten zusammenschließe, die sich wechselseitig abstoßen würden, sondern es ist umgekehrt eine durch die Menschengeschichte gerechtfertigte Forderung der Natur und der göttlichen Vorsehung, daß zwar solche vollständige gesellschaftliche Organismen auf einzelnen Puncten der Erde sich gestalten, daß aber minder vollständige, besonders das Moment der geistigen und religiösen Gemeinschaft pflegende Verbindungen als Mittelglieder zwischen ihnen bestehen. Bei dieser Betrachtung drängt sich der Gegensatz der alten Welt gegen die christliche ganz augenfällig in den Vor-

dergrund. Die alte Welt, der mit dem gemeinsamen Glauben auch die Erinnerung des gemeinsamen Ursprungs der Menschen beinahe gänzlich entschwunden war, erkannte kein anderes sittliches Band der Gemeinschaft an als das der Blutsverwandtschaft oder Volksgenossenschaft, so weit es mit der Gemeinschaft der religiösen Ueberlieferungen zusammenfiel. Es gab also keine anderen Staaten als Nationalstaaten, so wie es keine anderen Religionen als Nationalreligionen gab und keine Vereinigung mehrerer Völker, außer durch das gemeinsame Schicksal der Unterjochung von Seite eines Dritten. Dieses war nicht nur die natürliche Folge des Abfalles der Menschen von Gott durch die Sünde, sondern auch, in der Hand der Vorsehung, das Mittel, zu verhindern, daß das Böse in der Menschheit seine Herrschaft verewige. Wie zu dem Ende den ersten Menschen im Paradiese nach ihrem Falle der Zutritt zum Baume des Lebens verwehrt wurde, so trat später bei der Ausbreitung des Geschlechtes auf der Erde die Sprachenverwirrung ein, um die falsche Einheit in der Abkehr von Gott zu verhüten. Durch Ausscheidung der Elemente in dem durch die Sünde herbeigeführten menschlichen Chaos hatte eine neue Schöpfung begonnen, die mit Christus, dem neuen Adam, zur Vollendung kam; und wie von da an die Vereinigung der Völker in und durch Christus als die Aufgabe der Geschichte sich darstellt, so war es vorher sichtbar die Zerstreuung, durch welche allein die Ansteckung des einen Volkes durch die Gräuel und Laster des andern verhindert und die Macht des Bösen auf der Erde gebrochen wurde. Durch die zwischen dem Samen des Weibes und dem Schlangensamen gesetzte Feindschaft, auf welche die Ausscheidung des Judenvolkes von den anderen Völkern und, bei ihm, die Ausscheidung der reinen von den unreinen Stoffen und Thieren folgte, erscheint Alles in der vorchristlichen Welt an das Interesse der Race, als des alleinigen Trägers der höheren geistigen Belange der Menschheit geknüpft. Mit der Stiftung der Kirche hat aber dieses Verhältniß aufgehört, das kostbare Gefäß ist verbrochen und der köstliche Balsam des göttlichen Wortes über alle Völker ausgegossen worden, um sie zum Gerichte und zur Auferstehung vorzubereiten. In zwei Schwester-Sprachen, deren eine den höchsten Ausdruck männlichen Ernstes und männlicher Kraft, die andere den vollendetsten Ausdruck weiblicher Zartheit und Lieblichkeit darbietet, ist dieses göttliche Wort unter allen Völkern der Erde verbreitet und für alle Folgezeit unwandelbar festgestellt worden. Ein gemeinsamer Vater aller Völker, der Stellvertreter Christi, wacht in Gemeinschaft mit seinen Brüdern, den Nachfolgern der Apostel, unter der Inspiration des hl. Geistes über dessen unverfälschte Bewahrung und Ausbildung. Jetzt steht über der Blutsgemeinschaft die Gemeinschaft der Taufgnade und der Kindschaft Gottes; über der Nationalsprache die Kirchensprache; über der Nationalsitte das christliche Lebensgesetz; über dem nationalen Recht die canonische Satzung; und die christlichen Völker aller Farben und Sprachen bilden nicht nur Eine große geistige Genossenschaft, sondern auch, durch die freiwillige Anerkennung eines, alle ihre Staaten unter sich verbindenden gemeinsamen Rechtes einen großen politischen Körper, dem nur die nichtchristlichen Völker als eigentliche Fremde, als die Barbaren im alten Sinne des Wortes, gegenüber stehen. Innerhalb dieses Körpers drängt Alles mit geometrisch beschleunigter Bewegung fort und fort zu immer innigerer Durchdringung und Einigung und, während die Telegraphen mit der Schnelligkeit des Blitzes den kaum ausgesprochenen Gedanken von einem Ende der Welt zum andern verkünden, die Eisenbahnen ganze Welttheile umklammern und die Dampfschiffe mit der Geschwindigkeit des Windes die Bewohner und Güter der verschiedensten Zonen von einem Continent zum andern tragen, gestaltet sich, durch unwiderstehliche Nöthigung getrieben, im Herzen von Europa, ein hoher Fürstenrath, um die Anliegen und Streitigkeiten der verschiedenen Staaten, so viel wie möglich, den Wechselfällen des Waffenglückes zu entreißen und allmählig einen Zustand der Dinge anzubahnen, wo die verschiedenen Glieder der großen Völkerfamilie sich nicht mehr um ihrer Eigenthümlichkeiten und Vorzüge willen hassen und verfolgen, sondern vielmehr mittels derselben sich

wechselseitig ergänzen sollen. Darum preiset die Kirche mit eben so großer geschichtlicher Wahrheit als prophetischem Scharfblick in ihren Psalmen den von Christus gesendeten hl. Geist als denjenigen, qui per diversitatem linguarum cunctarum gentes in unitate fidei congregavit (der durch die Verschiedenheit sämmtlicher Sprachen die Völker in der Einheit des Glaubens versammelt hat). Innerhalb dieser vom christlichen Gemeingeiste gestifteten Völkergenossenschaft erscheinen die durch Abstammung und Sprache von einander geschiedenen Stämme wohl als eben so viele Träger besonderer Berufsarten für die Entwicklung des Gesammtlebens; aber es kann und darf nicht mehr die bloße blinde Stammessympathie oder Antipathie über die Bildung und Erhaltung staatlicher Vereine entscheiden. Darum zeigt sich auch, trotz der riesenhaften Anstrengungen des verblendeten Zeitgeistes, der Lauf der Geschichte dem Emporkommen und Gedeihen sogenannter Nationalstaaten immer weniger günstig. Weit entfernt, daß es gelungen wäre, solche in neuerer Zeit auf eine dauerhafte Weise zu begründen, siechen vielmehr die mächtigsten der schon bestehenden und gehen mit desto schnelleren Schritten der Auflösung entgegen, je ausschließlicher sie die Nationalität als ihre eigentliche Basis geltend zu machen bemüht sind. Allein der Geist der Verneinung, der von Anfang an darauf ausgegangen, zu trennen, was Gott verbunden, zu vereinigen, was Gott getrennt hat, sucht nur um so eifriger eben dieses Moment der Nationalität in den Vordergrund zu stellen und zur Entzweiung der Christenheit auszubeuten. Den ersten Versuch der Art weiset die Kirchengeschichte auf in den Zwistigkeiten zwischen den Judenchristen, den getauften hellenisirenden Juden und den aus anderen Völkern in die Kirche eingetretenen Gläubigen, welche durch die Einsetzung der Diaconen und das erste Concilium zu Jerusalem beschwichtigt wurden. In größerem Maßstab und mit größerem Erfolge sehen wir die Nationalität der kirchlichen Einheit entgegentreten bei dem Abfalle der Armenier und der Griechen von der römischen Kirche. Am verhängnißvollsten aber hat sich innerhalb dieser letztern selbst das nationale Element geltend gemacht in und seit dem großem Schisma vom Ende des vierzehnten Jahrhunderts, wo, auf dem Concilium zu Constanz, die Nationalitäten selbst bei Entscheidung kirchlicher Fragen zu einer Art von Berechtigung gelangten. Seitdem hat der nationale Particularismus immer störender sich gegen das Gesammtleben der Kirche geltend gemacht. Während der Protestantismus ganze Länder vom kirchlichen Mittelpuncte losriß und sie in geistlichen Dingen den weltlichen Machthabern unterstellte, haben die Könige von Frankreich auf dem Boden der Kirche selbst im Namen der sogenannten gallicanischen Freiheiten (s. Gallicanismus), in der That aber im Interesse ihrer Herrschaft dem Begriffe der Nationalkirche eine bestimmte Berechtigung zu ertrotzen gesucht, und nach ihrem Beispiele haben die Beherrscher von Spanien und Oestreich, dann aber auch die kleineren bis auf die unbedeutendsten Republiken herab ihren politischen Organismus dem kirchlichen zu Grunde zu legen und in diesem ihren Einfluß zur möglichsten Absonderung ihrer Landeskirchen (s. d. A.) von dem großen Körper der Katholicität geltend zu machen getrachtet. Diesem Beginnen ist aber die Strafe auf dem Fuße gefolgt. In dem Maße, als die Liebe erkaltete und das Gesammtbewußtsein der Christenheit sich schwächte, sind die Leidenschaften und Vorstellungen des Heidenthums in den Völkern wieder aufgetaucht und haben den alten Racenstolz und Streit wieder entzündet. Aus dem Begriffe der Nationalkirche hat sich von selbst, als ein Postulat der Volksvernunft, der des Nationalstaates entwickelt und die von jener auf diesen übertragenen Grundsätze der Regierungen haben folgerichtig zur Revolution geführt. Dieselbe argwöhnische Mißachtung, die man dort dem Stellvertreter Christi auf Erden entgegengesetzt, wurde nun von unten herauf gegen den Regenten geltend gemacht; wie dort das Concilium über den Papst, so wurde hier die Versammlung der Volksvertreter über das von der Vorsehung gesetzte Staatsoberhaupt erhoben; und wie man den Organismus der Kirche nach menschlichen Zweckmäßigkeitsrücksichten gemeistert und die Religion selbst zu einem Instrument für weltliches Wohl-

ergeben herabgewürdigt hatte, so sollte nun nach gleichen Rücksichten der Staat constituirt und zum vermeintlichen Vortheil der Mehrzahl umgemodelt werden. Das Recht des Stärkeren, das die Regierungen gegen den Papst geltend gemacht, dasselbe wurde nun im Namen des Volkes gegen sie verkündet, und wie sie die Sendung, die sie nur noch von ihrem Schwert herleiteten, als „von Gottes Gnaden" der des Papstes entgegengesetzt, so wurde aus gleichem Grunde ihnen gegenüber die Majestät des Volkes aufgerichtet. Das „Volk" wurde fortan als das eigentliche Organ des göttlichen Willens, ja in ächt heidnischer Weise als die Gottheit selbst bezeichnet, vor der jeder Einzelne, wer er immer sei, sich beugen müsse; und da auch diese Gottheit nur in ihrem Worte sich selber fassen und begreifen konnte, so wurde die Sprache als das Organ nicht bloß, sondern auch als die Grundlage des Volksbewußtseins geehrt, die „Nationalität" aber als bloße Sprachengemeinschaft aufgefaßt, zum **Götzen** erhoben, dem Tausende von Menschenopfern fallen mußten. So aufgefaßt, des alten Rechtsverbandes entkleidet, alles Glaubensinhaltes baar, auf das Band der Sprache allein beschränkt, wird aber diese moderne Nationalität zu einem bloßen Gedankending oder im besten Falle, zu einer lächerlichen Fratze, unter der sich nur die engherzigste Spießbürgerei und Bornirtheit spreizt. Einen andern Inhalt ihr zu geben, ist die Revolution nicht im Stande; denn sie hat nichts als leere Abstractionen und selbstsüchtige Leidenschaften der vom Christenthum gegründeten Gesellschaft entgegenzusetzen. Diese ist ebenso auf die Vermengung und Verschmelzung der Raçen gegründet, wie die der alten Welt es auf deren Sonderung war, und dem fortschreitenden Assimilirungsprocesse gegenüber, vor dem selbst die Eigenthümlichkeiten der Trachten, der gesellschaftlichen Sitten und der häuslichen Einrichtungen der einzelnen Länder immer mehr verschwinden, sucht der Geist der Verneinung und des Umsturzes vergebens im Namen und unter dem Deckmantel der „Nationalität" die bösen Instincte des Hochmuthes, des Neides und der rohen Begierlichkeit als legitime Mächte wieder auf den Kampfplatz zu führen. [v. Moy.]

Nationalsynode, s. Synode.

Naturalismus und **Supranaturalismus.** Es sind sehr mannigfaltige Auffassungsweisen der Menschen, der Geschichte, der Welt ꝛc., welche als Naturalismus bezeichnet werden. Findet zwischen ihnen auch eine Verwandtschaft statt, die sich am deutlichsten in ihren Consequenzen kund gibt, so stehen sie doch nicht selten hinsichtlich der speculativen Grundlagen im Gegensatze zu einander und es ist darum schwer, eine Definition des Naturalismus zu geben, die alle seine Formen umfaßte. Aus der Anführung einiger von diesen wird sich übrigens das Gemeinsame aller mit annähernder Bestimmtheit ergeben. — In psychologischer Sphäre hat man bis in unsere Tage den Naturalismus mit dem Materialismus (s. d. A.) vermengt. Jetzt muß zwischen beiden unterschieden werden. Beide wollen zwar eine qualitative Verschiedenheit des vernünftig-freien Lebens im Menschen von dem sinnlichen, unbewußten, organischen oder bewußten, psychischen nicht zugeben; aber, während der Materialismus (nach Analogie der alten Physik) diese vernünftig freien Erscheinungen sich erklärt zu haben meint, wenn er eine feinere, ätherische Flüssigkeit (Nervenäther ꝛc.) als Agens oder Substrat für selbe annimmt, und so zwischen organischem und geistigem Leben nur einen graduellen Unterschied statuirt, — findet sich der Naturalismus mit dieser Erklärung nicht befriedigt, weil er einen specifischen Unterschied zwischen den genannten Erscheinungen anerkennt. Die Voraussetzungen jedoch, zu welchen die Anerkennung eines solchen specifischen Unterschiedes führt oder auf denen sie beruht, sind sehr verschieden. In der Gegenwart stehen sich hierin die des Monadismus und Monismus gegenüber. Nach dem Ersteren verhalten sich die geistigen Erscheinungen zu dem zeitlich-räumlichen, sinnlichen, wie inneres Geschehene zu äußerem, wie innere Selbsterhaltung einer Monade zu dem äußeren Verhalten der Monaden gegen einander. Die Monaden, in welchen solche geistige Erscheinungen vorhanden, sind von jenen, in welchen diese noch nicht da sind,

deßwegen keineswegs ſubſtantiell verſchieden zu denken. Auch iſt die Geſetzmäßigkeit der innern Selbſterhaltung an ſich keine andere, als die, an welche das äußere Verhalten der Monaden zu einander gebunden iſt. Jede dieſer Monaden aber iſt als Seiendes, als ſchlechthinige Poſition, als Unentſtandenes zu denken. Die pſychiſchen Erſcheinungen ſind alſo von den phyſiſchen nicht dem Grade, ſondern der Art nach verſchieden, — dieſe werden nicht durch höhere Entwicklung zu jenen oder jene irgendwie zu dieſen. Darum kann die Pſychologie ihre Aufgabe löſen ohne Phyſiologie, ja ſie ſoll es; obwohl die Methode für beide dieſelbe ſein kann (die Methode aller empiriſchen Naturwiſſenſchaft), — und obwohl die Mathematik (wegen der gleichen Geſetzmäßigkeit) eben ſo auf dieß innere wie auf das äußere Geſchehene ihre Anwendung hat. — Der Monadismus iſt alſo in dem Sinne Naturalismus, als es ſeiner ſpeculativen Theorie zufolge nur einerlei Seiendes gibt, eine Geſetzmäßigkeit des Geſchehens in und mit dieſem Seienden, aber zwei Arten dieſes Geſchehens. — Einen andern Weg zur Erklärung des angenommenen ſpecifiſchen Unterſchiedes ſchlägt der Monismus ein. Er denkt ſich als realen Grund des Mannigfaltigen der Einzeldinge ein Einziges Seiendes, das als das Real-Allgemeine durch Beſonderung ſich in dem Individuellen zur Erſcheinung bringt, aus dem Anſichſein ins Daſein und Fürſichſein übergeht. Das Ziel dieſer Selbſtoffenbarung dieſes einen Realprincipes iſt: Selbſtbewußtſeiender, Geiſt zu werden. Da es ſich aber ſeiner Qualität nach nur durch Auseinandergehen in reale Gegenſätze zum erſcheinenden Daſein bringen kann, ſo erreicht es jenes Ziel nur in ſeinen höchſten individuellen Producten, den Menſchen, und in dieſen nur immer partiell, graduell und vorübergehend; — vollſtändig, vollkommen und continuirlich aber — im Menſchengeſchlecht. Das geiſtige Leben im Menſchen iſt alſo allerdings Ziel und Gipfelpunct des Lebens der Einen Natur, des abſoluten Begriffes, — und in ſo ferne auf gleicher Lebensgrundlage ruhend mit dem vegetativen, animaliſchen, phyſiſchen Leben; allein es iſt von dem phyſiſchen Leben der Thiere dennoch ſpecifiſch verſchieden als ſelbſtbewußtes. In jenen iſt nämlich bereits das früher objective Leben ein ſubjectives, ſichwiſſendes geworden; jetzt, im Menſchen beginnt ein zweiter Subjectivirungsproceß, in welchem das Subjective des erſteren wieder zum Object gemacht wird, und ſo ein Wiſſen von dem Wiſſen ſich erzeugt, ein Selbſtbewußtſein, Vernunftſein, Geiſtſein. — Der Monismus iſt alſo Naturalismus, obſchon in einem anderen Sinne als der Monadismus. Den mannigfaltigen Erſcheinungen liegt hier nicht eine Vielheit von Weſen derſelben Qualität, ſondern ein einziges Weſen zu Grunde, die Natur; aber ebendarum gibt es auch keinen ſubſtantiellen Unterſchied der Einzeldinge und nur einerlei Geſetzmäßigkeit ihrer Erſcheinungen. — Zwiſchen dieſe beide Formen des Naturalismus ließe ſich eine dritte ſtellen, der Spinozismus, inſoferne er einerſeits das Daſein einer einzigen Subſtanz annimmt, dieſe mit zwei verſchiedenen Attributen, dem Denken und der Ausdehnung, ausſtattet, die Einzeldinge aber ſich als Modi des einen oder andern Attributes denkt. — Der Kürze wegen müſſen wir uns auf dieſe Andeutungen über die genannten Formen des Naturalismus beſchränken. Die ältere und neuere Geſchichte der Philoſophie hat allerdings noch manche andere anfzuweiſen. — Der directe Gegenſatz zum Naturalismus in Betreff der pſychologiſchen oder anthropologiſchen Frage iſt der Dualismus (ſ. d. A.), inſoferne er einen qualitativen Unterſchied des ſinnlichen und geiſtigen Lebens im Menſchen anerkennt, alſo letzteres als ein überſinnliches, übernatürliches. Er wird darum auch als Supranaturalismus bezeichnet. Allein, auch den Namen Dualismus tragen ſehr verſchiedene philoſophiſche Syſteme, darum werden auch mannigfache Arten des Supranaturalismus zu unterſcheiden ſein, wie ſich im Folgenden zeigen wird. Wir kehren für jetzt zum Naturalismus zurück und wenden uns zu ſeiner Antwort auf die ſogenannte theologiſche Frage. Was den Monadismus betrifft, ſo hat ſeine Metaphyſik auf dieſe Frage keine Antwort; — da er jedes Seiende als ſolches auch als abſolute Poſition denken zu müſſen meint, ſo fällt jede

Nothwendigkeit weg, sich außer den beschränkten, aber unentstandenen Monaden noch eine andere unbeschränkte, ebenfalls ewige zu denken, die etwa der Vorstellung: Gott entspräche. Ob eine solche existire oder nicht existire, darüber scheint ihm keine Gewißheit möglich; jedenfalls könne dieses Wesen nicht als Schöpfer der Welt, d. h. der übrigen Monaden gedacht werden. Die Beschränktheit der Weltwesen wo sie diesen zum Bewußtsein kommt als Unzulänglichkeit ihrer Kräfte, als Hilfsbedürftigkeit ꝛc., erzeugt in ihnen die Vorstellung von einem unbeschränkten, allmächtigen ꝛc. Wesen, den Wunsch, daß ein solches existiren möchte und somit auch den Glauben, daß es wirklich existire. Aber, eben weil diese Vorstellung nur auf solchem Wege entsteht, kann sie als objectiv wahre nicht wissenschaftlich gerechtfertigt werden. Ob der Monadismus darum als theoretischer Atheismus bezeichnet werden dürfe, wogegen seine Anhänger sich wehren, mag auf sich beruhen. — Der Monismus muß das Eine, welches in Allen sich darlebt, weil als das Einzige, so auch als das Höchste bezeichnen. Er sieht also in dem religiösen Bewußtsein des Menschen nur das Bewußtsein der Abhängigkeit von diesem Einen, das auch in ihm lebt und welches von dem Menschen, auf den niederen Stufen der Entwicklung seines Selbstbewußtseins, als persönliches, außer- und überweltliches hypostasirt wird, während er das Gesetz dieses seines innern Lebens als Wille dieses persönlichen höchsten Wesens vorstellt. Diese Vorstellungsweise weicht bei fortschreitender Entwicklung der Einsicht, daß das höchste Wesen eben sein eigenes, daß es an sich kein persönliches, wohl aber nach Persönlichkeit strebendes sei, und das Ziel seines Strebens im Menschengeiste erreiche, — daß es kein überweltliches, sondern eben das Weltwesen selbst sei. Fällt mit dieser Einsicht die der niederen Erkenntnißstufe eigenthümliche Vorstellung von einem Gott, der Weltschöpfer ist; so kann doch der Mensch sein eigenes Wesen als das göttliche vorzugsweise bezeichnen, nicht bloß insoferne es das Absolute ist, sondern auch insoferne das Lebensziel dieses Absoluten der Mensch ist. Der Monismus in dieser seiner letzten Consequenz hat also dessen keinen Hehl, daß er Atheismus (s. d. A.) sei im gewöhnlichen Sinne, d. h. daß die Existenz eines persönlichen, überweltlichen Gottes unverträglich mit seiner Theorie sei, — er nennt sich jedoch lieber Anthropotheismus, — oder Humanismus. — Wie sich der Spinozismus zu dieser Frage verhalte, leuchtet von selbst ein. Hegel meint zwar, er verdiene eher Acosmismus als Atheismus genannt zu werden, insoferne ihm die Welt zur bloßen Erscheinung des Einen persönlichen Absoluten geworden. Allein eben damit entspricht der Gott Spinoza's nicht mehr der christlichen Idee von Gott, wenn sich auch dieses absolute Wesen, das in der Geister- und Körperwelt seine Erscheinung hat, noch als ein persönliches denken ließe. — So viel mag aus dem Gesagten gefolgert werden, daß der Naturalismus in jeder dieser Formen unverträglich ist mit der Lehre von einem persönlichen, überweltlichen Gott als Weltschöpfer im christlichen Sinne. Daß sich Gleiches von jeder andern seiner Formen mit Recht sagen ließe, können wir hier nicht nachweisen. Damit ist jedoch noch nicht behauptet, daß der Supranaturalismus in jeder seiner Arten sich mit dieser Lehre vertrage. Wenn auch der Supranaturalismus als solcher für das geistige Leben im Menschen, ein qualitativ von der Natur verschiedenes, höheres, übersinnliches Realprincip voraussetzt, so kann er doch dieses Realprincip als das absolute, als Gott selbst vorstellen, den Menschengeist aber als Erscheinung, als Theil, als Funke des göttlichen Wesens. Diese Vorstellungsweise ist eine der ältesten auf dem Gebiete der Metaphysik, und bis jetzt noch nicht auf demselben verschwunden, obwohl sie sehr viele Modificationen erlebt hat. Der antike Dualismus stellte sich bekanntlich die Welt als das Product zweier absoluten Factoren vor und nannte den einen derselben Θεος, die vernünftigen Seelen aber Emanationen, Fulgurationen dieses Θεος. In der christlichen Zeit wurde wohl das Wort zur Bezeichnung der christlichen Idee eines Gottes gebraucht, aber dadurch hatte sich nothwendig seine Bedeutung wesentlich geändert, — wenn diese Aenderung auch nicht sogleich mit

voller Deutlichkeit erkannt wurde. Das griechische θεος war kein überweltliches Absolutes und es ließ sich auch speculativ nicht rechtfertigen, daß er bei Theilung seiner Wesenheit noch ein persönliches sei. Er war überdieß kein Weltschöpfer, nur Weltbildner und ein Bildner innerlich durch Nothwendigkeit, äußerlich durch den gleich absoluten Urstoff beschränkt. Die späteren Anhänger dieses Supranaturalismus gaben die Absolutheit der Natursubstanz auf, als deren Schöpfer sie Gott bezeichneten, aber daß sie damit noch nicht die christliche Idee des Schaffens und des Schöpfers erfaßt haben, zeigt sich, indem sie zwar auch den Menschengeist Geschöpf Gottes nennen, ihn jedoch als qualitativ gleiches, nur durch seine Beschränktheit von Gott verschiedenes Wesen vorstellen. Wo immer aber zwischen Gott und irgend einem Weltbestandtheil nur eine formelle oder graduelle Verschiedenheit statuirt wird, dort ist der Pantheismus noch nicht vollständig überwunden. Insoferne dieß von dem hier in Rede stehenden Supranaturalismus gilt, gelten von ihm auch alle Consequenzen, zu denen sich der Naturalismus gedrängt findet durch die Voraussetzung, daß das Wesen im Menschen ein Absolutes oder daß der Mensch Erscheinung eines Absoluten sei. — Der christliche Theismus ist Supranaturalismus und allerdings auch Dualismus (s. d. A.), allein er setzt nicht bloß eine substantielle Verschiedenheit der creaturlichen Wesen an, sondern auch eine substantielle Verschiedenheit zwischen dem Wesen des Creators und dem Wesen der Creatur, weil jener diese nicht durch reale Ausströmung aus seinem Wesen, nicht durch Theilung desselben, sondern durch seinen Willen gesetzt hat. Allerdings erkennt er den Geist als geschaffen als Ebenbild Gottes und nach seinem Gleichnisse, aber diese Ebenbildlichkeit ist ihm keine Wesens-Gleichheit. Nimmt man also den Namen Supranaturalismus in der Bedeutung, daß Natur gleich Welt gesetzt wird, so kann nur der christliche Theismus Supranaturalismus heißen, weil nur er in Wahrheit die Idee eines überweltlichen, von allen Weltfactoren wesentlich verschiedenen, nicht bloß formell, sondern substantiell über diesen stehenden Schöpfers besitzt, und zwar als charakteristischen Grundstein seiner ganzen Weltauffassung. — Wenden wir uns von dem metaphysischen Gebiete auf das practische, so begegnet uns hier der Naturalismus als Determinismus (s. d. A.) in mannigfachen Formen, — oder den verschiedenen Formen des Determinismus liegt irgend eine des Naturalismus zu Grunde. Keine der letzteren verträgt sich mit der christlichen Idee der Willensfreiheit des Menschen. Die Ursache dessen ist leicht namhaft zu machen. Die christliche Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens (s. d. A.) hängt untrennbar zusammen mit der Lehre vom menschlichen Wesen, vom Wesen der menschlichen Seele. Wird diese nicht als von Gott gesetzte endliche Substanz aufgefaßt, sondern entweder als absolute Substanz, als Theil, oder als Erscheinung einer solchen, so kann ihr Wille nicht mehr in dem Sinne frei heißen, als ihn das Christenthum als frei bezeichnet. Mit dem Maßstabe dieser Freiheit gemessen, erscheint aber alles, was sonst noch so genannt wird, als Unfreiheit. Der Raum verbietet es, das Gesagte umständlich nachzuweisen; einige Andeutungen werden übrigens genügend erkennen lassen, daß eine solche Nachweisung möglich sei. Der monadistische Naturalismus macht jeden einzelnen Willensact von dem dynamischen Uebergewicht einer Vorstellungsgruppe abhängig und erklärt darum eine Willensentscheidung gegen das klar erkannte Gute für unmöglich, will auch eine Wahl- oder Selbstbestimmung des Willens nicht zugeben. Und hierin spricht er nur eine Consequenz seiner Auffassungsweise des menschlichen Geistes aus, denn, ist dieser ein absolut selbstständiges Reale, dessen inneres Geschehen einerseits in der Qualität seines Wesens, andererseits in den, dieses zur mannigfaltigen Selbsterhaltung nöthigenden äußeren Verhältnissen seine alleinigen Ursachen hat; so kann er sich gegen das klar erkannte Gute, d. h. seinem Wesen an sich Zusagende, unbedingt Wohlgefallende nicht negirend verhalten; er kann nur das Gute wollen, oder Etwas, welches ihm gut scheint, denn, für den Menschengeist als absolutes Seiende wäre gar kein Grund vorhanden, aus

dem er Etwas wollen könnte, was seiner erkannten Wesenheit widerstreitet. Man könnte diese Art des Determinismus den psychologischen nennen. — Der monistische Naturalismus oder moderne Humanismus faßt die Idee der menschlichen Willensfreiheit so, daß sie ihm mit der des Selbstbewußtseins zusammenfällt. Wo das Leben ein selbstbewußtes ist, dort heißt es auch ein freies; nur ist damit keineswegs gesagt, daß sich das selbstbewußt gewordene Individuum jetzt auch selbst, d. h. unabhängig von innerer absoluter Nöthigung das Ziel seines Lebens wählt oder setzt. Im Gegentheile, es erkennt jetzt nur, welchem Ziel das Real-Allgemeine, in ihm sich darlebende Princip zustrebt, das Individuum erkennt jetzt nur das Verhältniß seines individuellen Lebens zum allgemeinen. Diese Erkenntniß befähigt es jedoch nicht, jenes Verhältniß zu ändern; — es wird, was es kann und muß für sich und Anderes. Der monistische Naturalismus behält also nur das Wort: Freiheit bei, das aber bei ihm mit den bisher damit verknüpften Vorstellungen keine weitere Verwandtschaft hat. — Was in dieser Beziehung vom Spinozismus zu sagen sei, oder was er vielmehr selbst als seine Ansicht von der Willensfreiheit erklärt, kann als bekannt vorausgesetzt werden. — Dafür aber muß erwähnt werden, in welcher Weise jener Supranaturalismus diese Freiheit zu denken vermag, welcher den Menschengeist als qualitativ gleiches Wesen mit Gott vorstellt. Ist der Menschengeist ein solches Wesen, dann ist er die in seinem Wesen liegende Gesetzmäßigkeit, sobald er sich derselben bewußt wird, in demselben Sinne sein Wille als sie Gottes Wille ist; er hat nicht nöthig, sein Wollen erst mit diesem Gesetze zu einigen, dieses zum Inhalt von jenem zu machen. Eine Abweichung seines Wollens von diesem Gesetz ist zwar möglich, aber nur in Folge der Beschränktheit des menschlichen Geistes, die ihm bloß eine theilweise und graduelle, allmählich sich entwickelnde Erkenntniß dieses Gesetzes gestattet und ihn häufigen Irrthümern, Täuschungen aussetzt. Eine selbstbewußte und freie Uebertretung dieses Gesetzes aber wäre ganz undenkbar, weil ja zwischen ihm und dem Willen nie eine Differenzirung stattfinden kann. Auch würde eine solche Uebertretung seines Lebensgesetzes nicht als Empörnng gegen Gott betrachtet werden können, da der Wille des Menschengeistes so absolut autonom als jener Gottes ist, eben weil er der Wille eines göttlichen Wesens ist. Jener Supranaturalismus kommt also mit dem Naturalismus in Betreff der Frage über die Willensfreiheit insoferne auf das gleiche Resultat, daß der Wille an sich nur das Gute wollen kann, und daß bloß Irrthum die Ursache sei, wenn sein Inhalt nicht das wahrhaft Gute ist. — Der christliche Supranaturalismus lehrt die Möglichkeit eines selbstbewußten und freien Ungehorsams gegen den göttlichen Willen von Seite des geistigen Geschöpfes, einer Uebertretung des in seinem Wesen durch die Schöpfung gegründeten göttlichen Gesetzes bei klarer Erkenntniß desselben, — einer Empörung gegen Gott und die von Gott gesetzte Ordnung. Diese Möglichkeit kann der christliche Supranaturalismus lehren, weil er den Menschengeist einerseits als bedingte und beschränkte d. h. endliche, aber real-selbstständige Causalität auffaßt, andererseits aber als eine eben darum von der unendlichen Causalität qualitativ verschiedene. Bei solcher Auffassung des endlichen Geistes ist das Wollen desselben nicht an sich schon geeinigt mit dem Gesetz seines Wesens, dem Willen seines Schöpfers; die Einigung ist erst durch den Willen zu vollziehen; sie muß aber nicht vollzogen werden, der Geist kann sich gegenüber dem erkannten Gesetz seines Schöpfers gegen selbes entscheiden für eine andere, als die durch dieses Gesetz ihm angewiesene Stellung in der Schöpfung. Bei dieser doppelten Möglichkeit, die der christliche Supranaturalismus als von Gott im Wesen des creatürlichen Geistes gesetzte erkennt, erhält das Gute wie das Böse, die Erfüllung wie die Uebertretung des göttlichen Gesetzes einen Charakter, der, wie es von selbst einleuchtet, wesentlich verschieden ist, von jenem, den beides in den oben bezeichneten Formen des Naturalismus und Supranaturalismus hat. Diese Verschiedenheit hat entscheidende Folgen für das Verhältniß dieser Theorieen zum positiven Christen-

thume. — Es erübrigt noch ein Wort über die Weise, in welcher der Naturalismus die Geschichte der Menschheit aufzufassen vermag, — versteht sich, — ohne seine speculative Grundlage zu verlassen. Wo von Freiheit in christlicher Bedeutung des Wortes nicht die Rede ist, dort kann auch nicht von einem Zweckverhältnisse die Rede sein im eigentlichen, durch das Christenthum gewöhnlich gewordenen Sinne des Wortes. — Für den Naturalismus hat die Entwicklung des einzelnen Menschen, wie des ganzen Geschlechtes, ja der ganzen Welt allerdings ein Ziel, dem der Theil wie das Ganze in Folge innerer Nothwendigkeit zustrebt, und zwar ein gemeinsames Ziel. Insoferne dieses Ziel von den menschlichen Individuen erkannt wird als Endzweck ihres Lebens und des Gesammtlebens, heißt es Zweck, Endzweck. Und insoferne das Streben nach diesem Ziele jetzt von der Erkenntniß desselben begleitet ist, heißt es ein sittliches. Die Ausdrücke: Zweck, Sittlichkeit haben aber hier eine neue Bedeutung, wie dort das Wort: Freiheit. Der Naturalismus denkt dabei an keine Setzung jenes Zieles oder Annahme desselben von Seite des menschlichen Individuums, — weil dieses es auch nicht verwerfen kann, sobald es selbes überhaupt als das Ziel erkannt hat, dem sein Leben bewußt oder unbewußt zustrebt. Auch ist dieses Ziel insoferne nur Ziel, nicht Zweck, als es von keinem persönlichen Absoluten gesetzt ist, das sich etwa der Welt nur als Mittel bediente zur Erreichung desselben. In dem, was wird, offenbart sich also dem Naturalismus nirgends eine freie Causalität, sondern eine blinde absolute Nothwendigkeit. Das Leben der Welt ist ein Proceß; aber weder sie noch irgend einer ihrer Theile hat eine Geschichte im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Naturalismus ist also Fatalismus (s. d. A.), — oder umgekehrt, die verschiedenen Formen des Fatalismus haben zur Grundlage irgend eine Form des Naturalismus. — Daß der oben erwähnte Supranaturalismus, welcher das Wesen des Menschengeistes als qualitativ gleich mit dem göttlichen denkt, ebenfalls zu einer fatalistischen Auffassung der Geschichte gedrängt würde, wenn er seiner Metaphysik treu bliebe, ist aus dem über seine Idee der Willensfreiheit Gesagten leicht zu entnehmen. — Der christliche Supranaturalismus bildet den directen Gegensatz zu jeder Form des Fatalismus. Das Wie? bedarf keiner weitern Ausführung, wenn man an die christliche Lehre über die Weltschöpfung durch ein von Ewigkeit her selbstbewußtes und absolut freies Wesen, an das Motiv dieses Schöpfens denkt, an die Lehre von der Freiheit der geistigen Geschöpfe, an den Fall der Engel und des Menschen, an die Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung durch dieselbe absolute Causalität, — die auch Weltrichter ist; — ferner an die Erziehung des Menschen und die Erlösung des Geschlechtes durch den Gottmenschen, an die Sendung des heil. Geistes und das Verhältniß des menschlichen Willens zur Gnade Gottes, — an das Verhältniß des im Fleische lebenden Menschen zu den rein geistigen Geschöpfen und den Seelen der Abgestorbenen, — an das Verhältniß des diesseitigen Lebens zum Leben nach dem Tode und das Verhältniß der Natur zum Menschengeiste ꝛc. Allerdings hat die Welt als Ganzes wie jeder ihrer Theile auch hier ein Ziel, aber es ist ein von einem persönlichen, überweltlichen Gott gesetztes, — es ist ein Zweck. Als Ziel der geistigen Geschöpfe kann es von diesen angenommen, aber auch nicht angenommen werden. Der Weltzweck wird also durch Freiheit verwirklicht unter dem freien Einfluß des dreipersönlichen Gottes. Weder ein blindes Fatum, noch eine selbstbewußte Nothwendigkeit liegt dem Werden zu Grunde, sondern der absolut freie Wille Gottes und der relativ freie seiner geistigen Geschöpfe. Es ließe sich, wie aus dem Angeführten vielleicht einleuchtet, wohl erweisen, daß nur der christliche Supranaturalismus mit Consequenz dem Fatalismus widerstreitet, daß jede andere naturalistische oder supranaturalistische Weltanschauung sich dem Fatalismus zuneigen müsse, wenn sie consequent bleiben will. Doch zu solchen Erweisen ist hier der Platz nicht. — Wenden wir uns zu dem positiv-theologischen Gebiete und den Ansichten, welche auf diesem mit dem Namen Naturalismus

bezeichnet werden. Es kommen hier nur mehr jene Ansichten in Betracht, die das Dasein eines persönlichen Gottes über der Welt anerkennen, also theistisch sind und vom metaphysischen Standpuncte aus als Supranaturalismus gelten müssen, weil der Naturalismus die Offenbarung eines persönlichen Gottes als Undenkbares bezeichnen muß. Wird der Mensch als Gottesgeschöpf erkannt und hat er als solches ein von Gott gesetztes Lebensziel, eine Bestimmung: so denkt man sich die Erreichung dieser Bestimmung als möglich ohne einen göttlichen Einfluß oder nur durch einen solchen. Die erstere Ansicht wäre also im Allgemeinen hier als Naturalismus zu bezeichnen, insoferne die einmal geschaffene menschliche Wesenheit (oder Natur) keiner weitern göttlichen Hilfe bedarf, um das zu werden, was sie werden kann und dem Willen des Schöpfers gemäß werden soll. Der diesem Naturalismus gegenüber stehende Supranaturalismus aber lehrt, daß schon die erste Entwicklung des geistigen Lebens im Menschen einer göttlichen Hilfe bedurft habe, daß der Mensch ein θεοδίδακτος sei, nicht ein αὐτοδίδακτος, — daß ohne diesen erziehenden Einfluß der Mensch nicht zur Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zu Ihm kommen konnte, daß also Gott sich nicht bloß in der Schöpfung geoffenbart und offenbare, sondern daß die Geschichte des Menschen mit einer Offenbarung Gottes an den Menschen beginne. Wird eine solche primitive Offenbarung an den ersten Menschen als möglich oder nothwendig zum Beginne seines geistigen Lebens anerkannt; so tritt eine neue Divergenz der Ansichten darüber auf: ob kein weiteres directes Eingreifen Gottes in die Geschichte des Menschengeschlechtes Bedürfniß sei und stattgefunden habe oder nicht. Der moderne Rationalismus (s. d. A.) ist der letztern Ansicht und heißt insoferne ebenfalls Naturalismus. Er hält den gegenwärtigen Zustand des Menschen nicht für einen, durch die Sünde des ersten Menschen verschlimmerten. Diese Sünde, von der die Tradition erzählt, ist ihm der nothwendige Uebergang aus dem Zustand kindlicher Unschuld in den Zustand selbstbewußter Freiheit, durch welche die Menschheit zur anfänglichen Lebensharmonie und Glückseligkeit sich wieder erheben soll, aber als einen ächt menschlichen, weil frei erzeugten. Er sieht also in jener Uebertretung des göttlichen Gesetzes keinen Abfall von Gott, keine Verschuldung, Nichts, was einer Sühne bedürfte, oder den Menschen hätte unfähig machen können zur Erreichung des, von Gott seinem Leben gesetzten Zieles. Er erblickt in der ganzen Geschichte des Geschlechtes ein allmähliges Fortschreiten von Unvollkommenheit zur Vollkommenheit, wie es eben die Beschränktheit des Menschen gestattet; die Uebel, Verirrungen ꝛc. erscheinen ihm nur als Folgen dieser Beschränktheit und als Mittel oder Durchgangspuncte zum Bessern. Er findet also ein weiteres Eingreifen in den Entwicklungs- oder Vervollkommnungsproceß der Menschen von Seite Gottes nirgends als nothwendig. Die Natur des Menschen, sich selbst überlassen, strebt der Vollkommenheit zu und wird und muß die entgegenstehenden Hindernisse selbst überwinden. Im Gegentheil, — ein directes Einwirken Gottes, also ein Wunder schiene ihm als eine Aufhebung des ursprünglichen Weltplanes, als eine Störung der Weltgesetze, oder als eine nachträgliche Verbesserung. Wenn schon ein Einfluß Gottes als des moralischen Weltregenten zu denken sei, so müsse dieser als ein indirecter gedacht werden, — und als ein solcher könne etwa die Erweckung ausgezeichneter Lehrer in Zeiten sittlicher Verwilderung bei einzelnen Völkern betrachtet werden. Gegenüber diesem Naturalismus, der in der Geschichte in verschiedenen Abarten und unter verschiedenen Namen sich findet (s. d. A. Deismus), steht der Supranaturalismus, welcher den gegenwärtigen Zustand als einen aus der Sünde des ersten Menschen entstandenen, verschlimmerten erkennt, aus welchem der Mensch sich zu der von Gott ihm gegebenen Bestimmung nicht erheben kann ohne Gottes Hilfe. Es versteht sich von selbst, daß diese Auffassungsweise des dermaligen Zustandes der Menschheit noch nicht den Supranaturalismus als christlichen charakterisirt; denn diese Erkenntniß findet sich als Grundlage fast aller traditionellen Religionsformen. Das Christenthum lehrt die That-

sächlichkeit einer göttlichen Offenbarung zur Wiederbefähigung der Menschheit für ihre Bestimmung, welche die ganze Geschichte des Geschlechtes seit dem Sündenfalle umfaßt und durchdringt und die ihren Mittelpunct in der Menschwerdung des göttlichen Logos, dem Opfertod des Gottmenschen, der Sendung des heiligen Geistes und Gründung der Kirche hat. Nähere Bestimmungen werden erfordert, um den Supranaturalismus der katholischen Kirche von jenem der christlichen Secten zu unterscheiden, Bestimmungen, die vorzugsweise durch die Lehre der katholischen Kirche über die Willensfreiheit des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande und ihr Verhältniß zur göttlichen Gnade gegeben sind. (Inwieferne der Supranaturalismus der katholischen Kirche Suprarationalismus sei, siehe diesen Artikel.) [Ehrlich.]

Naturdienst, s. Götzendienst.

Naturgesetz. Unter diesem versteht man im moralischen Gebiete den Inbegriff der sittlichen Ideen, welche Gott unmittelbar in die sittliche Natur des Menschen gelegt hat. Es enthält sonach die Impulse, durch welche der sittliche Wille des Menschen sich unmittelbar bestimmt findet. Das ethische Naturgesetz unterscheidet sich von dem physischen Weltgesetz dadurch, daß es eine bestimmende Norm für den freien, selbstbewußten Geist ist, während dieses auf die unfreie, bewußtlose Natur geht. Dieses ist unmittelbar bestimmend und vollzieht sich selbst in dem Wirken und Weben der Naturkräfte; jenes vollzieht sich nicht selbst, ja es schließt sogar die Möglichkeit eines ihm widerstrebenden Willens nicht aus. Das sittliche Naturgesetz als gottgegebenes, oder was dasselbe ist, das natürliche Sittengesetz (lex naturalis) offenbart dem Menschen die Wahrheit seiner sittlichen Existenz, und indem es sich an seinen Willen wendet, fordert es ihn zur freithätigen Verwirklichung derselben auf. Der göttliche Wille selbst ist es, was dem Menschen sich im Naturgesetze kund gibt und ihm als eine sittliche Macht entgegentritt, die einerseits ihm den Weg der sittlichen Wahrheit zeigt und beleuchtet, andererseits seinen Willen auffordert und leitet, denselben zu wandeln. Das sittliche Naturgesetz erscheint in seinem tieferen Grunde als unmittelbarer Ausdruck des Gott immanenten Sittengesetzes, das die Schule lex aeterna nennt. Thomas von Aquin bestimmt die lex naturalis als participatio legis aeternae, secundum quam homines bonum et malum discernunt. Als solche nimmt sie aber auch an dem Vorrecht Theil, auf das Thomas mit den Worten hindeutet (Summ. theolog. 1. 2. qu. 93. art. 3): Certum est omnes leges, in quantum participant de ratione recta, in tantum a lege aeterna derivari. In der engen Beziehung, worin das natürliche Sittengesetz zu dem ewigen steht, wurzelt seine durchgreifende hohe Bedeutung, die wir näher werden in's Auge zu fassen haben, wenn zuvor die Existenzfrage bereinigt ist. A. Die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes erhellt 1) aus der hl. Schrift. Die classische Stelle enthält der Römerbrief 2, 14. 15. Die lex naturalis wird in dieser Stelle das ursprünglich in das menschliche Herz geschriebene Gesetz genannt, im Gegensatze zu dem durch geschichtliche Offenbarung äußerlich verkündigten (mosaischen) Gesetz; oder insofern nur letzteres als eigentliches Gesetz betrachtet wird, so ist die Behauptung des Apostels die, daß der Inhalt desselben, die von dem Gesetzesbuchstaben gestellten Grundforderungen den Herzen der Menschen eingeprägt seien. Die lex naturalis bedarf keiner äußern Verkündigung; sie kündigt sich Jedem unmittelbar in seinem Innern an; sie ist der unmittelbare Ausdruck der sittlichen Menschennatur. Diese allgemeine Thatsache des menschlichen Bewußtseins hat der Apostel im Auge. Er sagt: Die Heiden haben das (positive) Gesetz, den *νόμος* nicht; das Gesetz ist ihnen nicht, wie den Juden, äußerlich promulgirt worden; die sittlichen Forderungen und Bestimmungen sind denselben nicht in der Form des *νόμος* gegenübergetreten. Aber nichtsdestoweniger erfüllen sie in Kraft der sittlichen Menschennatur die gesetzlichen Forderungen und besitzen in dem unmittelbar sich aufdrängenden Bewußtsein desselben ein Gesetz, jenes Gesetz nämlich, das die sittliche Men-

schennatur sich selbst gibt (ἑαυτοῖς εἰσι νόμος). In diesem innern Selbstgesetze erfahren die Heiden das Grundwesentliche und Hauptsächliche des äußern, positiven Gesetzes (τὸ ἔργον τοῦ νομου). Das, worauf es bei diesem vornehmlich und hauptsächlich ankommt, ist jedem Menschen in das Herz, in das unmittelbare sittliche Bewußtsein hineingelegt; ein Jeder fühlt sich zur Befolgung desselben durch seine sittliche Natur angetrieben und gedrungen. Dieß ist der Sinn der φύσις, von der Paulus spricht; es ist die sittliche Natur des Menschen, ihr nie ganz zu verläugnender Trieb und Drang. Die innere sittliche Gesetzgebung ist eine unläugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseins. Wenn der Apostel anerkennend auf dieselbe hinweist, so bedarf es kaum der Bemerkung, daß sein: ἑαυτοῖς εἰσι νόμος einen ganz andern Sinn hat, als die Kantische Autonomie. Paulus faßt die innere Selbstgesetzgebung des Menschen im Zusammenhange mit der göttlichen, schöpferischen Thatsache, der die sittliche Natur des Menschen ihre eigenthümliche Einrichtung verdankt. Aus dieser gottgeschaffenen, unvertilgbaren sittlichen Natur heraus gibt sich der innere Mensch das sittliche Gesetz und muß es sich geben, da dieses ihm von Gott aufgegeben ist. Die sittliche Gesetzgebung erscheint als eine Aufgabe, die der Mensch mit moralischer Nothwendigkeit lösen muß, eine Aufgabe, die ihren Grund in derjenigen Organisation der sittlichen Natur des Menschen hat, daß sie gesetzgebend in sich selbst ist. Der menschliche Geist muß ein sittliches Gesetz anerkennen, jenes Gesetz, das aus seiner anerschaffenen sittlichen Natur von selbst mit unabweisbarer Nothwendigkeit hervorgeht. Dieses Gesetz ist aber kein anderes, als das von Gottes Finger in das Menschenherz eingeschriebene. Damit zerfließt der Schein einer auf der abstracten, leeren Subjectivität der menschlichen Vernunft erbauten Autonomie, mit der das paulinische Sichselbstgesetzsein nichts gemein hat. Dieses ist dem Begriffe nach identisch mit dem Gewissen (s. d. A.), in der Bedeutung, die es als erkennendes und anerkennendes, wie vollziehendes Princip des sittlichen Gesetzes (als „Syntheresis" der Schule, conscientia habitualis) hat. Was nun dieses betrifft, so steht es dem Menschen nicht frei, ein Gewissen zu haben oder nicht; es ist für ihn eine sittliche Nothwendigkeit, eines zu haben; umsonst versucht er es, sich der göttlich authorisirten Macht desselben zu entziehen, wie der Apostel in der zweiten Hälfte des V. 15 es deutlich genug hervorhebt. 2) Für die Existenz und den göttlichen Ursprung sprechen patristische Zeugnisse, und zwar theils direct, theils indirect dadurch, daß sie den Inhalt des Decalogs (s. d. A.) auf das sittliche Naturgesetz zurückführen. Wir beschränken uns, des Raumes wegen, auf die Anführung von zwei der inhaltlich bedeutsameren. Lactantius bemerkt mit Berufung auf eine Stelle aus Cicero, dessen Ansicht er sich aneignet, hierüber Folgendes (Instit. divin. VI. 8): „Wenn du deine Blicke unverrückt zum Himmel richtest, den Aufgang der Sonne in's Auge fassest und diese, wie auf einer Schifffahrt, zur Führerin deines Lebens hast, so werden deine Füße wohl von selbst den Weg finden. Jenes himmlische Licht, das einsichtsvollen Seelen heller leuchtet als die dem irdischen Auge sichtbare Sonne, wird dir auf der Lebensreise zum Leitstern dienen und dich ohne Irren in den Hafen der Weisheit und Tugend gelangen lassen. Wir müssen also jenes Gesetz Gottes zur Richtschnur unserer Reise machen, jenes heilige, himmlische Gesetz, dessen Grundzüge Marcus Tullius im dritten Buche vom Staate, wie von göttlicher Eingebung geleitet, uns entworfen hat. Um nicht mehr davon sagen zu müssen, führe ich seine Worte hier an: „Ein wahres Gesetz ist die gesunde Vernunft, die mit der Natur im Einklange steht, die Einer hat wie der Andere, die sich selbst gleich bleibt, unwandelbar ist, die zur Uebung der Pflicht durch Gebot aufruft, durch Verbot vom Unrecht abschreckt; es gebietet aber oder verbietet den Rechtschaffenen eben so wenig vergebens, als es auf die Schlechtgesinnten durch sein Gebieten oder Verbieten Eindruck macht. An diesem Gesetze darf weder im Einzelnen (durch Abänderung), noch durch Beschränkung seines Umfanges, noch (im Ganzen) durch Abschaffung, etwas geändert werden; auch kann uns von dessen Er-

füllung weder der Senat, noch das Volk frei ſprechen, eben ſo wenig brauchen wir einen andern Erklärer und Ausleger deſſelben (als die Vernunft): auch wird nicht ein anderes Geſetz zu Rom, ein anderes zu Athen, ein anderes jetzt, ein anderes künftig gelten; ſondern alle Völker, und zwar zu jeder Zeit, wird Ein ewig geltendes und unveränderliches Geſetz verbinden; es wird auch nur Einen gemeinſchaftlichen Anordner und allgebietenden Geſetzgeber haben, nämlich Gott, der der Urheber, Richter und Feſtſteller dieſes Geſetzes iſt; und wer dieſem nicht gehorchen wird, wird aus ſich ſelbſt heraustreten, und, indem er die menſchliche Natur verſchmäht, eben dadurch die größten Strafen leiden, geſetzt, daß er auch den andern Uebeln, die man für Strafen hält, entgeht." „Wer, der mit Gottes Geheimniß vertraut iſt, könnte klarer vom göttlichen Geſetze reden, als es hier ein Mann thut, der von der Erkenntniß der Wahrheit weit entfernt iſt?" Hören wir noch den hl. Auguſtin über die obſchwebende Frage. „Die Hand unſers Bildners, ſagt er (Enarrat. in psalm. 57), hat die Wahrheit in unſere Herzen geſchrieben: was du nicht willſt, daß dir geſchehe, das füge auch keinem Andern zu. Auch bevor es ein (poſitives) Geſetz gab, war es Niemand erlaubt, dieß nicht zu wiſſen. Aber damit die Menſchen ſich nicht beklagen könnten, als ob noch irgend etwas mangelte, ſo ward das, was ſie in ihrem Herzen nicht leſen wollten, auf die Steintafeln geſchrieben. Es wurde ihnen vor Augen geſtellt, was ſie in ihrem Gewiſſen wahrzunehmen gezwungen waren. Die Stimme Gottes erſcholl von Außen, um den Menſchen in ſein Inneres zurückzudrängen, da die Schrift ſagt: in den Gedanken des Gottloſen wird ein Fragen ſein. Wo aber ein Fragen iſt, da iſt ein Geſetz. Aber weil die Menſchen, in ihrem begierigen Streben nach der Außenwelt, auch ihrem eigenen Selbſt ſich entfremdeten, ſo ward das geſchriebene Geſetz gegeben; nicht, als wäre es etwa in deinem Herzen nicht geſchrieben, ſondern weil du von deinem Herzen als Fremdling entfernt wareſt; ſo ſollteſt du von Dem, der überall iſt, ergriffen und zu dir ſelbſt in dein Inneres zurückgewieſen werden. Was ruft daher das geſchriebene Geſetz denen, die das in ihre Herzen eingeſchriebene Geſetz erlaſſen haben, zu? Kehret zurück, ihr Untreuen, in euer Selbſt! Denn wer hat dich gelehrt, nicht zu wollen, daß ein Anderer deinem Weibe nahe? Wer hat dich gelehrt, kein Unrecht zu erdulden und was ſonſt im Allgemeinen oder Beſondern ſich ſagen läßt? Denn es gibt viele Dinge, fragt man darüber die Menſchen, ſo antworten ſie im entſchiedenen Tone, daß ſie es nicht leiden wollen. Aber wohlan! biſt du allein ein Menſch? Lebſt du nicht in der Geſellſchaft des menſchlichen Geſchlechtes? Sind nicht alle dieſe deine Genoſſen Ebenbilder Gottes? Was du alſo nicht willſt, daß dir geſchehe, das füge auch keinem Andern zu. Iſt der Diebſtahl gut? Nein. Ich frage, iſt der Ehebruch gut? Alle rufen: Nein. Iſt der Mord gut? Alle verſichern ihren Abſcheu dagegen. Iſt das Begehren nach des Nächſten Beſitz gut? Nein! iſt nur Eine Stimme." Vgl. Augustin. Confess. II. 4; Conc. I. in psalm. 58. De libero arbitrio I. 6. In ähnlicher Weiſe, bald mehr die religiöſe Seite hervorhebend, bald mehr die ethiſche, ſprechen Origenes (Explan. in ep. ad Rom. I. 1. 2), Tertullian (Lib. de testim. anim. adv. gent. contr. Marcion. V. 13. De coron. c. 6), Ambroſius (Epist. V. 41), Hieronymus (Epist. 151 (121) ad Algasiam, quaest. 8. Comment. in cap. 1. ep. ad Galat.), Baſilius (Hom. LX. in hexaëm.), Chryſoſtomus (Hom. XII. ad popul.), Theodoret (Serm. VII. de graecis affectionibus curandis), Prosper (Carm. de provid. Dei) u. A. ſich über unſern Gegenſtand aus. 3) Auch aus dem claſſiſchen Alterthume laſſen ſich für die Exiſtenz eines höheren ſittlichen Geſetzes unter den Menſchen Beweisſtellen anführen. Eine derſelben haben wir bereits oben mitgetheilt, und wir fügen ſogleich eine andere aus demſelben beredten Munde bei: „Die Anſicht der weiſeſten Männer, ſagt Cicero (de legib. II. 4), ging dahin, daß das Geſetz weder in den Köpfen der Menſchen ausgedacht, noch daß es irgend ein Volksbeſchluß, ſondern etwas Ewiges ſei, welches die Welt durch die Weisheit des Gebietens und Verbietens regiere. Das höchſte und oberſte Geſetz, ſagten ſie ſodann, ſei der Sinn

der Alles mit Vernunft gebietenden oder verbietenden Gottheit.... Was nun die Gebote und Verbote (poſitiven Geſetze) der Völker betrifft, ſo kommt ihnen als ſolchen die Kraft nicht zu, zu guten Handlungen aufzurufen und von Vergehungen abzumahnen. Dieſe Gewalt iſt nicht nur älter, als die Geſchichten aller Völker und Staaten, ſie iſt gleichzeitig mit dem Himmel und Erde erhaltenden und regierenden Gotte. Denn der göttliche Sinn kann nicht ohne Vernunft ſein, die göttliche Vernunft aber muß nothwendig die Kraft haben, das Gute und Schlechte zu beſtimmen. Auch werden wir, wenn gleich nirgends geſchrieben ſtand, daß ein Einziger ſich allen Schaaren der Feinde gegenüber auf die Brücke ſtellen, und dieſelbe hinter ſich abbrechen laſſen ſolle, nichtsdeſtoweniger glauben, daß jener Cocles eine ſo große That dem Geſetze und Gebote der Tapferkeit gemäß gethan habe; und ob es ſchon unter Tarquinius kein geſchriebenes Geſetz über Schändung gegeben hat, ſo hat Sextus Tarquinius doch nicht anders, als gegen jenes ewige Geſetz der Lucretia, der Tochter des Tricipitinus Gewalt angethan. Denn es gab ein von der Natur der Dinge ausgehendes, zum Rechtthun antreibendes, vom Verbrechen abmahnendes Geſetz, welches nicht erſt anfängt, Geſetz zu ſein, wenn es geſchrieben, ſondern wenn es entſtanden iſt. Entſtanden aber iſt es zugleich mit dem göttlichen Geiſte.“ Vrgl. Cicer. de legib. I. 6. Or. pro Milon. c. 10. Dieſe Anſicht theilen Socrates (in Xenophon's Denkw. I. 4), Plato (de legib. I. p. 4. Bip.), Ariſtoteles (Polit. V. 17), Sophocles (Antigone V. 455—457. König Oedipus V. 863—872), Seneca (Ep. 124. De benef. IV. 17) u. A. Epictet (ſ. d. A.) anerkennt, daß der Menſch vom Guten und Vollkommenen eine ἔμφυτος ἔννοια beſitze, und Demoſthenes nennt Orat. I. contr. Aristogiton.) das Geſetz: Ἔνορκια καὶ δῶρον Θεοῦ, und gründet auf dieſen Charakter die Hauptſtütze ſeiner Verbindlichkeit. — B. Nachdem wir die Exiſtenz eines ſittlichen Naturgeſetzes nachgewieſen haben, ſo drängt ſich uns zunächſt die Frage nach ſeiner ſpecifiſchen Bedeutung auf. In dem Begriffe des ſittlichen Naturgeſetzes unterſcheiden wir zwei Momente: die Natur und das Geſetz, beide in Beziehung auf das Sittliche. Auf welcher Seite liegt nun das conſtitutive Princip des Sittlichen? Sind die menſchlichen Handlungen ſittlich oder unſittlich, gut oder böſe von Natur aus, oder ſind ſie es durch das Geſetz? Ueber dieſe Frage herrſcht großer Zwieſpalt unter denen, die ihre Löſung ſich zur Aufgabe gemacht haben. Die Einen nehmen ſittliche Begriffe und Elemente an vor aller geſetzlichen Beſtimmung. So ſagt Evodius in Auguſtin's Schrift de libero arbitrio (I. 3): Peccatum non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur, quia malum est. Und Thomas von Aquin bemerkt (1. 2. qu. 100. art. 8): Volitum divinum secundum rationem communem quale sit sciro possumus. Scimus enim, quod Deus, quidquid vult, vult sub ratione boni; ideo quicunque vult aliquid sub ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae. Umgekehrt führen die Andern den Inhalt des ſittlichen Geſetzes auf den grundloſen Willen Gottes (merum arbitrium Dei) zurück und machen die Begriffe von Recht und Pflicht abhängig von der ſo oder anders beſtimmten und beſtimmbaren Feſtſtellungen des Geſetzes oder der geſetzgebenden Macht. Hieher wird die Tertullianiſche Stelle gerechnet: Non quia bonum est, auscultare debemus, sed qnia Deus praecepit. Daran ſchließt ſich der Ausſpruch des Duns Scotus (Lib. I. sententt. dist. 44): Ideo potest aliam legem statuere rectam; quae, si statueretnr a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi qualenus a Dei voluntate acceptatur. Noch beſtimmter ſpricht ſich ſein Schüler Occam aus (Sententt. lib. II. qu. 19): Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, possit evadere injustum. Indem wir nun auf den Gegenſatz der unſere Frage betreffenden Anſichten eingehen, müſſen wir zugleich zwei andere Fragen berühren, die eine Frage über das Verhältniß der ſittlichen Elemente zu Gott, und die andere über den Unterſchied des natürlichen

und positiven Gesetzes. Auf dem Wege der zu unternehmenden Erörterungen werden die verschiedenen möglichen Auffassungen und Gesichtspuncte der betreffenden Fragen sich uns der Reihe nach darstellen, wobei zumeist schon die einfache Stellung in der Dialectik des Ganzen geeignet sein wird, das Wahre oder Falsche und Einseitige kenntlich zu machen. Es ist die Frage, ob es sittliche Acte gibt, die gut oder böse sind an und für sich, also vor allem göttlichen Wollen (antecedenter ad voluntatem divinam). Bezieht sich diese Frage auf das innere Verhältniß Gottes, so ist sie zu verneinen. Denn gäbe es ein sittlich Gutes vor der innern göttlichen Willensbestimmung, so müßten wir ein von Gott unabhängiges, über ihm stehendes, gleich ewiges Princip annehmen: was ein Widerspruch ist. Bezieht sich diese Frage aber auf das Verhältniß Gottes nach Außen, so ist sie in dem Sinne zu bejahen, daß es von Natur sittlich gute oder sittlich böse Handlungen gibt, welche also das Eine oder Andere sind, wenn Gott sie auch durch kein förmliches Gesetz gebietet oder verbietet. Es läßt sich ein doppelter Act des göttlichen Willens unterscheiden: der eine, wodurch er die menschliche Natur sittlich einrichtet, sie zu einer sittlichen macht; der andere, wodurch er das, was mit der sittlichen Natur im Einklange steht oder nicht, als ein Gesetz feststellt oder verkündigt. Dieß führt uns zu einem Unterschied im Begriffe des Gesetzes selbst. Das Gesetz läßt sich nämlich betrachten als der Ausdruck der sittlichen Menschennatur, welcher Auffassung gemäß die gesetzlichen Bestimmungen nothwendige, aus der sittlichen Natureinrichtung des Menschen fließende Verhältnisse, auf sich selbst beruhende sittliche Categorien bezeichnen und bei ihren Geboten und Verboten keine andere Absicht haben, als das zum Bewußtsein zu bringen, was der sittlichen Natur des Menschen entspricht oder widerspricht. Es kann aber auf der andern Seite das Gesetz auch solche Dinge gebieten oder verbieten, die nicht in der unmittelbaren Menschennatur liegen. Was nun den ersten Gesichtspunct betrifft, so sind von ihm aus zwei Fälle möglich. Es kann nämlich schon der die sittliche Natur des Menschen begründende Wille Gottes als gesetzgebend (im uneigentlichen Sinne) betrachtet werden. In diesem Fall ist die sittliche Natur des Menschen als solche Gesetz und kommt von selbst zum Bewußtsein ihrer Bestimmtheit. Oder — und dieß ist der zweite Fall — Gott kann in einem besondern Act ein Gesetz aufstellen, um dadurch den Menschen zum Bewußtsein der in seiner anerschaffenen Natur begründeten sittlichen Forderungen zu bringen. Obwohl in diesem Falle die Natur des Menschen schon sittlich bestimmt ist und es nicht erst durch das Gesetz wird, so käme sie doch ohne Beihilfe des Gesetzes nicht zum Bewußtsein dieser ihrer ursprünglichen Bestimmtheit. An diese Unterscheidungsweise knüpft sich von selbst ein Unterschied des natürlichen und positiven Gesetzes an, und zwar in der Art, daß die Positivität des Gesetzes mit seinem Geoffenbartsein in Eins zusammenfällt. In dieser Hinsicht bilden sich zwei Ansichten, die darin übereinstimmen, daß sie die menschliche Natur als sittlich bestimmt voraussetzen, aber darin von einander abweichen, daß die eine, um den Menschen zum moralischen Bewußtsein kommen zu lassen, einen speciellen Offenbarungsact Gottes für nöthig erachtet, die andere aber dem Menschen die Fähigkeit zuschreibt, sich seines sittlichen Wesens und des Unterschiedes von dem Guten und Bösen selbst bewußt zu werden. Wird angenommen, daß der Mensch mit Naturnothwendigkeit zum Bewußtsein seiner sittlichen Naturbestimmtheit kommt, so gibt es in Betreff der lex naturalis keine Unwissenheit; im Falle einer bloß moralischen Nothwendigkeit aber gibt es keine unverschuldete Unwissenheit, die, wie unmittelbar einleuchtet, bei der entgegengesetzten Ansicht wohl stattfinden kann. Dieser zufolge wäre ohne einen speciellen Offenbarungsact des göttlichen Gesetzgebers die anerschaffene sittliche Natur des Menschen entweder unentwickelt geblieben, oder wenn sie auch in unwillkürlichen Acten sich kund gegeben, so wäre doch der Mensch sich ihrer eigentlichen Bedeutung nie bewußt geworden. In beiden Fällen erscheint das sittliche Bewußtsein und Leben der Menschheit als Nachhall und Nachwirkung einer uranfänglichen

positiven Gottesoffenbarung; übrigens läßt der erstbezeichnete Fall nicht verkennen, wie äußerst lose der Zusammenhang des menschlichen Wesens mit dem sittlichen Principe sein muß, wenn das Sittliche im Menschen auch gänzlich unentwickelt, gänzlich verborgen bleiben kann. Diese Anschauungsweise streift nahe genug an das andere Glied des oben ausgesprochenen Gegensatzes und führt uns von selbst zu demselben hinüber. Die zweite unsern Fragepunct betreffende Ansicht betrachtet die unmittelbare Menschennatur als sittlich unbestimmt und indifferent. Die sittliche Bestimmtheit des Menschen ist durch das Gesetz bedingt. Dieses selbst hat völlig freie Hand, indem es im Menschen keine sittliche Natur zur Voraussetzung hat und keinerlei sittlichen Inhalt vorfindet. Das Gesetz vermag also die sittlichen Elemente, die Begriffe von Pflicht und Recht, nach freiem Ermessen und Gutdünken zu bestimmen; es kann sich einen Inhalt geben, welchen es will; es kann mit einem beliebigen Inhalt an den Menschen herantreten, da dieser in sittlicher Beziehung eine tabula rasa und gegen alle sittlichen Bestimmungen an und für sich gleichgültig ist. Sittlich gut ist sonach, was das Gesetz gebietet, und weil es dasselbe gebietet; sittlich böse ist, was es verbietet und weil es dasselbe verbietet. Es gibt keine Handlungen, die von Natur aus gut oder böse sind; alle Handlungen sind als solche indifferent; sie werden gut oder böse erst durch das Gesetz und den Stempel, den dieses ihnen aufdrückt. Alle sittlichen Unterschiede entstehen erst durch die Bestimmungen des Gesetzes, das nicht anders als positiv und statutarisch sein kann und für seine Bestimmungen keinen andern Grund hat, als die Willkür des Gesetzgebers, das Stat pro ratione voluntas. Diese Bestimmungen, wie sich leicht begreift, sind nichts weniger als unabänderlich. Was sollte auch ihrer Abänderung oder ihrem Umsturze im Wege stehen, da sie in keiner innern, vernünftigen Nothwendigkeit begründet sind, und dem wesentlichen Willen des Gesetzgebers nicht weniger fremd sind, als dem Willen derer, denen sie von außen her gegeben werden? Es wird kaum der Bemerkung bedürfen, daß die eben dargelegte Ansicht wohl um nichts besser ist als die ihr entgegenstehende, eben von uns abgewiesene, nach welcher Gott einer absoluten, logischen Nothwendigkeit unterworfen und an sie sowohl in seinem innern als äußern Thun und Wirken gebunden wäre. Indem wir dieser gegenüber die göttliche Freiheit in Schutz nehmen müssen, wäre es nicht wohl von uns gethan, wenn wir diese sofort als absolute, schrankenlose Willkür geltend machten; als solche müßte sie aufhören, eine sittliche, eine göttliche zu sein. Gott kann nie aufhören, er selbst zu sein, und damit das in sich bestimmteste Wesen; in dieser wesentlichen Bestimmtheit wurzelt sein Wollen wie sein Denken zumal, so daß die göttlichen Willensbestimmungen unmittelbar göttliche Wesensoffenbarungen oder, was auf dasselbe hinausläuft, Abspiegelungen göttlicher Ideen sind, die ihren gemeinschaftlichen Grund mit jenen in den göttlichen Wesensbestimmungen, in seiner immanenten Selbstoffenbarung haben. Die gesetzgebende Thätigkeit Gottes kann auf dem Grunde dieser ebenso rationell als lebendig aufgefaßten Gottesidee nicht als bloßes Setzen betrachtet werden, sondern erscheint als Sichselbstoffenbaren, also im unzertrennbaren Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen, mit der göttlichen Weisheit, Gerechtigkeit und Heiligkeit. Fügen wir noch den Satz hinzu, daß der Mensch seiner geistigen, sittlichen Natur nach das Abbild des göttlichen Wesens, eine schöpferische Selbstoffenbarung Gottes ist, kein bloßes künstlerisch-willkürliches Machwerk oder Spielwerk (lusus ingenii), so wird eine Ansicht, wie die in Rede stehende, in dem Maße in sich zusammensinken, als sich immer bestimmter herausstellt, daß sie bei ihren ursprünglichen Vertretern aus einem mißverstandenen Freiheitsinteresse hervorgegangen ist, und als sich aus dem von uns dagegen Bemerkten immer klarer die Ueberzeugung ergibt, daß dieses sich gewahrt finde auf eine Weise, die den harten Widersprüchen jener mit dem vernünftigen Denken ebenso als den unvermeidlichen, dem moralischen Skepticismus in die Arme führenden, sittlich gefährlichen Consequenzen die Spitze zu brechen im Stande ist (vgl. hierüber

Fuchs, System der christlichen Sittenlehre S. 55—60 u. 41—44). — C. Es erübrigt noch die Erörterung der Fragen über den Inhalt und die Eigenschaften oder Eigenthümlichkeiten des natürlichen Sittengesetzes, worüber wir uns um so kürzer fassen können, je unmittelbarer die meisten der hieher gehörigen Bestimmungsmomente aus dem bisher Ausgeführten hervorgehen. Was zunächst den Inhalt der lex naturalis betrifft, so leuchtet aus der bisherigen Darstellung ein, daß er Alles in sich faßt, was an und für sich sittlich gut oder böse ist. In dieser Hinsicht erhebt sich die Frage, ob derselbe sich auf die allgemeinen sittlichen Principien und Grundsätze beschränke, oder ob er auch specielle Vorschriften umfasse. In die erstere Categorie gehören Sätze, wie der oben angeführte: Quid tibi non vis fieri, alteri ne feceris; zur letzteren zählen abgeleitete specielle Sittenregeln, z. B. du sollst nicht stehlen, Niemand Unrecht zufügen. Die herrschende Lehre der Moralisten dehnt den Inhalt der lex naturalis auf eine größere oder geringere Anzahl specieller Gebote und Verbote aus. Als obersten Grundsatz des natürlichen Sittengesetzes erklärt Augustin den Satz: Beobachte in allem Thun und Handeln die sittliche Naturordnung und hüte dich, sie zu verletzen. Von der lex aeterna (die bei ihm das ist, was die Schule lex naturalis nennt) behauptet er (contra Faust. XXII. c. 61. vgl. c. 27. 73. et de libero arbitrio I. 6) daß sie jenes Gesetz sei, quae ordinem naturalem conservari jubet, perturbari vetat. Thomas von Aquin führt (1. 2. qu. 94. art. 2) alle Vorschriften der lex naturalis auf das Grundgebot zurück, das die Vollbringung des Guten und die Meidung des Bösen verlangt. — Die Eigenschaften der lex naturalis anlangend, wird es Niemand zweifelhaft finden, wenn nach dem bisher Auseinandergesetzten Allgemeingültigkeit, Unabänderlichkeit, unbedingte Verbindlichkeit und unmittelbare Gewißheit ihrer Bestimmungen und Vorschriften unter denselben geltend gemacht werden (siehe das Nähere hierüber bei Fuchs a. a. O. S. 61. f.). Ebenso schön als wahr sagt in dieser Hinsicht Julius Müller (die christl. Lehre v. d. Sünde. 3. Aufl. I. Bd. S. 45): „Das Innewerden des sittlichen (Natur-) Gesetzes als einer unbedingt gebietenden Norm gehört so wesentlich zum menschlichen Bewußtsein, daß wir, wo es in einem Individuum gänzlich mangelte, auch an der Vollständigkeit der menschlichen Natur in ihm zweifeln müßten. Doch fehlt es niemals gänzlich; es ist eine Thatsache von großer Bedeutung, ein bewunderungswürdiges Zeugniß von dem ursprünglichen Adel des menschlichen Geistes, daß auch in seiner tiefsten Verfinsterung durch die Sünde noch immer einige Buchstaben der höchsten Erkenntniß, einige Züge dieser idealen Wahrheit leuchten. Zugleich bewährt sich dasselbe sittliche Gesetz praetisch als objective geschichtliche Macht, indem die Ordnungen und Rechte in Familie, Staat und allem menschlichen Verkehr den unwandelbaren Inhalt dieses Gesetzes zu ihrem gediegenen Kern haben. Als solche objective Macht umfängt es den Einzelnen von der ersten Stufe seines Lebens an mit stiller, aber nie gänzlich abzuweisender Gewalt und nöthigt ihn, sich in irgend einem Grade an seine Ordnungen anzuschließen." [Fuchs.]

Naturreligion, s. Religion.

Nauclerus, Johannes, war im 15ten Jahrh. Professor des canonischen Rechts an der Universität Tübingen. Ursprünglich hieß er Verge, aus welchem Vergenhans und später Ferge = Fährmann entstanden ist. Den griechischen Namen gleicher Bedeutung hat Nauclerus nach der Sitte jener Zeit wahrscheinlich selbst angenommen. In der Unterschrift eines Werkes über die Simonie führt er bereits denselben. Ueber das Jahr, den Ort seiner Geburt (Justingen) und die Zeit seines Todes (5. Januar 1510) wissen wir nichts Zuverlässiges. Nachdem er längere Zeit der Lehrer des Grafen Eberhard und Propst der Kirche zu Stuttgart gewesen war, finden wir ihn 1477 als Lehrer und ersten Rector, später als Propst der Kirche und Kanzler der Hochschule Tübingens, die dem freundlichen und vertraulichen Verhältnisse Nauclers zu seinem hohen Zögling viel zu verdanken hat. Im J. 1495

begleitete er diesen auf den Reichstag zu Worms, auf welchem Eberhard zum Herzog erhoben wurde. Handschriften academischer Reden und öffentlicher Verhandlungen bezeugen in mehrfachen Anreden, daß Naucler in allgemeiner hoher Achtung stand. Er ragte nicht bloß durch seine Geltung beim Stifter der Universität, sondern auch durch seinen biedern Charakter und seine vielseitige Bildung unter seinen Collegen hervor. Indeß hinterließ er als Jurist bloß ein Werk über die Simonie und ein handschriftliches Consilium mit den Fragen: an clerici possint disponere de fructibus intuitu ecclesiae perceptis in vita et morte und quis succedat clerico ab intestato. Berühmter ist er durch seine Chronik, welche nach damaliger Sitte mit der Schöpfung der Welt beginnt und nach Generationen sich abtheilt. Sie enthält aus dem Zeitalter ihrer Abfassung interessante Notizen und wichtige Geschichtsquellen, besonders eine ausführliche Schilderung des Grafen Eberhard. Doch erhebt sie sich in formeller und kritischer Beziehung nicht über die gewöhnlichen Chroniken ihres Jahrhunderts. Naucler ist wie in den andern so in dieser Schrift durch eine Menge von Citaten außerordentlich weitläufig. Die Sprache ist schwerfällig. Die Quellen sind ohne Sichtung benützt. Sie wurde von Melanchthon revidirt, von Reuchlin durch eine Vorrede empfohlen, und erlebte drei Ausgaben. Vgl. Beschreibung und Geschichte der Stadt und Universität Tübingen von Dr. Eisenbach, 1822. S. 234 bis 240; Geschichte und Beschreibung der Universität Tübingen von Dr. Klüpfel S. 12.) [Stemmer.]

Naumburg-Zeitz, Bisthum. Dasselbe wurde im J. 968 mit dem Erzbisthume Magdeburg und den Bisthümern Meißen und Merseburg (s. diese Art.) zur Christianisirung der Slaven gegründet. Der erste Bischof Hugo wurde mit Burchard von Meißen und Boso von Merseburg durch den Erzbischof Adalbert von Magdeburg consecrirt. Das Gebiet des Bisthums Zeitz (Cizi) lag südlich von dem Bisthume Merseburg, an der obern Saale und an der (weißen) Elster, welche in die Saale fließt. Die Stadt Zeitz liegt an einem Abhange gegen die Elster, die Stadt Naumburg aber, der nachmalige Bischofssitz, liegt an der Saale. Von dem Bisthume Meißen war Zeitz durch die Mulde getrennt. Der erste Bischof Hugo mußte in kurzer Zeit vor den Böhmen fliehen, von welchen Zeitz erobert und geplündert wurde; doch kehrte er wieder auf seinen Sitz zurück. Sein Tod erfolgte um das J. 980, der zweite Bischof war Friederich 980—983. Bei der Zertrümmerung des Bisthums Merseburg durch Giselar erhielt Friederich den Theil des Bisthums Merseburg, der zwischen der Saale und Elster und Mulde lag, und die Gaue Plisni; Vedu und Tuchurini (Teuchere), mit den Gütern Passini (Possenheim, nicht weit von Naumburg) und Piscini (Pissen bei Lützen). Das derart vergrößerte Bisthum bestand nur bis zum J. 1004. Durch Heinrich II. wurde Merseburg wieder hergestellt. Der (4.) Bischof Hildeward von Zeitz gab die obigen Besitzungen willig an den rechtmäßigen Eigenthümer zurück, und das Bisthum Zeitz beschränkte sich wieder auf das Voigtland und einen großen Theil des Ostenlandes. Der 3. Bischof war Hugo II., welcher im J. 992 nebst 10 andern Bischöfen der Einweihung der Domkirche in Halberstadt (s. d. A.) beiwohnte. Im J. 1000 kam Kaiser Otto III. auf seiner Wallfahrt zu dem Grabe des hl. Adalbert in Gnesen nach Zeitz, und wurde von Hugo mit allen Ehren aufgenommen. In die Regierungszeit des vierten Bischofs Hildeward 1003—1039, fällt die Verlegung des Bischofssitzes von Zeitz nach Naumburg (Nuenburg). Kaiser Conrad II. wandte sich an Papst Johann XIX. um die dazu nöthige Erlaubniß. Die Söhne des Markgrafen Eckard I. von Meißen, Hermann und Eckard II., denen Naumburg gehörte, traten bereitwillig diese Stadt an den Bischof von Zeitz ab. In einem unter dem J. 1029 an Hildeward erlassenen Breve verlegt der Papst das Bisthum Zeitz nach Naumburg, als in eine feste, von feindlichen Angriffen entfernte Stadt, was den Kirchengesetzen nicht zuwider, und schon öfter geschehen sei. Im J. 1032 bestätigte Papst Johann XX. die Verlegung des Bisthums. Der Kirche von Zeitz sollen, an der Stelle der nach Naum-

burg überſiedelnden Cleriker, Mönche oder Canoniker vorſtehen, die mit hinreichenden Einkünften daſelbſt Gott dienten und ihrer Mutterkirche Naumburg gehorſam wären. So iſt die Collegiatkirche zu Zeitz entſtanden. In demſelben Jahre — 1032 erließ Kaiſer Conrad II. eine feierliche Beſtätigung der Verlegung des Bisthums, wobei er der Kirche in Naumburg eines ſeiner Güter in Thüringen ſchenkte. Papſt Gregor IX. erließ im J. 1228 auf Verlangen des Biſchofs und Domcapitels in Naumburg ein Breve, in welchem er die Verlegung des Bisthums beſtätigte. Cadulus (auch Caſſo, Cazo, Cattulo), ein Lombarde, war der fünfte Biſchof von Zeitz-Naumburg — 1045. Biſchof Eppo (Eberhardus), unter den berühmten Männern ſeiner Zeit hervorragend, erhielt ſeine Weihe durch Humfried von Magdeburg. Im Jahr 1061 wurde er in einer Schlacht in Ungarn zwiſchen dem Könige Andreas, der die Hilfe des teutſchen Kaiſers angefleht hatte, und deſſen Bruder Peter gefangen genommen. Im J. 1073 war Eppo auf dem zu Erfurt gehaltenen Convente gegenwärtig. Im J. 1077 ertheilte ihm Gregor VII. den Auftrag, die Anhänger Kaiſers Heinrich IV. vom Banne zu abſolviren, worüber ihm dieſe fluchten, und erklärten, daß ſie ſeine Abſolution nicht brauchten. Kurz darauf, als Eppo mit ſeinem Pferde über ein kleines Bächlein ſetzen wollte, ſtürzte er und fand den Tod — 1079. Biſchof Guntherus regierte bis 1088. Biſchof Walramus (Walrobonus) erhielt ſeine Weihe durch den ſogenannten Hirſchfeld'ſchen Hardewick, den Kaiſer Heinrich IV. als Erzbiſchof über Magdeburg geſetzt hatte. Walram wohnte im J. 1096 der Einweihung des Kloſters St. Jacob in Pegau bei. Biſchof Theodorich regierte von 1112 bis 1123. Nach Biſchof Richwin's frühem Tode — 1125 übernahm Udo (Utho) die Regierung, ein Zeitgenoſſe des hl. Norbert von Magdeburg — 1148. Wichmann folgte ihm, der im J. 1154 durch die Bemühungen Kaiſers Friedrich I. gegen den Willen der Wähler auf ungewohnten Wegen ſich die Würde eines Erzbiſchofs von Magdeburg erwarb, und nachmals in der Geſchichte ſich einen ſo großen Namen erwarb. Wichmann ſtarb erſt im J. 1192. Nach ſeinem Abgange regierte Udo II. in Naumburg — 1154—1186. Berthold folgte ihm 1206. In der ſtürmiſchen Zeit Kaiſers Friedrich II. regierte Engelhard — 1242, der zu ſeinen Nachfolgern in den Tagen des zügelloſen Fauſtrechts den Theodorich II. — 1258 und Meinherus — 1266 hatte. Nach Ludolphus — 1284 regierte Bruno — 1304. Im J. 1286 traten Biſchof Bruno von Naumburg, Heinrich von Merſeburg und Witigo von Meißen in Naumburg zuſammen, wo ſie die Bulle des Papſtes Honorius IV. gegen die Augreifer der Geiſtlichen promulgirten, ſowie die Beſtimmungen einer im J. 1266 zu Magdeburg gehaltenen Synode erneuerten. Im 14ten Jahrh. ſaßen auf dem Biſchofsſtuhle zu Naumburg: Udalricus (1304—1316); Henricus (— 1326); Witigo (1327—1347); Johannes (— 1352); Rodolphus (—1362); Gothardus (Gerhard) (— 1372); Witigo II. (— 1381); Chriſtianus (1382—1396); endlich Udalricus II. (— 1410). Im 15ten Jahrh. hatte Naumburg viel von den Einfällen der Huſſiten zu leiden. Es regierten die Biſchöfe: Gerhardus (1410—1428); Johannes II. (— 1434); Petrus (— 1463); Theodoricus III. (—1471); Henricus II. (—1481); Theodoricus IV. (—1492); endlich Joannes III., welch' letzterer noch im J. 1515 in Angelegenheiten der Canoniſirung des hl. Benno von Meißen thätig war. Nach ihm regierte Philippus — 1541; endlich der in den Zeiten der Reformation vielgenannte Julius (Pflug) von Naumburg. Unter Biſchof Philipp, einem ſchwachen Manne, auf den der Churfürſt von Sachſen ungemeſſenen Einfluß übte, war die Reformation im Stifte Naumburg eingedrungen. Nach deſſen Tod wählte das Capitel den Julius Pflug. Der Churfürſt, trotz des Kaiſers Mahnung, widerſetzte ſich, und ließ — 20. Jan. 1542 durch Luther den Niclas von Amsdorf mit Gewalt als Biſchof einführen. Erſt nach der Schlacht bei Mühlberg wurde Julius in ſein Bisthum eingeführt — Mai 1547. Doch ſchon das ganze Bisthum war von der Kirche abgefallen; es fand ſich, daß alle Geiſtliche, Einen ausgenommen, beweibt und der neuen Lehre zugethan waren. Alle Bemühungen, den

Katholicismus zurückzuführen, waren vergeblich. Julius ſtarb den 3. Sept. 1564, und wurde in der Cathedrale zu Zeitz begraben. Mit ſeinem Ableben wurde auch die katholiſche Kirche begraben. Das Domcapitel wählte ſofort den achtjährigen Prinzen des Churfürſten Auguſt, und als dieſer in zwei Jahren ſtarb, den Churfürſten ſelbſt zum Adminiſtrator des Bisthums. Ihm folgte Churfürſt Chriſtian, dann deſſen dritter Sohn, Auguſt, hierauf deſſen älterer Bruder Johann Georg I., der ſchon Adminiſtrator von Merſeburg war, und nachher Churfürſt wurde. Nach dem Tode Johann Georgs — 1653 trat deſſen vierter Sohn Moriz die Regierung des Hochſtifts Naumburg-Zeitz an, wozu er noch den Neuſtädter- und Voigtländerkreis erhielt. Dieſe Linie Sachſen-Zeitz ſtarb ſchon im J. 1718 aus, und das Land fiel wieder an Churſachſen. Im J. 1815 kam das Hochſtift an Preußen. Der Dom zu Naumburg hat drei Schiffe und eine Krypta, den hohen Chor nach Oſten, und einen Chor nach Weſten, vier Thürme, wovon der vierte nur bis zum Kirchendach aufgeführt iſt; der urſprüngliche Bau iſt romaniſch, die Fortführung im germaniſchen Styl. Vgl. Lange, chronicon Citizense; Sagittarius, historia Episcopp. Naumburg.; Lepſius, über das Alterthum und die Stifter des Doms zu Naumburg. N. 1822. Dr. Puttrich, Denkmale der Baukunſt des Mittelalters in Sachſen. [Gams.]

Naumburg, Convent daſelbſt im J. 1561. War ſchon bei Luthers Lebzeiten große Glaubensverſchiedenheit unter den Anhängern der Neuerung ausgebrochen, ſo ſteigerte ſich dieſe nach ſeinem Tode im J. 1546 noch in hohem Grade, und namentlich war die Abendmahlslehre ein Zankapfel der proteſtantiſchen Parteien, die ſich nun gegenſeitig verdammten. Dazu kam, daß die in den Jahren 1540 und 1542 an den neuen Auflagen der Augsburgiſchen Confeſſion vorgenommene Vermehrung dieſes ſymboliſchen Buches nicht nur den Streit der Parteien vermehrte und die Verwirrung vergrößerte, ſondern auch den Katholiken Gelegenheit gab zu der Behauptung: die jetzigen Proteſtanten hätten kein Recht mehr an die Zugeſtändniſſe, die den Bekennern der Augsburger Confeſſion im Paſſauer Vertrage und im Religionsfrieden vom J. 1555 gemacht worden ſeien, und es ſei zweifelhaft, welche der ſtreitenden Parteien ſich zur wahren Confeſſion von Augsburg bekenne. Um nun unter den teutſchen Proteſtanten wieder Einigkeit herzuſtellen und ein Exemplar der Augsburger Confeſſion zur allgemeinen Anerkennung zu bringen, lud Churfürſt Auguſt von Sachſen die proteſtantiſchen Stände auf das J. 1561 zu einem Fürſtentage nach Naumburg ein, und Viele erſchienen perſönlich, Andere durch Bevollmächtigte. Ebenſo waren viele proteſtantiſche Theologen gegenwärtig, unter denen David Chyträus (ſ. d. A.) der berühmteſte war. Die Majorität der Anweſenden kam darin überein, die älteſte unveränderte Ausgabe der Augsburger Confeſſion zu unterſchreiben und allgemein anzunehmen (vgl. Hase, libri symbolici eccl. evang. p. IV). Aber in der Vorrede, die ſie dem recipirten Exemplare voranſtellten, zeigte ſich doch wieder die innere Haltloſigkeit und Zerriſſenheit darin, daß ausdrücklich bemerkt wurde, man wolle damit dennoch von den Editionen der Jahre 1540 und 1542 nicht abweichen, welche in den meiſten Schulen in Gebrauch ſeien. Mit dieſer Reſtriction aber war der eigentliche Zweck des Naumburger Conventes von vorneherein wieder zerſtört. Doch noch nicht genug; die Minorität der Anweſenden, den Herzog Johann Friedrich von Sachſen an ihrer Spitze, war mit der Anerkennung der urſprünglichen Confeſſion nicht zufrieden, weil dieſe, zumal in ihrem zehnten Artikel, die lutheriſche Abendmahlslehre nicht genau genug ausdrücke und auch im Sinne der Calviniſten und Sacramentirer gedeutet werden könne. Die Worte der Vorrede: „es werde im Abendmahl der wahre Leib und das Blut Chriſti ausgetheilt und empfangen“, genügten der genannten ſtreng lutheriſchen Partei nicht, ſie verlangte eine ausdrückliche Verwerfung der Irrthümer in den Abendmahlslehren, und da man dieß wegen einiger reformirten Stände, namentlich wegen Churpfalz nicht thun wollte, reiste der Herzog von Sachſen alsbald von Naumburg wieder

ab und zog sich ganz von der Sache zurück. Die Uebrigen hielten jedoch an ihrem Beschlusse fest und übergaben dem Kaiser das von ihnen unterschriebene Exemplar der Confessio mit der Bitte, sie in dem Genusse der Zugeständnisse des Religionsfriedens ꝛc. zu beschützen. Während dieser Verhandlungen kamen auch kaiserliche und päpstliche Gesandte (Paul IV. hatte die Bischöfe Delfino und Commendone geschickt) nach Naumburg, um die protestantischen Fürsten zur Beschickung der wieder nach Trient berufenen Synode zu bestimmen. Aber die Protestanten wiesen diesen Antrag mit herben Worten zurück, und nahmen das an sie gerichtete päpstliche Schreiben gar nicht an, weil sie auf der Ueberschrift „geliebte Söhne" betitelt seien. Vgl. den Art. Commendone und Joh. Heinr. Gelbke, der Naumburger Fürstentag, Leipz. 1793. [Hefele.]

Nazaräer, s. Ebioniten.

Nazareth (*Ναζαρέτ* und *Ναζαρέθ*, hebräisch nach Hengstenberg Christol. II. 1. נצרת, nicht נצרת), Stadt auf einem Hügel in Unter-Galiläa, im Stamme Sabulon, an der Grenze des Stammes Issachar (Lightf. hor. hebr. 919), 2 m. p. westlich vom Thabor, 15 m. p. östlich von Legio (Eus.), 3 Tagereisen weit von Jerusalem. Im A. T., im Thalmud und bei Josephus wird Nazareth nicht erwähnt. Nach Hieronymus bedeutet der Name „Blume" (Ibimus et Nazareth, et juxta interpretationem nominis ejus florum videbimus Galilaeae), nach neuern „Reiß, Sprößling" (נצר, von der buschigen Umgebung!). Dort wohnte die hl. Jungfrau, und der Heiland verlebte da seine Jugend (Matth. 2, 23; Luc. 4, 16), daher *Ναζαρηνός* oder *Ναζωραῖος* (letztere Form bei Joh. und in der Apgesch. immer). Die Stadt heißt jetzt Naszera und hat (nach Robinson, Scholz u. Geramb) 3000 Einwohner, Katholiken, Maroniten, Griechen und Türken. Sie hat ein lateinisches Kloster, eine griechische Kirche und eine türkische Moschee. In der Kirche des lateinischen Klosters steigt man auf einer Marmortreppe zu dem Hause der hl. Jungfrau herab, wo ihr der Engel die Botschaft brachte. Der Altar dieser Krypta hat auf einer Marmorplatte die goldene Inschrift: Verbum hic caro factum est.

Nazianz, Gregor von, s. Gregor v. Nazianz.

Neander, Johann August Wilhelm, einer der ausgezeichnetsten protestantischen Kirchenhistoriker, wurde am 16. Januar 1789 in Göttingen von jüdischen Eltern geboren. Im Johanneum in Hamburg erhielt er seine Vorbildung, ward Christ, studirte von 1806 zuerst in Halle Theologie und von Plank angezogen auch in Göttingen. 1811 ward er Docent in Heidelberg. 1813 erhielt Neander einen Ruf nach Berlin, wo er blieb und zwar in großer, einflußreicher Thätigkeit als ordentlicher Professor der Theologie und Oberconsistorialrath, wo er nach kurzer Krankheit am 14. Juli 1850 im 62. Jahre seines Lebens allgemein betrauert starb. Seine Schriften sind: Kaiser Julian und sein Zeitalter, 1812. Der hl. Bernhard und sein Zeitalter, Berl. 1813, 2. Aufl. 1848. Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme, Berl. 1818. Chrysostomus und die Kirche des Orients in dessen Zeitalter, Berl. 1821. 2 Bde. Antignosticus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften, 1824, 2. umgearbeit. Aufl. Berlin 1849. Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christl. Lebens, 3 Bde. Berl. 1822. Geschichte der Pflanzung und Leitung der Kirche durch die Apostel, 2 Bde. 1832. 4. Aufl. 1847. Das Leben Jesu in seinem geschichtlichen Zusammenhange, Hamburg 1837, erlebte 4 Auflagen und war durch Strauß's Leben Jesu hervorgerufen. Neanders Hauptwerk aber ist seine allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Hamburg 1825—43 in 10 Bänden (geht bis zum Jahre 1300, oder Papst Bonifaz VIII.). Ein Augenleiden verhinderte die rüstige Fortsetzung dieses Werkes, daher Neander sich seinen ältern Werken zuwandte, deren Vervollkommnung er mit Hilfe fremder Augen vollbringen konnte. (S. Theolog. Quartalschrift von Tübingen 1850, 2. Quartalheft S. 334—344.) Zur Bezeichnung seiner Richtung berufe ich mich auf den Artikel „Kirchengeschichte" in diesem

Kirchenlexicon S. 156 u. 157 und bemerke nur noch Folgendes: Neander schrieb mehrere Programme, academische Abhandlungen, seine „kleinen Gelegenheitsschriften" sind gesammelt erschienen Berlin 1829. Neander's Gelehrsamkeit, Gläubigkeit und Humanität gewannen nicht bloß die Herzen seiner Schüler, sondern regten auch zum ernsten Studium an und bildeten eine hoffnungsvolle Schule. [Haas.]

Neapel, Belehnung der Normannen. Nach altgermanischer Sitte zog der normannische Adel in Frankreich gerne auf Abenteuer aus, um Kriegsdienste in fremden Ländern zu suchen, und so kamen, gerufen von apulischen Herren, seit 1017 französische Normannen nach Süditalien, wo sie sich bald unentbehrlich machten, indem sie einem Herrn gegen den andern, einem Fürsten gegen den andern dienten, auf Kosten der Saracenen und Griechen Eroberungen machten und bald mehrere Grafschaften errichteten. Da die Päpste von den rasch vorwärtsschreitenden Eroberern den Kirchenstaat bedroht sahen, da diese bereits die Güter der römischen Kirche in Calabrien und Apulien angegriffen hatten und im Dienste der longobardischen Fürsten Pandulph III. und Landulph VI. das dem Papste Leo IX. von dem Kaiser statt des Bisthums Bamberg überlassene Gebiet von Benevent dem Papste streitig machten: so überzog sie Leo mit Krieg, allein die Normannen siegten und nahmen den Papst selbst gefangen, begegneten ihm jedoch mit der größten Achtung, geleiteten ihn sicher nach Benevent, wohin er verlangte, und er verständigte sich mit ihnen dahin, daß er sie mit allen schon gemachten Eroberungen und im voraus auch mit Allem, was sie in Calabrien und Sicilien noch den Saracenen entreißen würden, belehnte. Nach dem Tode Leos IX. († 1054) erhielt das normannische Apulien durch die kühne und glückliche Führung des Grafen Robert Guiscard und seines Bruders Roger einen bedeutenden Zuwachs; gleichzeitig gestalteten sich die Verhältnisse zwischen den Normannen und Päpsten im Ganzen zu ziemlich friedlichem und freundschaftlichem Verkehr, woran den Päpsten besonders auch darum so viel lag, weil sie für Nothfälle an den Normannen eine Stütze zu haben wünschten, daher denn Papst Nicolaus II. im J. 1059 dem Grafen Robert Guiscard den Titel eines Herzogs von Apulien und Calabrien verlieh oder bestätigte und ihn mit diesem Herzogthum und im voraus zugleich mit dem Besitz von Sicilien gegen die Entrichtung eines jährlichen Zinses belehnte, wogegen Robert das dem römischen Stuhle an Patrimonien Entzogene restituirte, dem Papst Vasallentreue schwor und sich verpflichtete, den römischen Stuhl und dessen Besitzungen, sowie die Freiheit der Papstwahl zu beschützen. Während nun einerseits Robert seine Eroberungen auf dem festen Lande fortsetzte und vollendete und von Papst Gregor VII. mit dem Beneventanischen (ohne die Stadt) im J. 1080 belehnt wurde, so eroberte andererseits sein Bruder Roger 1061—1090 die Insel Sicilien, bekam von seinem Bruder Robert 1062 halb Calabrien, ließ sich vom Papste Alexander II. im J. 1063 belehnen und wurde 1098 von Papst Urban II. zum apostolischen Legaten in Sicilien ernannt (s. den Art. Monarchia Sicula). Robert junior, vom Papste Honorius II. im Jahr 1128 mit Apulien und Calabrien belehnt, erhielt vom Gegenpapste Anacletus II. das Zugeständniß des Titels „König von Sicilien" und die Belehnung mit dem Fürstenthum Capua und dem Herzogthum Neapel (1130), aber 1137 verlor er beinahe Alles auf dem festen Lande an Kaiser Lothar II. und Papst Innocenz II. und wurde von letzterm auf dem Lateranconcil vom J. 1139 (s. den Art. Lateran, Lateran-Synoden) als der vorzüglichste Beförderer des Schisma excommunicirt, jedoch bald darauf wieder losgesprochen, indem er das Schisma aufgab und Innocenz II. als dem rechtmäßigen Papste huldigte, wogegen ihn Innocenz mit Sicilien als Königreich, mit den Herzogthümern Apulien und Calabrien und auch mit dem Herzogthum Capua belehnte. Nachdem sich dem Roger auch das Herzogthum Neapel unterworfen hatte und er sich dazu noch das Land der Marsen genommen hatte, wurde sein Nachfolger Wilhelm I. der Böse vom Papste Hadrian IV. im J. 1156 auch mit dem Herzogthum Neapel und dem Marsenlande belehnt. In dieser

Weiſe entſtand und entwickelte ſich die Oberlehnsherrlichkeit des apoſtoliſchen Stuhles über Neapel und Sicilien, woran derſelbe fortan als einem ihm zuſtehenden Rechte feſthielt. Als im verfloſſenen Jahrhunderte auch in Italien die Staatsphiloſophie der Encyclopädiſten durch Gelehrte wie Beccaria (geb. 1735 zu Mailand † 1793, Verfaſſer des Werkes „dei delitti e delle pene“) und Filangieri (geb. 1752 zu Neapel † 1788, Verfaſſer einer „scienza della legislazione“) und durch Miniſter wie Tanucci die Oberhand gewann, mußte natürlich die päpſtliche Oberlehnsherrlichkeit als mittelalterliche päpſtliche Anmaßung, wie man damals alle päpſtlichen Rechte zu nennen beliebte, fallen. König Ferdinand IV. von Neapel ließ bei der zum Zeichen des alten Lehnsverbandes gebräuchlichen Uebergabe des Zelters im J. 1777 erklären, daß ſie bloß aus Verehrung gegen die hl. Apoſtel geſchehe. Im J. 1788 unterblieb die Uebergabe ganz. Zwei Jahre nachher verglich man ſich zwiſchen Rom und Neapel dahin, daß die Uebergabe des Zelters aufhören, der König von Neapel nicht mehr Vaſall des apoſtoliſchen Stuhles ſein, aber dagegen bei ſeiner Thronbeſteigung jedesmal 500,000 Ducati entrichten ſolle. [Schrödl.]

Neapel, in ſeiner gegenwärtigen kirchlichen Organiſation, ſiehe Italien.

Neapolis, am Sinus Strimonicus des ägäiſchen Meeres gelegen, wird von Herodot und Skylax als eine reiche Stadt unter dem Namen Dathos oder Dathon aufgeführt. Sie hatte einen herrlichen Hafen, und war wegen der nahen Goldminen von hoher Wichtigkeit. Im Perſerkriege hatten ſich die Athener der Stadt wie der Goldbergwerke bemächtigt, und ihr wie es ſcheint den Namen Neapolis gegeben. Da ſie aber bald das weſtlicher am Strymon gelegene Amphipolis zum Hauptſtappelplatze machten, ſank Neapolis von ſeiner früheren Blüthe. Zu Bedeutung kam es erſt wieder durch die Gründung des nur zwölf römiſche Meilen entfernten Philippi. Neapolis galt von nun als Hafen von Philippi, doch wurde es nie eine große Stadt. Hier betrat der hl. Apoſtel Paulus auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe zum erſten Mal den Boden des europäiſchen Feſtlandes. Apoſtg. 16, 11. Vgl. hiezu d. Art. Macedonien. Ueber Neapolis in Paläſtina ſiehe Art. Sichem.

Nebenaltar, ſ. Altäre.

Nebo (נְבוֹ, Vulg. Nabo), Stadt im Stamme Ruben (Num. 32, 38), ſpäter von den Moabitern beſetzt und darum von Iſaias (15, 12) und Jeremias (48, 1. 22) zu den moabitiſchen Städten gezählt. Nach dem Onom. lag es 8 m. p. ſüdlich von Heſebon. — Ein anderes Nebo (נְבוֹ, Vulg. Nebo) lag im Stamme Juda (Esr. 2, 29; 10, 43; Neh. 7, 33 wird es, wohl zum Unterſchied von dem erſtern, „das andere Nebo“ (נְבוֹ אַחֵר) genannt); Calmet hält dieſes „andere Nebo“ für identiſch mit Nob (ſ. d. A.). — Nebo (נְבוֹ) heißt auch ein Berg im Lande Moab, Jericho gegenüber (Deut. 32, 49; 34, 1); derſelbe gehört zum Gebirge Abarim, näher zum Gebirgszuge Pisga (Deut. 34, 1), welcher einen Theil des Gebirges Abarim (ſ. d. A.) bildet. Von da aus ſah Moſes vor ſeinem Tode das gelobte Land.

Nebriſſenſis, Antonius, ſ. Lebrija.

Nebucadnezar oder Nabuchodonoſor, König der Chaldäer, Zerſtörer Jeruſalems. Sein hebräiſcher Name lautet in den altteſtamentlichen Schriften נְבִיכַדְנֶצַּר oder נְבוּכַדְנֶאצַּר, einmal נְבוּכַדְנֶצּוֹר (Esra 2, 1), auch נְבִיכַדְרֶאצַּר, namentlich bei Jeremias u. Ezechiel (cf. Gesenius, thesaurus philol. crit. linguae hebraeae II. 840) einmal נְבוּכַדְרֶאצּוֹר (Jer. 49, 28). An erſtere Form ſchließt ſich das etwas vocalreichere *Ναβεχοδονόσορ* der LXX. und *Ναβεχοδονόσορος* des Joſephus an, an letztere das *Ναυοχοδρόσορος* oder *Ναβοχοδρόσορος* des Strabo (XV. 1, 6), das *Ναβεχοδρόσορος* des Megaſthenes und *Ναβεκοδρόσσορος* des Alexander Polyhiſtor (cf. Euseb. chronic. armen. ed. Aucher. I. 44. 58. sq.), ſowie auch das Nabucodrossor des Euſebius (l. c. p. 55). Die Bedeutung des Namens wird von den

Gelehrten verſchieden angegeben, am richtigſten wohl von Geſenius (Thesaur. l. c.). In Handſchriften wird übrigens der Name auch getrennt נבוכד נאצר oder נבכד ראצר, ſowie auch im Thalmud öfters נבוכד נצר geſchrieben wird. Der Vater und Vorgänger Nebucadnezars heißt bei Joſephus bald Nabopolaſſar (Ap. I. 19), bald Nabuchodonoſor (Antt. X. 11, 1) und erhält letzteren Namen auch im Buche Tobiä (14, 15), weßhalb unſer Nebucadnezar auch als Nebucadnezar II. bezeichnet wird. Schon bei Lebzeiten ſeines Vaters unternahm er in deſſen Auftrage einen Feldzug nach Vorderaſien, von dem jedoch die Veranlaſſung nicht genau bekannt iſt. Beroſus ſagt bei Joſephus (Antt. X, 11, 1) nur: *Ἀκούσας δὲ ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ναβαχοδονόσορος, ὅτι ὁ τεταγμένος σατράπης ἔν τε Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Κοίλην Συρίαν καὶ τὴν Φοινίκην τόποις ἀποστάτης αὐτῷ γέγονεν, ἐ δυνάμενος αὐτὸς ἔτι κακοπαθεῖν, συστήσας τῷ υἱῷ Ναβαχοδονοσόρῳ ὄντι ἐν ἡλικίᾳ μέρη τινὰ τῆς δυνάμεως ἐξέπεμψεν ἐπ᾽ αὐτόν.* Bei Circeſium traf Nebucadnezar den Pharao Necho mit ſeinem Heere, lieferte ihm eine Schlacht und beſiegte ihn, und wurde in Folge deſſen Herr von ganz Syrien bis nach Peluſium. Darauf kam er nach Jeruſalem, belagerte die Stadt und machte ſich den von Pharao Necho eingeſetzten König Jojakim tributpflichtig. Jetzt gedachte er auch die Aegyptier in ihrem eigenen Lande zu demüthigen, ſah ſich aber durch die Nachricht von dem Tode ſeines Vaters veranlaßt, eilig nach Babel zurückzukehren, wohin er zugleich auch viele Gefangene von den ſo eben unterworfenen Volksſtämmen, namentlich auch viele Juden von vornehmer Abkunft, darunter auch Daniel und ſeine Genoſſen, und einen Theil der Tempelgeräthe als Beute mit ſich nahm (2 Kön. 24, 1 ff. Dan. 1, 1. ff.). Drei Jahre ſpäter wurde Jojakim abtrünnig und verweigerte den Tribut. Da zogen zunächſt, ohne Zweifel im Auftrage Nebucadnezars, feindliche Kriegsvölker aus der Nachbarſchaft Paläſtina's gegen Juda, um es zu Grunde zu richten, und zuletzt erſchien Nebucadnezar ſelbſt an der Spitze eines großen Heeres vor Jeruſalem, als jedoch Jojakim ſchon geſtorben und ſein Sohn Jojachin ihm auf den Thron gefolgt war. Dieſer mußte ſich ergeben und wurde mit einer großen Anzahl Juden beſſeren Standes, worunter auch Ezechiel, gefangen nach Babel abgeführt und ſein Bruder ſtatt ſeiner auf den Thron erhoben (ſ. Jojakim u. Jojachin). Dieſer ſtund natürlich unter chaldäiſcher Oberhoheit und hatte an Nebucadnezar Tribut zu entrichten. Neun Jahre lang that er dieſes, dann aber fiel er ab und verweigerte den Tribut im Vertrauen auf Beiſtand von Seite der Aegyptier. Da zog Nebucadnezar mit einem großen Heere gegen Juda und Jeruſalem und belagerte die Stadt. Als aber ein Heer aus Aegypten zum Entſatze herbeieilte, hob er die Belagerung auf, zog gegen die Aegyptier und trieb ſie in ihr Land zurück, begann dann die Belagerung auf's neue (Jerem. 37, 7. ff. Jos. Antt. X. 7, 3) und eroberte die Stadt nach anderthalbjähriger Anſtrengung im 11. Jahre des Zedekias (ſ. Exil. III. 850. Hebräer IV. 912). Ueber Nebucadnezars Verhältniß zu Daniel und ſeinen Genoſſen und der letztern Thätigkeit und Schickſale am babyloniſchen Hofe während ſeiner Regierung vergl. Daniel und Loblied der drei Jünglinge. Nach Jeruſalems Zerſtörung wollte Nebucadnezar auch Tyrus erobern, mußte aber nach 13jähriger Belagerung wieder abziehen, ohne ſeinen Zweck erreicht zu haben, wenigſtens wird von einer Eroberung der Stadt durch ihn nirgends etwas geſagt, wohl aber heißt es bei Ezechiel ausdrücklich, es ſei ihm und ſeinem Heere kein Lohn geworden von Tyrus für den Dienſt, den er wider die Stadt gethan (Ez. 29, 18). Joſephus berichtet, Nebucadnezar habe im fünften Jahre nach Jeruſalems Zerſtörung auch einen Feldzug gegen Aegypten unternommen und das Land ſich unterworfen (Ant. X. 9, 7); und dieſe Angabe ſteht im Einklange mit einem Ausſpruch bei Ezechiel, wo Jehova ſagt, er wolle dem Nebucadnezar, König von Babel, das Land Aegypten geben, zum Lohn für den Dienſt, den er ihm gegen Tyrus geleiſtet (Ez. 29, 19. f.). Nach Megaſthenes (bei Joſephus Antt. X. 11, 1. c. Ap. I. 20) und Strabo (Geogr. XV. 1, 6. Euseb. praep. evang. IX. 41) ſoll Nebucadnezar ſogar bis zu

den Säulen des Hercules gekommen ſein und durch ſeine Großthaten ſich noch mehr als dieſer ausgezeichnet, auch bei den Chaldäern größern Ruhm erlangt haben, als Hercules bei den Griechen. Seine Regierung muß jedenfalls eine thatenreiche geweſen ſein. Außerdem daß er ſein Reich durch Eroberungen nach außen vergrößerte, ſuchte er ſeine Macht auch im Innern mehr zu ſichern und befeſtigte und verſchönerte namentlich ſeine Hauptſtadt, wie dies Beroſus (bei Joſephus c. Ap. I. 19) ausführlich beſchreibt (vgl. Jahn, bibl. Archäologie II. 1. S. 213. f.). Seine Regierung dauerte 43 Jahre (Beroſus bei Joſephus c. Ap. I. 20. Alexand. Polyhist. bei Euſebius Chronic. Armen. I. 44), endete aber nicht mit dem bei Daniel 6, 22. 30 beſchriebenen thieriſchen Zuſtande des Königs, wie es nach einer von Euſebius (Praepar. evangel. IX. 41) aus Abydenus mitgetheilten Nachricht ſcheinen könnte, ſondern mit einer gewöhnlichen Krankheit, nachdem er von jenem Zuſtande längſt wieder frei geworden und ſeitdem die Regierung des Reiches wieder geleitet hatte (Dan. 6, 23. 31—34). Es muß daher entweder was in jener Nachricht vom plötzlichen Verſchwinden Nebucadnezars geſagt wird, nicht auf ſeinen thieriſchen Zuſtand ſich beziehen, oder die Angabe über den damit zuſammenhängenden Thronwechſel auf einem Verſehen beruhen. [Welte.]

Nebuſaradan (נְבוּזַרְאֲדָן Fürſt-Herr des Nebo, נְבוֹ = נבה Mercurius, (Geſenius, Thes. s. v. Mercurius dux dominus i. e. dux cui Mercurius favet? wohl eher: Fürſt-Herr, von Mercurius beſtellt, eingeſetzt, Vulg. Nabuzardan) der Oberſt der Leibwache (רַב טַבָּחִים praefectus carnificum) des Chaldäers Nebucadnezar. Dieſe Oberſten (die Vulg. hat princeps militiae) waren nicht nothwendig zugleich auch Feldherrn im engern Sinne, Anführer beſonderer größerer Corps, ſondern mit ihrer Garde in der unmittelbaren Umgebung des Königs, den ſie beſchützten. In den Darſtellungen der Schlachten und Kriegszüge auf den ägyptiſchen Monumenten ſieht man dieſe Garde, ausgezeichnet durch eigenthümliche Kleider und Waffen immer an der Seite des Königs. Daraus erklärt es ſich, daß Nebuſaradan nicht unter den Feldherrn und Großen des Chaldäer-Heeres aufgezählt wird, welche ihren Einzug in das endlich eroberte Jeruſalem hielten (Jer. 39, 3), indem er bei Nebucadnezar in Ribla war; denn der König hatte die Belagerung Jeruſalems perſönlich nur eröffnet (2 Kön. 25, 1); dann ſein Hauptquartier in Ribla aufgeſchlagen, indem neben Jeruſalem auch zugleich die feſten Städte Lachis und Aſeka (Jer. 34, 7) belagert wurden. Die Oberſten der Leibwache genoſſen das unbeſchränkteſte Vertrauen ihrer Herrn und Könige, daher ihnen meiſtens die wichtigſten Geſchäfte übertragen wurden, wo ſie gleichſam als alter Ego ihres Herrn auftraten. Mit ſolchen Vollmachten ſehen wir den Nebuſaradan in Jeruſalem handeln, indem er die eroberte Stadt dem Erdboden gleichmacht, den Reſt des Volkes in's Exil führen läßt, den wenigen Zurückgelaſſenen einen Statthalter ſetzt, und insbeſondere den Propheten Jeremias (ſ. d. A.) aus ſeiner ſchimpflichen Gefangenſchaft befreit, und freundlich an den Hof Nebucadnezars einladet, ohne ihm aber einen Zwang aufzulegen, nach dem beſtimmten, ſo ehrenvollen Auftrage ſeines Herrn „in jedem Dinge nach dem Rathe des Jeremias zu thun“ (Jer. 39, 11. ff.). [Schegg].

Nechao (Necho), ſ. Joſias.

Nectarius, erſter Patriarch von Conſtantinopel. Nach der Abdankung des friedliebenden Gregor von Nazianz beſtieg Nectarius, aus Tarſus in Cilicien, Senator und Stadtprätor zu Conſtantinopel, den biſchöflichen Stuhl dieſer Stadt. Der Clerus und das Volk hatten ihn als ihren Oberhirten verlangt; die bei der erſten allgemeinen Synode von Conſtantinopel anweſenden Biſchöfe, hundertundfünfzig an der Zahl, und der Kaiſer Theodoſius in dieß Verlangen eingewilligt. Bald darauf verliehen die Väter derſelben Synode dem biſchöflichen Stuhl von Conſtantinopel den erſten Rang nach dem römiſchen, und erkannten ihm die Würde eines Patriarchalſitzes zu (can. 3). Dieß Alles geſchah noch vor vor Beginn des Monats

Auguſt im J. 387 (Socrat. hist. eccles. l. 5. c. 8, Theodoret. hist. eccles. l. 5. c. 9, Cod. Theodos. l. 16. tit. 1. leg. 3). Sozomenus erzählt in ſeiner Kirchengeſchichte (l. 7. c. 8), daß Nectarius bis zu ſeiner Erhebung auf den Patriarchalſtuhl Katechumen geweſen ſei, und berichtet von außerordentlichen Umſtänden, welche die Wahl begleitet und gerechtfertigt hätten; ferner meldet er (l. 7. c. 12) in Uebereinſtimmung mit Socrates (l. 5. c. 10) von der allzu großen Nachgiebigkeit des Nectarius gegen die Novatianer. Allein das Erſtere erzählt Sozomenus nur vom Hörenſagen, und in Betreff des letztern Punctes möchten beide Geſchichtſchreiber, welche wie bekannt den Novatianern geneigt waren, die Nachgiebigkeit des Nectarius mißverſtanden und zu ihren Gunſten übertrieben haben. Das Wahre iſt, daß Nectarius als ein beſcheidener, mäßiger und kluger Mann allgemein bekannt, bei dem Kampfe widerſprechender Parteien, welchem der kräftige Gregor von Nazianz ausweichen zu müſſen glaubte, am geeignetſten ſchien, die Kirche von Conſtantinopel zu leiten (Socrat. l. c. c. 8); aber auch entſchiedenen Männern durch ſeine zwar gut gemeinte, aber zu weit gehende Nachſicht Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben habe, wie dieß namentlich Gregor von Nazianz beklagt (epist. 202. ed. Maurin. T. II. p. 166. al. orat. 46). Uebrigens berichtet uns die Geſchichte nur Weniges von der Wirkſamkeit des Nectarius; aber in dieſem Wenigen findet ſich etwas, das in der Polemik zwiſchen Katholiken und Proteſtanten wichtig geworden iſt. Ich erzähle es getreu, wie die Zeitgenoſſen Socrates (l. 5. c. 19) und Sozomenus (l. 7. c. 16) und nach letzterm die nicht viel ſpätere Historia tripartita (l. 9. c. 35) uns daſſelbe berichten. Eine vornehme Frau hatte ſich zu Conſtantinopel dem Bußprieſter vorgeſtellt und auf ſeine Anordnung der öffentlichen Buße unterworfen. Allein die ſchwache Frau unterhielt zur Zeit, die ſie der öffentlichen Buße wegen in der Kirche zubrachte, mit einem gottvergeſſenen, frevelnden Diacon ſündhafte Vertraulichkeiten und wurde von ihm geſchändet. Dieſe nämliche Sünde geſtand ſie dann in der öffentlichen Beichte, und das Volk ward erbittert gegen die Prieſter und Diener des Heiligthums. Nectarius entſchloß ſich nach dem Rath des Prieſters Eudemon, um ähnlichen Fällen für die Zukunft vorzubeugen, das Amt der Bußprieſter aufzuheben, und ihm folgten beinahe alle Biſchöfe des Orients. Daher nahmen die Reformatoren Anlaß zu behaupten, daß das geheime Bekenntniß der Sünden oder die Beichte der Katholiken entweder gar nie beſtanden oder von Nectarius aufgehoben worden, in jedem Falle aber nur Sache der Disciplin geweſen ſei. Allein das Bekenntniß der Sünden, inſofern es einen weſentlichen Theil des Bußſacramentes bildet, wird in der fraglichen Anordnung des Nectarius gar nicht berührt; durch dieſelbe ward ja nur die öffentliche Buße und das damit für gewiſſe Sünden verbundene öffentliche Bekenntniß aufgehoben. Nach der grauſamen Verfolgung des Decius, in welcher ſehr viele Gläubigen gefallen waren, ſo daß der Biſchof allein die Bußdisciplin nicht mehr leiten konnte, und zugleich um den Vorwürfen der ſchismatiſchen und ſtrengen Novatianer beſſer zu begegnen, wurden eigene Bußprieſter aufgeſtellt, welche die geheimen Beichten hörten, dann den Büßenden die Art und den Grad der Buße, je nach Umſtänden auch das öffentliche Bekenntniß vorſchrieben und das Verhalten derſelben überwachten. Dieß Inſtitut der Bußprieſter, nicht aber das geheime Bekenntniß der Sünden hat Nectarius aufgehoben. Ausdrücklich ſagt Socrates am Anfang ſeiner Erzählung: Sub idem tempus presbyteros ecclesiarum, qui poenitentiae praeerant, placuit aboleri, idque ob hujusmodi causam. Das Nämliche ſagt, dem Sozomenus folgend, die Historia tripartita und Nicephorus Calliſt in ſeiner Kirchengeſchichte l. 12. c. 28. Die Beichte dauerte bei den Griechen nach der Zeit des Nectarius fort, wie ſie ſchon früher vor ihm geweſen iſt, und bei den vielen Vereinigungsverſuchen war über dieſen Gegenſtand nie eine Frage zwiſchen Griechen und Römern (vgl. Natalis Alexand. Hist. eccles. ed. Venet. 1778. t. 8. pag. 506. sq. und Bellarmin, de controvers. fidei, sacrament.

poenitent. l. 3. c. 14). Nectarius endete sein Leben am 27. Sept. 397; sein Andenken blieb den Griechen gesegnet. Vgl. hiezu d. Art. Beicht. [G. Tinkhauser.]

Nehemias (נְחֶמְיָה, LXX. *Νεεμίας*, vulg. Nehemias), Sohn eines gewissen Hachalja (Neh. 1, 1. 10, 1), Mundschenk des persischen Königs Artachschaschta (Neh. 2, 1). Nach einigen war er von priesterlicher, nach anderen von königlicher Abkunft. Für beides werden aber nur unbedeutende Gründe vorgebracht. Für Ersteres beruft man sich auf Neh. 10, 1—8 und 2 Macc. 1, 21, wo es nach der Vulgata heißt: Jussit sacerdos Nehemias aspergi ipsa (sc. sacrificia) aqua. Allein an ersterer Stelle ist es willkürlich, das אֲנָשִׁים הַכֹּהֲנִים auch auf Nehemias V. 2 zu beziehen und an letzterer wird Nehemias im griechischen Text nicht als Priester bezeichnet, und daß er in der That kein solcher war, scheint schon daraus hervorzugehen, daß er es als schlechthin unerlaubt für sich betrachtet, den Tempel zu betreten (Neh. 6, 11). Für die königliche Abkunft beruft man sich auf sein Mundschenkenamt am persischen Hofe und auf die vieljährige Verwaltnng des jüdischen Staates; aber es bedarf kaum der Bemerkung, daß weder das eine noch das andere beweisend ist. Nehemias wird öfters „der Tirschata“ (הַתִּרְשָׁתָא) genannt (Esra 2, 63. Neh. 7, 65. 70. 8, 9. 10, 2), was wahrscheinlich nur ein Ehrentitel ist und „der Gefürchtete“ (vor dem man Furcht und Ehrfurcht haben muß) bedeutet, vom persischen ترسیدن (fürchten).

In der königlichen Burg zu Susa, im zwanzigsten Jahre des Königs Artachschaschta, erhielt Nehemias durch einige Männer, die aus Judäa gekommen waren, Nachrichten über die dortigen Zustände, die ihm vielen Kummer verursachten, daß nämlich die heimgekommenen Exulanten in großem Elende sich befänden, und die Mauern Jerusalems zerrissen und die Thore mit Feuer verbrannt seien (Neh. 1, 2 f.). Er benützte daher die nächste Gelegenheit, an den König die Bitte zu richten, daß er ihn nach Judäa senden und mit der Wiederherstellung der Stadt und ihrer Mauern beauftragen, auch die zu diesem Behufe erforderlichen Vollmachten ihm ertheilen wolle. Der König gewährte seine Bitte, machte ihn zum Statthalter (פחה) von Judäa und gab ihm Briefe an die Statthalter westlich vom Euphrat und befahl ihnen, dem Nehemias das zu seinen Bauunternehmungen nöthige Holz zu verschaffen. Bald nach seiner Ankunft zu Jerusalem untersuchte er heimlich bei Nacht die Stadtmauern, und da er sie sehr schadhaft fand, traf er sogleich Anstalten zur Ausbesserung und Erneuerung derselben; die Arbeit wurde an die Familien der Zurückgekehrten vertheilt und sogleich begonnen. Jetzt suchten aber wieder, wie früher, die Samaritaner unter ihrem Statthalter Sanballat das Werk zu hindern. Zuerst spotteten sie über das Unternehmen der Juden und glaubten, es werde wenig zu Stande kommen; als sie aber das rasche Fortschreiten der Arbeit sahen, und daß Jerusalem durch Mauern befestigt wurde, beschlossen sie, die Bauenden unvermuthet zu überfallen und zu tödten, und so der Sache auf einmal ein Ende zu machen. Nehemias bekam jedoch Kenntniß von ihrem Plane und wußte denselben zu vereiteln und sein Unternehmen glücklich zu vollenden. Dann suchte er noch manchen Mißständen zu steuern, namentlich dem Wucher, und die Noth des Volkes durch Freigebigkeit zu lindern. Inzwischen ruhten aber seine Gegner nicht; und da Sanballat durch offene Gewalt nichts ausgerichtet hatte, suchte er den Nehemias durch Hinterlist in seine Gewalt zu bekommen. Nehemias merkte aber die bösen Absichten und ging nicht in die gelegte Schlinge, arbeitete vielmehr unbeirrt fort an der Ordnung der öffentlichen Angelegenheiten, stellte namentlich Stadtwachen auf, nahm eine Volkszählung vor und sorgte, daß die Priester und Leviten wieder ihrem gesetzlichen Dienste obliegen konnten, ordnete dann gemeinsam mit Esra ein Laubhüttenfest an, wobei das Gesetz vorgelesen wurde, dann einen Bußtag, an welchem das Volk feierlich zur Beobachtung des mosaischen Gesetzes verpflichtet wurde. Nach einer zwölfjährigen Wirksamkeit in Jerusalem, durch die er in die dortigen Verhältnisse erst Ord-

nung und festen Bestand gebracht, kehrte Nehemias wieder an den persischen Hof zurück (5, 14. 13, 6). Nach seiner Entfernung traten aber bald wieder so bedeutende Uebelstände ein, zum Theil unter Mitwirkung sogar des Hohenpriesters selbst, daß er sich nach einiger Zeit zu einer zweiten Reise nach Palästina genöthigt sah. Der gesetzliche Dienst beim Heiligthum war gestört, Tobia, der alte Feind Nehemia's, hatte dort sogar eine eigene Zelle erhalten; die Leviten bekamen ihre gesetzlichen Einkünfte nicht mehr, und mußten auf andere Weise, als durch den Dienst beim Heiligthum, für ihren Unterhalt sorgen; die Sabbathfeier wurde nicht beobachtet, sondern wie an andern Tagen, so auch am Sabbath, Feldgeschäfte und Handel getrieben; endlich waren viele Israeliten mit ausländischen Frauen verbunden und richteten sich nach deren Sitten, so daß religiöse Gleichgültigkeit und Verachtung des Gesetzes immer mehr überhand nahmen. Da begab sich Nehemias zum zweiten Male nach Palästina, um den Unordnungen zu steuern, und wendete, wo Güte nicht ausreichte, auch Strenge an, wie namentlich in Betreff der Sabbathfeier und der gemischten Ehen. Wie lange diese zweite Abreise des Nehemias vom persischen Hofe nach seiner Rückkehr dorthin Statt gefunden, ist nicht ganz gewiß. Manche glauben, ein Jahr, und stützen sich dabei auf לִקְצֵה יָמִים (13, 6), welches sie mit: „am Ende des Jahres" übersetzen (z. B. de Wette). Allein abgesehen davon, daß die fragliche Stelle etwas undeutlich ist, so konnten nicht schon im Laufe eines Jahres jene Unordnungen in Judäa entstehen, zu deren Abstellung die Anwesenheit des Nehemias nöthig war. Ob Nehemias fortan zu Jerusalem geblieben, oder wieder nach Persien zurückgekehrt sei, ist nicht bekannt, so wie überhaupt über seine späteren Schicksale, und Zeit und Ort seines Todes nichts berichtet wird. Josephus sagt nur, er sei in hohem Alter gestorben (ἐτελεύτησεν εἰς γῆρας ἀφικόμενος. Antt. XI. 5, 8.) Nach 2 Macc. 1, 19 ff. ließ Nehemias auch das vor dem Exil von den Priestern verborgene heilige Feuer wieder aufsuchen (vgl. Herbst, Einl. II. 3. S. 49 f.) und beschäftigte sich nach 2 Macc. 2, 13 auch mit Sammlung heiliger Schriften; die Stelle hat zwar ihr Unklares, indem namentlich nicht recht deutlich ist, was unter den Briefen der Könige in Betreff der Weihgeschenke gemeint sei, zeigt aber immerhin, daß Nehemias auch um Sammlung der hl. Schriften und wohl auch sonstiger Werke der Nationalliteratur sich kümmerte. — Das **Buch Nehemiä** hat zum Inhalt eine ausführliche, wiewohl nicht ganz vollständige Berichterstattung über die eben berührte Wirksamkeit des Nehemias. Und wenn wir zu dem Gesagten noch beifügen, daß es außerdem noch in einem ausführlichen Berichte anzeige, von welchen Familien die verschiedenen Thore und die Mauerstrecken Jerusalems wieder hergestellt oder ausgebessert worden seien (Cap. 3), und außer dem Volksverzeichnisse (Cap. 7.) auch noch Verzeichnisse von Priestern und Leviten und Notizen über solche Verzeichnisse enthalte (12, 1—26), so ist der Inhalt des Buches im Wesentlichen angegeben. Die Frage nach dem Verfasser und der Aechtheit des Buches scheint hier keine große Schwierigkeit machen zu können, weil der Verfasser das, was Nehemias gethan, als seine eigene Thätigkeit beschreibt, indem er gleich von Anfang an, des Nehemias Thaten erzählend, in der ersten Person redet und damit eben sich selbst als den Nehemias bezeichnet. Nur in den drei Capiteln 8—10 ist von Nehemias in der dritten Person die Rede, wiewohl sich der Verfasser auch hier mitunter durch die communicative Rede (10, 1. 31. 33 ff.) wenigstens unter die Mithandelnden stellt. Eben diese drei Capitel aber werden dem Nehemias abgesprochen und für eine spätere Interpolation erklärt (de Wette, Einleitung. S. 291 f.), nicht gerade wegen der berührten Eigenthümlichkeit, sondern aus anderen Gründen; weil nämlich die Persönlichkeit des Nehemias nicht hervortrete, weil ferner die Vorlesung des Gesetzes (8, 1 ff.) und die Feier des Laubhüttenfestes (8, 14 ff.) die erstmalige in der nacheriliischen Zeit zu sein scheine, gegen Esra 3, 4. und weil endlich auch bedeutende sprachliche Differenzen zwischen diesem Abschnitte und den übrigen Theilen des Buches vorlägen. Allein beweisend sind diese Gründe keines-

wegs. Der erste Punct erklärt sich einfach daraus, daß es sich in dem fraglichen Abschnitte um religiöse und gottesdienstliche Vorkehrungen und Einrichtungen handelt, und eben darum nicht Nehemias, sondern Esra, der Priester, die Hauptperson dabei war. Der zweite Punct ist eine völlig willkürliche Annahme. Jene Vorlesung des Gesetzes schließt eine frühere nicht aus, aber wenn sie auch als die erstmalige genannt wäre, würde sie gegen Nehemias nichts beweisen, denn daß man erst damals das Laubhüttenfest aus dem Gesetze kennen gelernt habe (de Wette), wird Neh. 8, 14 ff. weder gesagt, noch angedeutet. Wenn aber in Bezug auf dieses Fest gesagt wird, seit den Tagen Josua's, des Sohnes Nuns, haben die Israeliten nicht so gethan (8, 17), so bezieht sich dieses nicht auf die Festfeier überhaupt, sondern auf die besondere Art derselben. Die berührte sprachliche Differenz endlich ist nicht so groß, als die gegnerische Einwendung meinen lassen will; so weit sie aber wirklich vorhanden ist, erklärt sie sich eben aus dem Inhalte des fraglichen Abschnittes. Derselbe bezieht sich auf gottesdienstliche Gegenstände und muß daher nothwendig nicht nur einzelne Ausdrücke und Redeweisen enthalten, die sonst in dem Buche nicht mehr vorkommen, sondern muß sich auch der zur Zeit des Verfassers üblichen Ausdrücke bedienen. Und gerade aus letzterem Grunde erscheint auch die Folgerung, daß der Abschnitt, weil er in seinen eigenthümlichen Ausdrücken mit der Chronik und dem Buche Esra zusammentreffe, von dem Verfasser dieser Bücher herrühren müsse, als eine ganz übereilte und unstatthafte. Somit haben wir keinen genügenden Grund, den Abschnitt dem Nehemias abzusprechen. Es wird ihm aber außerdem auch noch der Abschnitt 12, 1—26 streitig gemacht, weil in demselben eine Genealogie Josua's vorkommt, die bis auf den Hohenpriester Jaddua zur Zeit Alexanders des Großen herabreicht (V. 10 f.), und überdieß die Bemerkung, daß unter Darius dem Perser die Stammhäupter der Priester seien aufgezeichnet worden (V. 22). Allein jene Genealogie sowohl als diese Bemerkung sind augenfällig spätere Zusätze, denn sie erscheinen als etwas Fremdartiges in ihrer Umgebung, und werden als solches schon durch die Ueberschriften und Schlußformeln der Abschnitte, in denen sie sich finden, ausgeschieden (vgl. Herbst, Einl. II. 1. S. 246 f.). Endlich wird auch noch Cap. 12, 44—13, 3 für „eine Einschaltung, welche eine Lücke in Nehemias' Denkwürdigkeiten ausfüllt, wahrscheinlich von eines späteren Priesters (vielleicht des Sammlers) Hand" erklärt (de Wette, Einleitung. S. 293). Ein anderer Grund wird jedoch dafür nicht angegeben, als daß 12, 47 Serubbabels und Nehemias' Zeit zusammengefaßt werde. Allein diese Zusammenfassung besteht nur in der Bemerkung, daß man zu Nehemias' Zeit ebenso, wie zur Zeit Serubbabels, für die Diener des Heiligthums die ihnen gebührenden Einkünfte bestimmt habe. Warum aber diese Bemerkung nicht von Nehemias selbst ebenso gut als von einem Spätern sollte gemacht worden sein können, läßt sich gewiß nicht absehen. So scheint also, von den besprochenen drei Versen im zwölften Capitel abgesehen, überall kein genügender Grund vorzuliegen für die Annahme, daß das Buch Nehemiä auch nur theilweise nicht von Nehemias selbst herrühre. Bei der sofort entstehenden Frage nach dem Zeitalter handelt es sich zunächst um die Zeit der Wirksamkeit des Nehemias. Dabei aber kommt Alles darauf an, wer unter dem Perserkönig Artachschaschta gemeint sei, in dessen zwanzigstem Regierungsjahre Nehemias nach Palästina kam. Die Exegeten und Chronologen denken unter demselben bald den Xerxes, wie schon Josephus (Antt. XI. 5, 6), bald den Artaxerxes Longimanus, wie die meisten neueren Gelehrten, bald den Artaxerxes Mnemon (vgl. Bertholdt, Einl. III. 1014 f.). Allein weder der erstere, noch der letztere, sondern nur Artaxerxes Longimanus kann gemeint sein, wie schon im Art. Esra gezeigt wurde (s. Esra. III. 713). Nun ist die Entstehungszeit des Buches annäherungsweise leicht zu bestimmen. Wenn, wie gezeigt worden, daß Nehemias selbst es geschrieben hat, so hat er es gethan gegen das Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit und sofort gegen das Ende der Regierung des Artaxerxes Longimanus. Nur die Meinung, daß die vorhin berührten zwei Interpolationen im zwölften

Capitel ursprüngliche Bestandtheile des Buches seien, hat auf die Ansicht geführt, daß dasselbe erst zur Zeit Alexanders des Großen geschrieben worden sei. [Welte.]

Neigung des Hauptes beim Gebet, s. Gebet.

Nemesius, ein christlicher Philosoph, soll Bischof von Emisa gewesen sein. Er lebte wahrscheinlich zu Ende des vierten und Anfangs des fünften Jahrhunderts. Seine Lebenszeit weiter hinauf zu rücken, verbieten die von ihm bekämpften Systeme. Ihn für den vormaligen Statthalter von Cappadocien gleichen Namens zu halten, den Gregor von Nazianz in Briefen vor der Abgötterei warnt, dazu fehlt uns jeder sichere Anhaltspunct. Wir besitzen von Nemesius ein Werk über die Natur des Menschen (περὶ φύσεως ἀνθρώπου), das ehedem Gregor von Nyssa zugeschrieben worden, weil dieser eine Schrift gleichen Inhalts verfaßt hatte. In demselben zeigt der Verfasser für seine Zeit sehr anerkennenswerthe, naturphilosophische, anthropologische und psychologische Kenntnisse, sowie Bekanntschaft mit der griechischen Philosophie, deren Begriffe er mit Gewandtheit zur Erläuterung der theologischen benützt. In 45 Hauptstücken behandelt er die Natur des Menschen, die der Seele, die Verbindung von Leib und Seele, die Beschaffenheit des Körpers, die Kräfte der Seele, die Freiheit des menschlichen Willens und die göttliche Vorsehung. Je bei Gelegenheit bekämpft er die Lehre der Manichäer, der Eunomianer, Apollinaristen und die des heidnischen Fatums. Indeß vertheidigt Nemesius darin auch die Lehre des Traducianismus und der Präexistenz der Seelen. Von diesem Werke besorgte Professor Matthäi die neueste Ausgabe, erschienen im Jahre 1802 zu Halle. (Vgl. Guilielmi Cave script. eccl. historia literaria S. 176; Nouvelle Biblioth. des Auteurs eccl. part. II. tom. III. S. 280; christl. Krchgsch. von Schröckh. 7. Thl. S. 157 ff.). [Stemmer.]

Nennius, Abt des britischen Klosters Bangor, ein Schüler Elbods, Erzbischofs von Gwynedh († 809), schrieb um 858 eine „historia Britonum" und nennt dabei als seine Quellen die „Annales Romanorum, chronica s. patrum et scripta Scotorum Anglorumque et traditio veterum." In der Folge erhielt diese Geschichte, auch „Eulogium Britanniae" betitelt, mancherlei Einschiebsel und Zusätze, mit welchen sie auf unsere Tage gelangt ist; doch läßt sich der Originaltext gut von den späteren Zusätzen unterscheiden, da eine vaticanische Handschrift dieses Werkes, geschrieben von dem Anachoreten Marcus um 945, die meisten jener fremdartigen Zusätze noch nicht hat. Wie für die Profan-, so auch für die britische Kirchengeschichte ist Nennius Werk von Wichtigkeit, daher haben die späteren englischen Geschichtschreiber, insbesondere aber Heinrich von Huntingdon, es oft benützt. Die Chronologie, welcher Nennius folgt, ist die des Eusebius. Nennius Werk findet sich abgedruckt in Dr. Gale's Script. hist. Brit. Oxoniae 1691; eine mit lehrreichen Anmerkungen versehene Ausgabe der vaticanischen Handschrift hat W. Gunn edirt: The historia Britonum etc. by Mark the Hermit. London. 1819. S. Lappenbergs Geschichte von England. B. I.

Neologie, s. Orthodoxie.

Neophyt, oder Anfänger in der christlichen Religion, s. Katechumenen.

Neophyten (νεόφυτοι) heißen im bildlichen Sprachgebrauche der Kirche die Neubekehrten, die als Erwachsene aus dem Juden- oder Heidenthume eben erst in die christliche Kirche aufgenommen worden, oder, wie der hl. Gregor der Große (Epistt. lib. V. ep. 51) sagt: „qui adhuc noviter erant plantati in fide." Solche sollen nicht ohne weitere Prüfung zum Clericate zugelassen werden. Unter Hinweisung auf die apostolische Vorschrift: „Oportet ergo episcopum irreprehensibilem esse, . . . non neophytum, ne in superbiam elatus in judicium incidat diaboli" (I Timoth. III. 6), verordnet schon das erste allgemeine Concil (Conc. Nic. I. ao. 325. c. 2), daß künftig kein noch im Katechumenate Begriffener oder jüngst erst Getaufter alsbald zum Bischof oder Priester ordinirt werden, oder (nachdem einmal

der ſtufenweiſe Empfang der ordines geſetzlich eingeführt war) auch nur eine niedere Weihe empfangen ſollte; obſchon es in der Geſchichte nicht an Beiſpielen fehlt, daß ausnahmsweiſe auch noch ſpäterhin Neugetaufte in den Clericalſtand aufgenommen, ja ſogar (wie z. B. der hl. Ambroſius) zur biſchöflichen Würde erhoben wurden. Solche ſingulare Ausnahmen aber gewahren wir auch nur bei Männern, die mit den ausgezeichneten Vorzügen, die ihre Wahl beſtimmt hatten, eine ſo innige Demuth des Geiſtes beſaßen, daß die Befürchtung des Apoſtels, es könnte ihre Erhebung ihnen durch Hochmuth ein Fallſtrick des Satans werden, keinen zureichenden Grund fand; wie derſelbe Kirchenlehrer Ambroſius in ſeinem Briefe an die Bürger von Vercelli von ſich ſelbſt ſagt: „Neophytus prohibetur ordinari, ne extollatur in superbiam. Sed si non deest humilitas competens sacerdotio, ubi causa non haeret, vitium non imputatur. Itaque ordinationem meam Occidentales episcopi judicio, Orientales etiam exemplo probarunt“ (c. 9. Dist. LXI). Fortwährend aber blieb es die herrſchende Vorſchrift und Praxis der Kirche, daß alle diejenigen vor der Hand von den Weihen zurückgehalten werden ſollten, von denen man, wie in der Regel bei Neophyten, annehmen kann, daß ſie in den Glaubenswahrheiten der katholiſchen Kirche noch nicht allſeitig genug unterrichtet, und in der Gemeinſchaft des kirchlichen Lebens nicht hinlänglich erſtarkt ſind. Man nennt dieſen wirklichen oder präſumtiven Mangel an gehöriger Glaubensfeſtigkeit den defectus firmae fidei (ſ. den Art. Irregularität Bd. V. 835. nr. 4). Die Dauer der Probezeit iſt dem Ermeſſen des Biſchofs überlaſſen, und wurde bisweilen durch Provincialconcilien auf ein beſtimmtes Zeitmaß feſtgeſetzt. Schon im ſechsten Jahrh. mußte im Frankenreiche ein Neophyt mindeſtens ein Jahr bereits getauft ſein, ehe er in den geiſtlichen Stand eintreten konnte (Conc. Arelat. III. ao. 524. c. 3; Conc. Aurel. III. ao. 538. c. 3). Bei der großen Verſchiedenheit der individuellen Geiſtesanlagen, des Unterrichtes und der Erziehung hat das Tridentinum von einer beſtimmten Probedauer zwar abgeſehen, aber ſchon die Ertheilung der Tonſur von dem vorläufigen Unterrichte in den Grundwahrheiten der katholiſchen Kirche und von dem Empfange des Sacramentes der Firmung abhängig gemacht (Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 4. De ref.). Aehnliche Vorſicht und aus dem nämlichen Grunde beobachtet die Kirche bei Clinikern (ſ. cliniſche Taufe Bd. II. 636) und Convertiten oder ſolchen, die von einer häretiſchen oder ſchismatiſchen Secte in den Schooß der katholiſchen Kirche zurückgekehrt ſind (ſ. Aufnahme eines Akathol. Bd. I. 517). Gelegentlich ſei hier noch bemerkt, daß zuweilen auch Kloſternovizen „Neophyten“ genannt werden. [Permaneder.]

Nephtali, ſ. Naphtali.

Nepomuk, Johannes von, ſ. Johannes von Nepomuk.

Nepos, ein ägyptiſcher Biſchof, der zu Ende der erſten Hälfte des dritten Jahrh. in der Landſchaft Arſinois in Mittelägypten wahrſcheinlich zu Arſinoe (Krokodilopolis) ſelber einer chriſtlichen Gemeinde vorſtand, wurde nach ſeinem Tode der Urheber einer aber wieder ſehr bald verſchwundenen chiliaſtiſchen nach ihm benannten Secte der Nepotianer. Sein Gegner Dionys der Alexandriner (ſ. d. A.) ſchildert uns ihn als einen frommen, tugendhaften, durch Thätigkeit und Fleiß in Erklärung der hl. Schriften ausgezeichneten Mann, deſſen ſonſtige Rechtgläubigkeit außer allem Zweifel ſtand (Dionys. Alex. apud Eus. hist. eccl. VII. 24). Auch hatte er ſich durch Abfaſſung mehrerer Pſalmen und Hymnen zum kirchlichen Gebrauche einen rühmlichen Namen gemacht. Dieß Alles hinderte aber doch nicht, daß Nepos dem damals noch ziemlich ſelbſt unter den Katholiken verbreiteten Wahne eines zu erwartenden tauſendjährigen Reiches verfiel (ſ. den Art. Chiliasmus). Den ernſten wiſſenſchaftlichen Angriffen, denen der Chiliasmus damals von Seite des Origenes und deſſen Schule ausgeſetzt war, glaubte er durch eine Schrift begegnen zu müſſen, welcher er den Titel ἔλεγχος τῶν ἀλληγορίστων gab, in der er auf buchſtäbliche Auffaſſung der Apocalypſe und des darin prophezeiten neuen Jeruſalems drang. Dionys der Alexandriner erzählt l. c., daß dieſes Buch, obgleich es „ſtatt der herr-

lichen und göttlichen Zukunft unſers Herrn, ſtatt unſerer Auferſtehung und unſerer Verähnlichung mit ihm nur kleine und vergängliche Dinge vom Reiche Gottes hoffen lehrte", doch viele Bewunderer im Arſinoitiſchen Nomos fand und als eine Schrift, die große und tiefe Geheimniſſe enthalte (ὡς μέγα τι καὶ κεκρύμμενον μυστήριον) von Hand zu Hand lief. Ohne Zweifel trug nebſt der verehrten Perſönlichkeit des Schriftſtellers die bald darauf eintretende deciſche Verfolgung dazu bei, dem von Nepos vertretenen Chiliasmus im Arſinoitiſchen Nomos noch größern Anhang zu verſchaffen. Nepos war inzwiſchen geſtorben, die Verfolgung hatte nachgelaſſen, die chiliaſtiſche Richtung aber mehrerer Gemeinden der arſinoitiſchen Landſchaft wurde nun ſo heftig, daß es bereits zu einer Trennung von der Alexandriniſchen Mutterkirche gekommen war. Zum Glücke ſtand damals der Kirche von Alexandrien der Schüler des Origenes Dionyſius vor, der mit warmem kirchlichen Eifer ächte Liberalität des Geiſtes und mit tiefem theologiſchen Wiſſen liebevolle Sanftmuth gegen Irrende verband. Dionys begab ſich in eigener Perſon im J. 254 in die Landſchaft Arſinois, rief die Prieſter und Lehrer aus den Flecken zu einer Unterredung zuſammen, zu welcher auch Laien ſich einfanden und in welcher die Lehre des Nepos einer ſorgfältigen Prüfung unterworfen wurde. Dieſe Conferenz dauerte durch drei Tage vom frühen Morgen bis Abend. Obwohl ihm Anfangs das Buch des Nepos als ein Schild und eine unbezwingbare Mauer entgegengeſetzt wurde, zeigten ſich doch die Nepotianer beſſerer Belehrung zugänglich. In der ſchönſten Ordnung, mit der größten Beſcheidenheit wurden Fragen aufgeworfen, Zweifel erhoben, Sätze zugeſtanden. Keiner erlaubte ſich darum eine Meinung noch hartnäckig zu behaupten, weil er ihr bisher angehangen, noch ſtrebte Jemand einleuchtenden Gründen ſich zu entziehen. Mit frohem gegen Gott weit geöffneten Herzen erkannten alle die Wahrheit an, Coracion nicht ausgenommen, das Haupt dieſer chiliaſtiſchen Parteiung. Freilich unter Thränen im Auge geſtand er dem Dionys den Sieg zu, entſagte öffentlich dem Irrthum und verſprach, nie demſelben mehr das Wort ſprechen zu wollen. Dionys. Alex. apud Eus. l. c. Lumper, hist. theol. crit. SS. Patrum P. XIII. p. 17 sq. p. 104. sq. Joannis Georg. Walch, hist. eccl. p. 1194. sq. [Franz Werner.]

Neri, St. Philipp, und die Congregation des Oratoriums. Läßt ſich je der Ausſpruch des königlichen Pſalmiſten: Wunderbar iſt Gott in ſeinen Heiligen, Pſ. 67, 36, auf einen durch den Herrn verherrlichten Diener anwenden, ſo iſt dieß bei unſerm Heiligen der Fall: er iſt in dieſer Beziehung einer der ſeltenſten und großartigſten Erſcheinungen, welche die Kirche Chriſti aufzuweiſen hat. Geboren zu Florenz den 21. Juli 1515 von Franz Neri und Lucrezia Soldi, Eltern, ausgezeichnet durch ihre Geburt, mehr aber noch durch ihre Frömmigkeit. Sein ganzes Leben von den erſten Tagen ſeiner Jugend bis zu ſeinem ſeligen Tode war, wie ſelten in einem Heiligen ſo zu ſagen eine ununterbrochene Kette von Wundern. Als Kind von fünf Jahren erregte er ſchon die allgemeine Bewunderung jener, die das Glück hatten, ihn im Kreiſe ſeiner harmloſen und würdigen Familie zu kennen. Wie durch Tugend, ſo übertraf er auch durch ſeine Geiſtesfähigkeit alle ſeine Mitſchüler, und allen war er ein Muſter. Der Erzbiſchof von Florenz, der gefeierte Anton Altovito und ſein Lehrer Cäſar Jacomello, einer der ausgezeichnetſten Philoſophen ſeiner Zeit, nannten ihn nur den guten Philipp. Eine Feuersbrunſt hatte ſeine Eltern um den größten Theil ihrer Habe gebracht, und der Vater, der nichts ſehnlicher wünſchte, als die übernatürlichen Geiſtesgaben ſeines einzigen Sohnes zum Beſten der menſchlichen Geſellſchaft zu entwickeln, ſandte ihn zu ſeinem Vetter, einem reichen florentiniſchen Kaufmann, der ſich des Handels halber im Neapolitaniſchen zu San Germano, einem kleinen Städtchen am Fuße des berühmten Monte Caſſino (ſ. d. A.) niedergelaſſen hatte. Dieſer, kinderlos, bemühte ſich auf alle Weiſe den holden achtzehnjährigen Jüngling für die hohe Welt zu erziehen, und verſprach ihm ſeine ganzen Reichthümer, wenn er ſeinen Wünſchen nachkäme. Doch der Geiſt des hl. Philipp war nur nach dem Himmel gerichtet; oft entzog er ſich durch die Flucht den liſtigen

Ueberredungen seines Vetters und vertiefte sich in einem auf hoher und reizender Bergspitze am Mittelmeere nahe bei Gaëta gelegenen Kirchlein, der allerheiligsten Dreifaltigkeit geweiht, vor einem gemalten Kreuzesbilde in Gebet und in himmlischen Betrachtungen über das Leiden Christi, die nicht selten mehrere Tage dauerten. Hier faßte er auch den Entschluß, der Welt für immer zu entsagen und sich allein dem Dienste des Herrn zu widmen. Er verließ sein zweites väterliches Haus und begab sich im 20. Jahre nach Rom, wo er seine Studien der Philosophie und Theologie unter der Leitung der ersten Männer seiner Zeit vollendete. Bald ließ er seine Lehrer weit hinter sich. Ein reicher florentinischer Edelmann, Namens Galeotto Caccia, hatte ihn in sein Haus aufgenommen und übertrug ihm die Erziehung seiner zwei Söhne, welche auch von ihm zu wahren Engeln herangebildet wurden. Aber nicht durch seine Studien, sondern durch seine Tugenden sollte er die Kirche verherrlichen. Dieß zeigte sich früh in ihm. Ganze Nächte brachte er im Gebet zu und vertiefte sich mit der brennenden Liebe eines Seraphs in die Betrachtungen göttlicher Dinge. Das verborgene Leben Christi und seine Leiden, die Undankbarkeit der Menschen gegen Gott, der Tod und die Ewigkeit waren seine Lieblingsbetrachtungen. Die Flamme der göttlichen Liebe erglühte ihn in seinen Gebeten schon noch als Laie mit einer solchen Fülle, daß er sehr oft die süßen Bewegungen derselben kaum ertragen, sich nicht aufrecht erhalten konnte, und sich zu Boden werfend ausrief: „Es ist genug, Herr! es ist genug. Ich bitte dich den Strom deiner Tröstungen ein wenig einzuhalten. Entferne dich von mir, o Herr! entferne dich von mir. Ich bin ein sterblicher Mensch, unfähig eine solche Fülle himmlischer Wonne zu ertragen. Ich sterbe, mein Gott! wenn du mir nicht zu Hilfe eilest.“ Oft rief er bei ähnlichen Begebenheiten aus: „Mein Gott! da du so liebenswürdig bist, warum hast du mir kein Herz gegeben, dich würdig zu lieben? Warum ist dieses Herz für diese Liebe so klein und enge?“ Hierbei führte er das zurückgezogenste Leben mit den größten Abtödtungen verbunden. Die Kirchen allein, namentlich jene, welche durch die Großthaten der heiligen Blutzeugen des Christenthums verherrlicht sind, wie die Katakomben (s. d. A.) und die sogenannten sieben Basiliken (s. d. A.) waren sein liebster Aufenthalt; öfters verweilte er ganze Nächte in den Vorhallen derselben und in den Katakomben zu St. Sebastian in Gebet und Betrachtungen versunken. Hier war es, wo er am Vorabend des Pfingstfestes im 30. Jahre seines Alters den hl. Geist in Gestalt einer Feuerkugel empfing, was ihm das wunderbare Herzklopfen verursachte, den Knorpel, welcher die Rippen der linken Seite verbindet, auseinander sprengte, die zweite und vierte Rippe erweiterte, und ihm eine faustdicke Erhöhung zurückließ. Die ersten Aerzte des Jahrhunderts haben dieses Ereigniß für wunderbar erklärt, das jedem andern gewöhnlichen Menschen den Tod verursacht hätte, und gelehrte Abhandlungen darüber geschrieben. Der hl. Philipp lebte nachher noch 50 Jahre, ohne auch nur den geringsten Schmerz zu empfinden. Nur nahm das Feuer der göttlichen Gnade in ihm so zu, daß er auch im strengsten Winter keine warmen Kleider tragen konnte; öfters seinen Busen entblößte, und bei offenen Fenstern und Thüre schlafen mußte, was um so wunderbarer war, da er nie Wein außer auf Befehl der Aerzte in Unpäßlichkeiten trank, sich nur von Brod und wenigen Kräutern und grünen Oliven nährte. Dabei war er stets heiter, und zog Alle durch seine feinen Sitten und seine Liebenswürdigkeit an. Wie für Gott, so entbrannte er auch in vollster Liebe für die nothleidende Menschheit. Ein unvergängliches Denkmal hiervon ist die sammt seinem Beichtvater, dem würdigen Priester Persiano Rosa, im J. 1548 gegründete Bruderschaft der allerheiligsten Dreifaltigkeit für die Versorgung der nach Rom wallfahrenden Pilger und für die Genesenden, genannt Confraternità della santissima Trinità de' pellegrini, eines der großartigsten Institute, welches die Nächstenliebe nur ersinnen konnte, und das heute noch die Bewunderung der Christenheit ist (vrgl. d. Art. Dreieinigkeit, Congregation von der). Hier that der hl. Philipp mit seinen Freunden allerlei Liebesdienste diesen Armen, die bisher

ganz verlassen waren, wusch ihnen die Füße, speiste sie, unterrichtete sie in den Lehren des Christenthums, und brachte sie alsdann zu Bette. Auch die Pilgerinnen werden in derselben Weise verpflegt in einem angrenzenden Arm des Gebäudes, und, wie einleuchtend, durch Jungfrauen und Damen, Schwestern der Bruderschaft. Cardinäle, Bischöfe, Prälaten, Könige, Fürsten, Generäle und Prinzessinnen verlangen nach der Ehre, Mitglieder dieser Bruderschaft zu werden, selbst Päpste, und verschmähen es nicht, in einem armen rothen leinenen Gewand mit einer Schürze von grober weißer Leinwand an der Seite armer Jünglinge und achtbarer Männer unter der Leitung der Söhne des hl. Philipp Neri den Pilgern die Füße zu waschen, zu küssen, und nicht selten tiefe und übelriechende Wunden zu heilen. Ja sogar englische Admiräle und andere hohe Staats- und Marineofficiere, Mitglieder der hohen Staatskirche, lassen sich in diese Bruderschaft aufnehmen, von denen einige, durch dieses großartige Schauspiel der Nächstenliebe gerührt, später den falschen Lehren ihrer Kirche entsagt haben, und freudig in den Schooß der katholischen Kirche zurückgekehrt sind. Mit Begeisterung wurde dieser Gedanke ergriffen, und die Freigebigkeit der Gläubigen spendete große Schätze zur Vollendung dieses Institutes. Tausende von Pilgern aus allen Nationen, besonders in der hl. Charwoche und in den Jubeljahren, werden hier für drei und mehrere Tage auf's liebevollste verpflegt, und erhalten noch eine kleine Geldunterstützung für ihre Heimreise. Im Jubeljahr 1650 wurden hier 334,453 Pilger, und in dem von 1720 schon 382,140 beherbergt. Auf den Rath desselben Priesters entschloß sich Philipp nach vielen Kämpfen die heiligen Weihen zu nehmen, und wurde den 29. Mai 1551 Priester. Nun wünschte er nichts sehnlicher, als sein Blut für den Herrn zu vergießen und sich deßhalb nach Indien zu begeben, um an der Bekehrung der Heiden zu arbeiten. Doch gotterleuchtete Männer riethen ihm hiervon ab, da Rom sein Indien wäre, was es auch in der That wurde. Ausschließlich widmete er sich der Ausübung der christlichen Liebeswerke, und um dieß desto besser erreichen zu können, vereinigte er sich mit einigen durch Talent und Frömmigkeit ausgezeichneten Jünglingen, die sich dem geistlichen Stande widmen wollten, und legte so im J. 1556 den Grund zur Congregation des Oratoriums, so genannt, weil er sie vorzüglich auf's Gebet gründen wollte. Seine ersten Jünger waren der große Cäsar Baronius, der im 18. Jahre seines Alters sich an ihn anschloß, und der gefeierte Anton Maria Tarrugi, nachher Cardinal, Legat a latere in Frankreich, Erzbischof von Avignon, der den Süden Frankreichs aus dem Rachen des Hugenottenthums rettete, und vom hl. Philipp der Führer des göttlichen Wortes genannt wurde. Bald vermehrte sich die kleine Schaar durch den sanften Anton Gallonius, den begeisterten Geschichtschreiber der Martyrer und nachherigen Biographen des Heiligen, durch Juvenal Ancina, später Bischof von Saluzzo, Freund des hl. Franz von Sales, und ihm in Geist und Richtung ganz verwandt. Scherzhaft schrieb dieser ehrwürdige Diener Gottes als Bischof von Saluzzo dem großen Bischof von Genf Sal es, und Sie, erwiederte ihm dieser, auf den Namen seines Bisthums anspielend, Sal und Lux. Im Verein mit solchen hochbegabten Männern wirkte nun Philipp Neri für die Reform nicht allein des Volkes, sondern auch des Clerus. Noch beschränkt auf ein armes Kämmerchen im Hospitium zum hl. Hieronymus della carità, hielt er zu gewissen Zeiten des Tages, gewöhnlich des Abends geistliche Conferenzen, wo Alle die gotterleuchtete Weisheit des Heiligen bewunderten; der Zudrang war so groß, daß er solche bald in der Kirche halten mußte. Alle hatten Zutritt. Ganz Rom schaarte sich nun um ihn, der höchste Adel, wie der ärmste Mann, Cardinäle, Bischöfe, Prälaten, Weltpriester und die ausgezeichnetsten Mitglieder der geistlichen Orden; sie vertrauten sich seiner Leitung an und nannten ihn ihren Vater. Bald führte er regelmäßige und mit vieler Weisheit angeordnete Andachtsübungen ein, um den Geist des Christenthums von neuem zu beleben. Als bestes Mittel hierzu erkannte er das häufige Predigen, nicht aber in prunkvollen Worten, sondern im ächtchristlichen katechetischen

Geiste, faßlich und belehrend für Hohe und Niedrige, für Gelehrte und Ungelehrte. Um sich den Irrthümern der Zeit zu widersetzen und den Geist der alten Kirche zu erwecken, ließ er alle Tage, ehe die Predigt anfing, während einer halben Stunde in der Kirche die Leben der Heiligen namentlich der Martyrer vorlesen, und dann lehrreiche Vorträge, abwechselnd über Moral, über die Grundlehren des Christenthums, über die hl. Schrift des alten und neuen Bundes, und über die Kirchengeschichte halten. Baronius mußte letztere halten. Erst nachdem dieser während mehreren Jahren dreimal von heiliger Stätte herab in der salbungsvollsten Weise die ganze Kirchengeschichte vorgetragen, befahl ihm der Heilige in Folge eines göttlichen Gesichtes seine Annales als Gegensatz der Centuriae Magdeburgenses (s. d. A.) zu schreiben, und wurde so der eigentliche Vater der Kirchengeschichte. Auf's liebevollste unterstützte er ihn hierbei, besonders aber durch Gebet um göttliche Erleuchtung, die diesem von Benedict XIV. ohne allen vorhergegangenen kirchlichen Proceß auf Grund seiner übernatürlichen Tugenden zum ehrwürdigen Diener Gottes durch ein besonderes Decret vom 12. Jenner 1745 erklärten Manne in größter Fülle zu Theil geworden. Baronius, vom tiefsten Dank ergriffen, bekannte auch in der Vorrede zum achten Bande seiner Annalen, die er als Cardinal und nach dem Tod des hl. Philipp herausgab, daß dieselben das alleinige Werk seines heiligen Vaters wären, und ließ dieses Geständniß später in der Form einer Votivtafel am Grabe des Heiligen zum ewigen Andenken aufhängen, wo es sich noch heute befindet. Als liebenswürdiger Zug des Heiligen darf nicht übergangen werden, daß er sich einen falschen Schlüssel zum Zimmer des Baronius hatte machen lassen, und demselben, während er in den Archiven arbeitete, die Stube in Ordnung hielt, um ihm Zeit für seine Arbeiten zu ersparen. Lange blieb der freundliche Wohlthäter verborgen, doch eines Tags kehrte Baronius früher als gewöhnlich zurück, und traf seinen liebevollen Vater gerade beschäftigt, ihm die Stube auszukehren. Die Florentiner, stolz auf ihren großen Landsmann, boten ihm ihre schöne Kirche nahe bei der Engelsbrücke an; hierher verlegte nun der Heilige seine Uebungen und schickte seine Jünger dahin; er blieb noch in seinem theuern S. Girolamo della Carità. Baronius besorgte für die kleine und heilige auserwählte Schaar neben seinen Arbeiten zugleich auch die Kirche, und schrieb, als Gregor XIII. der so wunderbar wachsenden Congregation das Kirchlein zur heiligen Jungfrau im Thälchen, S. Maria in Vallicella, geschenkt hatte, bei seiner Uebersiedlung in die neue Wohnung auf das Gesimse des Kamins im Recreationszimmer zu S. Giovanni de' Fiorentini mit einer Kohle in dankbarer Erinnerung die bedeutungsvollen Worte: Caesar Baronius cocus perpetuus: eine Inschrift, die heute noch von den Verehrern des unsterblichen Mannes mit Ehrfurcht gelesen wird. S. Maria in Vallicella wurde nun der eigentliche Schauplatz des Wirkens des Heiligen; das kleine Kirchlein, unfähig die ungeheure Zuhörerzahl zu fassen, wurde abgetragen und von Neuem erbaut. Baronius beklagte sich über die Kühnheit des Stifters, da dieser am Tage, wo er den gleichfalls erstaunten Baumeister in die Kirche brachte, um den Plan zur neuen zu entwerfen, kaum einige Pfennige besaß und sie, die Genossen, kaum zu leben hatten. Der hl. Philipp warf seinem bedächtigen Jünger Mißtrauen in die Vorsehung Gottes vor, und noch vor Sonnenuntergang hatte er einige zwanzigtausend Thaler zum Anfange des Baues vom hl. Carl Borromäus, seinem Beichtkinde, und andern unbekannten Verehrern erhalten. Die Kirche wurde in wenigen Jahren fertig und ist eine der schönsten in Rom. Die Vergoldung des Gewölbes allein kostete 60,000 Thaler. Der berühmte Peter von Cortona malte sie später aus. Jetzt wuchs und blühte die Congregation mit jedem Tage. Die demüthige Zelle und der annoch kleine an die Kirche angrenzende Betsaal, Oratorium genannt, wurde der Versammlungsort aller durch Wissenschaft und hohe Tugenden ausgezeichneten Männer, welche Rom und die nächste Umgebung des Papstes besaß. Kam der Heilige von seinen Predigten, die er nun auch zum Besten des Volkes auf öffentlichen Straßen hielt, des

Abends zurück, so erwarteten ihn an der Pforte Cardinäle, Bischöfe und Prälaten, Fürsten und Andere, um ihn um seinen Segen zu bitten und die Kleider zu küssen, da er sich aus Demuth nicht einmal von seinen liebsten Beichtkindern die Hände küssen ließ. Von hier aus führte er und Baronius sammt seinen Jüngern zwei-, nach Umständen auch mehrmals in der Woche die Gläubigen, weltliche wie geistliche, aller Stände, die sein Oratorium besuchten und von ihm zu einer weltlichen Bruderschaft organisirt wurden, truppenweis zu Hunderten in die ansehnlichsten Spitäler Roms, um den damals sehr vernachlässigten Kranken alle nur mögliche Liebesdienste zu erweisen, um Bette zu machen, vom Unflat zu reinigen, Bart und Haare zu scheeren, während welchen Beschäftigungen fromme Gebete verrichtet werden, und den Kranken Trost zugesprochen wird. Zuletzt werden den Kranken einige kleine Erfrischungen, die aus frommen Almosen der Mitglieder der Bruderschaft bestritten werden, verabfolgt. Mehrmals im Jahre, zu gewissen heiligen Zeiten, besonders aber am sogenannten fetten Donnerstag im Fasching führte der Heilige die Gläubigen in andächtiger Procession unter Gebet und Gesängen auf den Besuch der sieben Hauptkirchen Roms, bisweilen 10 bis 12,000 an der Zahl, um sie auf diese Weise von den rauschenden Zerstreuungen des in Rom so berühmten Carnevals abzuziehen und zu Gott zu wenden. Zu gleichem Zweck, um die Gläubigen vom Theater abzubringen, führte er die geistlichen Oratorien ein, die alle Sonn- und Feiertage von Allerheiligen bis Palmsonntag in dem schon erwähnten Betsaal gehalten werden, und die schönsten Gegenstände des alten wie des neuen Testaments darstellen, wie die Schöpfung, den Tod des Moses, den Auszug der Hebräer aus Aegypten, Aaron, David, Esther, die Wolke des Elias, Daniel in der Löwengrube, den Tod der Machabäer, den Mord der unschuldigen Kinder, die Flucht nach Aegypten, Christus im Tempel, den Verrath des Judas Iscariot, Christus auf dem Oelberge u. v. a. in alter Kirchenmusik, und in den Zwischenacten ergreifende Gebete und zwei kurze Predigten, die auf die Festlichkeit Bezug haben, die eine von einem kleinen begabten Knaben von 8 höchstens 10 Jahren, die andere von einem Priester der Congregation. In den schönen Frühlings- und Sommertagen führte der Heilige die Jünglinge nach dem Nachmittagsgottesdienste in einsame, herrlich gelegene Oerter, gewöhnlich auf den reizenden Berg des Klosters von St. Onofrio, unter die berühmte Eiche des Tasso, und unterhielt sie abwechselnd mit Gesang, Gebet, kleinem katechetischen Vortrag und mit unschuldigen Spielen, wobei er stets die erste Person spielte. Mit Einbruch der Nacht wurden sie wiederum zur Abendandacht in den Betsaal zurückgeführt, wo eine halbe Stunde stilles Gebet verrichtet, und die andere halbe Stunde die Litanei von der hl. Jungfrau, von allen Heiligen, der Rosenkranz, und andere Gebete gemeinschaftlich gebetet werden. Die ganze hl. Charwoche und die Osteroctav brachte der Heilige mit den Vätern und den Mitgliedern der Laienbruderschaft alle Abende im Pilgerhaus zur allerheiligsten Dreifaltigkeit zu. Auf diese Weise heiligte sich Philipp Neri und mit ihm ganz Rom, das ihn freudig und einstimmig seinen neuen Apostel nannte, und die Kirche bestätigte ihm diesen wohlerworbenen Titel. Selten ist ein Heiliger so allseitig und in solcher Fülle mit übernatürlichen Gaben von Gott begabt worden als er, und er gehört zu den größten Taumaturgen nicht allein seines Jahrhunderts, sondern der Kirche. Die überschwengliche Fülle dieser Gaben war bei ihm in den letzten zehn Jahren seines thatenreichen und wundervollen Lebens so groß, daß er sich nicht mehr in der Kirche vernehmen lassen, noch öffentlich das hl. Meßopfer verrichten konnte. Bestieg er die Kanzel, um über die Barmherzigkeit, über die Leiden Christi zu sprechen, oder von der hl. Jungfrau, für die er die zärtlichste Andacht hatte und die er nur seine Mutter nannte, so entquoll seinen Augen ein solcher Strom von Zähren, daß er die Stimme verlor und den Vortrag unterbrechen mußte. Setzte er sich von Altersschwäche auf einen Stuhl in einer Seitencapelle nieder, um der Predigt beizuwohnen, oder seiner Liebe zu Gott in der Anbetung des hl. Altarssacramentes freien Lauf zu lassen, so gerieth.

er Angeſichts des Volkes in Verzückung, und wurde öfters ſammt ſeinem Stuhl ſchwebend mehrere Fuß von der Erde in der Mitte der Capelle gefunden. Heiter und gleichſam beſchämt erwiederte er, zurückgekehrt in den natürlichen Zuſtand, den Gläubigen, die ihn ſchon bei Leben als Heiligen verehrten, lächelnd: ob ſie noch nicht wüßten, daß er ein Narr und Phantaſt ſei. Deßhalb las er auch die hl. Meſſe in einem kleinen Zimmerchen oberhalb ſeiner Stube und ließ Niemanden zu als einen Laienbruder der Congregation, der mit ihm in geiſtiger Correſpondenz lebte und gleichfalls im Geruch der Heiligkeit geſtorben iſt. Er diente ihm die hl. Meſſe bis zum Sanctus, dann entließ er ihn mit dem Bedeuten, er ſolle zur Arbeit zurückkehren, da er nicht wünſche, daß die Congregation wegen ſeiner Narrheiten, ſo nannte er die häufigen Erſtaſen, die er im Augenblick der Conſecration und vor der hl. Communion erhielt, keinen Schaden litte. Dieſe Erſtaſen dauerten gewöhnlich zwei, ja öfters drei und eine halbe Stunde, wobei er mit ausgeſtreckten Armen in Anbetung des allerheiligſten Sacramentes einige Fuß von der Erde erhoben ſchwebte. Der Bruder kehrte öfters von der Arbeit zurück und beobachtete den Heiligen durch eine kleine Oeffnung in der Thüre, und erkannte aus ſeinen Geſichtszügen, wann er wieder in den natürlichen Zuſtand zurückkehren würde. Alsdann trat er in die Capelle und ſetzte den Dienſt der hl. Meſſe fort. Was Wunder, wenn ſelbſt die Päpſte, wie der hl. Pius V., Gregor XIII., Sixtus V., Gregor XIV. und Clemens VIII. dieſen Mann Gottes zu ihrem Gewiſſensrathe nahmen, ihn liebten und verehrten, ihm ſogar öfters die Hand küſſen wollten, und ihn bei den wichtigſten Angelegenheiten der Kirche zu Rath zogen. Der hl. Philipp ſprach und handelte überall mit apoſtoliſcher Freimüthigkeit, nur auf die vielen Verfolgungen, die ihm der Vater des Böſen, der Satan, erregte, erwiederte er nichts, und er trug ſie mit engliſcher Sanftmuth. Weniger bekannt iſt, darf aber nicht übergangen werden, daß die Kirche dieſem ſchlichten Manne es verdankt, daß Frankreich der katholiſchen Religion erhalten worden. Heinrich IV., als König von Navarra, hatte bekanntlich dem Hugenottenthum entſagt und ſich zur katholiſchen Religion bekannt. Im Feuer der bürgerlichen Kriege war er wieder von ihr abgefallen, den 25. Juli 1593 in der Abtei zum hl. Dionys bei Paris aber wiederum feierlich zu ihr zurückgekehrt. Es handelte ſich nun um die Abſolution vom Papſte. Gregor XIV. ſchleuderte den Bann gegen ihn; ſein Nachfolger Clemens VIII. hielt ihn aufrecht und ließ ſich durch keine Bitten weder des Königs noch des franzöſiſchen Episcopates zur Zurücknahme des Bannes und zur Wiederaufnahme des Königs in den Schooß der Kirche bewegen; ja er bedrohte den Herzog von Nevers, der an der Spitze einer glänzenden Geſandtſchaft kam, um Verzeihung für ſeinen König zu erflehen, und ſich bereits in Modena befand, mit dem Bann zu belegen, wenn er nur den Kirchenſtaat betreten würde. Das hl. Collegium der Cardinäle war, mit Ausnahme ſehr weniger, für dieſe Maßregel und unterſtützte den Papſt. Philipp Neri, im Geiſte vorausſehend, welch' großes Unglück durch die Weigerung des Papſtes der Kirche von Frankreich bevorſtand, das leicht eine Beute des Hugenottenthums und des fürchterlichſten Bürger- und Religionskrieges hätte werden können, zog ſich mit ſeinem theuern Sohn Cäſar Baronius, dem Beichtvater des Papſtes, auf mehrere Tage zurück, um in anhaltendem Gebet und Faſten die Erleuchtung des Herrn für den Papſt in dieſer Angelegenheit zu erflehen. In der Frühe des dritten Tages ſagte der hl. Philipp voll von Entzücken zu Baronius: „Heute wird dich der Papſt rufen, um bei dir zu beichten. Nach der Beicht, ehe du die Abſolution ertheileſt, wirſt du ihm ſagen: der Vater Philipp hat mir aufgetragen, Ew. Heil. weder die Abſolution zu ertheilen, noch fortzufahren Ihr Beichtvater zu ſein, wenn Sie dem König von Frankreich nicht die Abſolution ertheilen.“ Clemens VIII., tief erſchüttert über dieſen Auftrag, erwiederte dem zitternden Berichterſtatter, er ſolle ihm nur die Abſolution ertheilen, für das Andere werde er ſchon ſorgen. Ohne Verzug rief er das hl. Collegium ein, und Heinrich IV. wurde wiederum feierlich in den Schooß der Kirche aufgenommen.

Der König erfuhr diesen edlen Zug des Heiligen erst einige Jahre später, und drückte dem Baronius, der nach diesem Ereigniß den Purpur erhalten hatte, den 23. August 1601 seinen innigsten Dank aus und schenkte ihm einen vollständigen kostbaren Altardienst, Capelle genannt, bestehend in heiligen Gewändern für Messe, Vesper u. s. w. in Gold gewirkt und mit dem königlichen Wappen Frankreichs geschmückt; gleichfalls einen großen massiven Kelch von Gold und Silber, auch mit dem königlichen Wappen; historische Monumente, welche heute noch im Ordenshause aufbewahrt werden. Die Schreiben Heinrichs IV. an Baronius siehe bei R. Albericius presb. Congr. Oratorii: Venerab. Caes. Baronii S. R. E. Card. Bibliothecarii Epistolae et opuscula. Romae 1759. T. II. p. 63. Reich an Verdienst und verherrlicht durch Wunder starb der hl. Philipp den 26. Mai 1595 im 80. Jahre seines Alters am Tage und zur Stunde, die er lange vorhergesagt hatte. Paul V. erklärte ihn bereits fünf Jahre nach seinem Tode, im J. 1600, selig, und Gregor XV. im Jahr 1622 heilig. Anton Gallonius verfaßte zuerst im J. 1600 das Leben des Heiligen in lateinischer Sprache und chronologischer Weise; und noch in demselben Jahre in schöner italienischer Sprache in zusammenhängender Darstellung. Ausführlicher und nach den Acten der Heiligsprechung sind die Leben von Hieronymus Barnabeo und Jacob Bacci, Priestern der Congregation des Oratoriums von Rom; letzteres, zuerst erschienen in Rom 1622, ist am geschätztesten und erlebte gegen hundert Ausgaben, und wurde mehrmals in's Spanische, Portugiesische und Französische übersetzt. Auch der gelehrte Andreas Du Saussay, Bischof von Toul, verfaßte im Jahr 1664 eine daselbst gedruckte Lebensbeschreibung des hl. Philipp. Die Bollandisten ad 26. Maii T. VI. p. 460—656 nahmen die Leben von Gallonio und Barnabeo auf. Der hl. Stifter hinterließ keine Regeln für sein Institut, aus Demuth, wie er denn auch kurz vor seinem Tode, zum Bedauern Aller, seine ganzen Schriften, Briefe, fromme Gedichte u. s. w. verbrennen ließ, obschon ihn Baronius so oft darum ersuchte. Dieser, nun Superior der Congregation geworden, vereinte sich mit den Vätern, und sie setzten die Regeln, welche ihnen der Heilige bei Lebzeiten mündlich gegeben hatte, auf, vereinigten sie in ein Ganzes und Paul V. bestätigte sie durch eine Bulle den 24. Febr. 1612. Bull. Rom. T. V. p. 4. p. 297. Romae 1754. Dieses Institut ist nur auf Liebe gegründet, und ganz nach dem Geiste der ersten Christen; deßhalb nannte auch der hl. Franz v. Sales die Lebensweise dieser Väter eine vita angelica. Eigentlich sollen in die Congregation nur bereits ausgeweihte Priester bis zum 36. Jahre aufgenommen werden, oder mindestens solche, die bereits ihre theologischen Studien vollendet haben, und nahe daran sind, geweiht zu werden. Die Mitglieder leben alle in Gemeinschaft, und müssen sich auf eigene Kosten ernähren, haben einen gemeinschaftlichen Tisch und bezahlen dafür eine geringe Pension monatlich. So müssen sie sich auch alle andern Bedürfnisse bestreiten, bis auf die kleinsten; bei Krankheiten sogar die Arznei bezahlen, nur der Besuch des Hausarztes ist unentgeltlich; von der Congregation erhalten sie nichts als die nackte Wohnung. Sie verbinden sich durch keinerlei Gelübde, und können nach Belieben jederzeit das Institut verlassen, und alle ihre Habe, die sie mitgebracht haben, wieder mit sich nehmen. Trotz dieser unbegrenzten Freiheit sind die Austritte doch ungemein selten, und nur aus wichtigen Ursachen. Die Regierungsform ist eine rein republicanische; der Superior, der erste der Ehre nach, im Uebrigen jedem Mitglied gleich; auch er muß die verschiedenen Obliegenheiten als Prediger u. s. w. nach der festgesetzten Reihe, die mit ihm anfängt und mit dem letzten Vater, nach der Anciennetät seines Eintrittes in die Congregation, endet, verrichten; sogar vom Tischdienste, den die Väter, und nicht, wie in den übrigen Orden, die Laienbrüder besorgen, ist er nicht ausgeschlossen, mag er auch 80 Jahre haben; nur Krankheit befreit ihn davon. Auch bei Tische sitzen die Väter nicht nach den Aemtern, die sie bekleiden, sondern nach der Anciennetät; der Superior hat den ersten Platz. Bei Tische wird das strengste Stillschweigen beobachtet, und nie davon dispensirt, nicht einmal am

Fest des Heiligen, wo gewöhnlich mehrere Cardinäle, Erzbischöfe und andere ausgezeichnete Prälaten, die Fürsten Massimo und Cäsarini, Freunde und Wohlthäter der Congregation zur Tafel gezogen werden. Doch ist für dieses Stillschweigen, eben so streng wie bei den Carthäusern, ein schöner Ersatz in der herrlichen, vom hl. Philipp eingeführten und streng beobachteten Sitte der sogenannten Lösung der Dubien oder Zweifel. Es wird nämlich Mittags bei Tische eine halbe Stunde gelesen, und zwar sehr weise zuerst für zehn Minuten ungefähr ein Stück aus einem Kirchenvater, aus der hl. Schrift, und der Rest alsdann aus der Kirchengeschichte; am Abend eine starke Viertelstunde aus dem Martyrologium und den Leben der Heiligen. Nach dieser Lesung, Mittags und Abends, trägt ein Vater zwei Casus oder dubia vor, einen aus der hl. Schrift, den andern aus der Moral, die alsdann von den Vätern erklärt und gelöst werden müssen. Sind sie gelöst, so trägt der proponirende Vater dann in kurzer Recapitulation die Antworten für und gegen vor, und fügt, je nach Bedürfniß auch neue Gründe hinzu. Alle Gelehrsamkeit und Spitzfindigkeit ist absichtlich verboten, weil es mehr eine fromme, belehrende als untersuchende Unterhaltung sein soll; dabei muß sich der Proponirende an anerkannte, vom hl. Stuhl approbirte Schriftsteller halten, in der Exegese z. B. an Calmet, Maldonat, Menochius, Cornelius a Lapide ꝛc., in der Moral an hl. Alphons von Liguori, Suarez, Bellarmini, Voit, Antoine, an hl. Thomas v. Aquin, und jedesmal die Gewährschaft dieser Männer anführen, um sich nicht eigenen Phantasien hinzugeben. Das Proponiren der Dubien wie ihre Lösung, die höchstens eine halbe Stunde dauern darf, geschieht der Reihe und der Ancienneté nach; nur der Lösende darf sprechen, die Andern hören still zu; auch darf er immer nur auf ein Dubium antworten. Mehrere können über ein und dasselbe Dubium sprechen, jedoch nur einzeln, und wenn die Reihe an sie kömmt. Diese Uebung ist sehr ersprießlich, namentlich den Beichtvätern. Dem Superior zur Seite stehen vier Räthe, Deputati genannt, und leiten mit ihm die innern Angelegenheiten. Alle öffentliche Acten können nur von der gesammten Congregation entschieden werden, und zwar nach Stimmenmehrheit; der Superior hat wie jeder andere Vater nur eine Stimme, und proponirt bloß. Keiner, wenn er nicht 15 Jahre in der Congregation gewesen, kann Superior werden; vor drei Jahren hat Keiner Stimme; berathende Stimme erlangt man vom vierten bis zum zehnten Jahre; mit dem Eintritt in's eilfte Jahr erhält man entscheidende Stimme. Alle Aemter, selbst das des Superiors, sind bloß auf drei Jahre, die Aemterbekleidenden sind für ihre Amtsführung verantwortlich und müssen vorkommenden Schaden, wenn auch aus Versehen, auf eigene Kosten ersetzen. Die gesetzgebende Gewalt ruht in der Congregation; sie kann den Superior zur Rechenschaft ziehen, und ohne alle Concurrenz einer höhern kirchlichen Gewalt absetzen, auch vor der Zeit, und neu bestätigen, wenn sie es für gut befindet. Die mit der Amtsführung verbundenen Kosten muß Jeder selbst bestreiten, und am Ende des Jahres der Congregation Rechnung ablegen, wo er auch erst die Auslagen zurückerhält; nur die Auslagen für die Unterhaltung des Hauses, der Kirche und der Küche werden, da sie immer bedeutend sind, monatlich ausbezahlt. Unentgeltlich muß Jeder dienen. Die geistlichen Beschäftigungen der Väter haben wir in der Darstellung des Institutes bezeichnet; sie verrichten nebenbei in ihrer Kirche alle Pfarrdienste, ohne eine Pfarrei zu bilden, und unentgeltlich; sie hören Beichte, predigen, spenden die hl. Sacramente aus, versehen die Sterbenden u. s. w. Andere pfarrliche Jurisdictionshandlungen, wie Taufen und Trauungen ꝛc. in ihrer Kirche können sie nur mit Bewilligung und im Beisein der Pfarrer verrichten, und die Emolumente können auch diesen nur zufallen. Der Bischof ist der nächste Oberer der Congregation, kann aber außerhalb dem Bereich des Institutes, dessen Wächter er ist, den Mitgliedern nichts befehlen. Die verschiedenen Häuser stehen ohne allen Verband sich gegenüber, nur das der Liebe ausgenommen, und haben daher keinen General; jedes Haus ist völlig unabhängig, und hat seine eigene Obere. Es ist leicht begreiflich, daß ein

ſolches Inſtitut von ſeinen Mitgliedern innigſt geliebt wird. Als Baronius, unter Drohungen, genöthigt wurde, den Purpur anzunehmen, weinte er wie ein Kind, da er die Congregation noch am Tage ſeiner Erhebung verlaſſen mußte, und bat dieſelbe fußfällig, ihm wenigſtens den Schlüſſel ſeiner Zelle zu bewilligen, um ſich zu Zeiten in derſelben in frommem Gebet zurückziehen zu können. Daſſelbe that der fromme und gelehrte Fürſt Colloredo, als er gleichfalls genöthigt den Purpur annahm; die Kirche verehrt ihn als ehrwürdigen Diener Gottes. Der Stachel der Ehre und des Ruhmes verwundet die Mitglieder des Inſtitutes weniger als die ſelbſt der ſtrengſten Orden. Der hl. Philipp hat hierbei ſeinen Jüngern das beſte Beiſpiel gegeben. Dreimal wies er mit launigem, ja faſt beleidigendem Scherz den Purpur von ſich. Mußten ſie, was trotzdem ſehr häufig geſchah, hohe Würden in der Kirche übernehmen, ſo geſchah dieß nur in Folge des heiligen Gehorſams gegen das Oberhaupt der Kirche. Als Scarampi, der Friedensſtifter von Irland unter der Schreckenszeit von Cromwell von ſeiner mit Weisheit und Heiligkeit geführten außerordentlichen Miſſion in die Congregation zurückkehrte, und Urban VIII. ihn mit dem Purpur ſchmücken wollte, erſuchte er dieſen mit Thränen, ihm, in Folge eines der hl. Jungfrau gemachten Gelübdes, die Erlaubniß zu ertheilen, in der wüthenden Peſt, die Rom damals ſo ſehr verheerte, den Kranken beiſtehen zu können, und fiel hierbei als Opfer ſeines chriſtlichen Heroismus. Auch für die kirchlichen Wiſſenſchaften brachte die Congregation die ausgezeichnetſten Männer hervor, wie Baronius, Gallonius, Boſius, Severanus, Arringhius (Roma subterranea), Raynaldus, Laderchi, Bianchini, De Magiſtris, Saccarelli, Gallandi (Bibliotheca Patrum) und Andere. In neueſter Zeit bedauert Italien den Tod der Väter Antonio Ceſari von Verona, des Wiederherſtellers der ſchönen Sprache und Literatur des Landes, und Semeria von Turin, berühmt durch ſeine Secoli cristiani della Liguria (Turin 1843. 2 Bde. 4) und andere gediegene hiſtoriſche Werke, und im J. 1845 des Vaters Caraccioli, aus der älteſten fürſtlichen Familie des Königreichs beider Sicilien, Cardinals und Erzbiſchofs von Neapel, Verfaſſers einiger kleinen ſalbungsvollen Andachtsſchriften, wahren Vaters der Armen, der bei ſeinem Tode nur einige wenige Ducaten hinterließ. Wichtige Aufſchlüſſe über die Congregation und ihr Wirken geben: Giovanni Marciano: Memorie istoriche della Congregazione dell' Oratorio etc. Napoli 1693 — 1702. 5 voll. fol. Pregj della Congregazione dell' Oratorio d'nn prete dell' Oratorio di Savigliano nel Piemonte. Venezia 1825. 2 voll. 8. Memorie degli Scrittori Filippini ossiano della Congñe dell' Oratorio di S. Filippo Neri, raccolte dal Marchese di Villarosa. Napoli 1837. 1 vol 4., ſehr dürftig und unvollſtändig. Es iſt keine bedeutende Stadt in Italien, die nicht ein Haus dieſer Congregation aufzuweiſen hat. — Auch nach Frankreich verbreitete ſie ſich bald: hier führte ſie der ehrwürdige Diener Gottes, der Abbé und nachherige Cardinal Peter von Berülle (ſ. d. A.) mit Hilfe zweier Prieſter des Oratoriums von Rom ein, die ſich in kurzer Zeit wunderbar entwickelte und über ganz Frankreich und Belgien ſich verbreitete; ſie unterſcheidet ſich nur darin von der italieniſchen Congregation des Oratoriums, daß alle Häuſer unter einem einzigen Oberhaupt, einem General-Superior ſtehen, und ſie ſich mit der wiſſenſchaftlichen und theologiſchen Bildung beſchäftigt, Collegien und Seminarien leitet, was die italieniſche Congregation nicht thut. Auch ſie gab dem Staate, der Kirche und der Wiſſenſchaft große Männer. — In neueſter Zeit, im J. 1847, führte der berühmte Johann Newmann, Mitglied der Univerſität von Oxford, zur katholiſchen Kirche zurückgekehrt, die italieniſche Congregation in England ein, nachdem er ſich in Rom im Mutterhauſe mit ſeinen erſten ſechs Genoſſen mit dem Geiſte und den Gebräuchen des Inſtitutes bekannt gemacht hatte. Heute zählt dieſe Congregation ſchon drei Häuſer, zu Liverpool, Birmingham und London, und einige fünfzig Mitglieder, meiſtens ausgezeichnete Männer, welche zur Puſey'ſchen Schule gehörten und die engliſche Hochkirche verlaſſen haben. — Im eiskalten Boden von Teutſchland konnte

dieſe zarte und warme Pflanze chriſtlicher Nächſtenliebe nicht gedeihen. Das Oratorium beſaß allerdings zwei Häuſer in München und Wien; in Vielem aber verſchieden von denen in Italien. Die Mitglieder deſſelben waren eine Art Kapläne und wurden bezahlt. [Auguſtin Theiner.]

Nero, der fünfte römiſche Kaiſer, geboren zu Antium am 15. December des Jahres 790 nach Erbauung Roms, war der Sohn des Cnejus Domitius Ahenobarbus und der Agrippina, der unwürdigen Tochter des Germanicus. Jener war ſo wenig beſſer als dieſe, daß er nach Sueton den ihm zur Geburt ſeines Sohnes Glück wünſchenden Freunden ſagte, der Abkömmling von ihm und Agrippina könne nur ein Ungeheuer ſein, eine Vorausſage, welche in der Folgezeit ihre vollſte Erfüllung gefunden hat. Nero's, welcher urſprünglich Domitius Germanicus hieß, und der römiſchen Welt, deren Herr er einſt werden ſollte, erſtes Unglück beſtand darin, daß er nach dem frühen Tode des Vaters und der Verbannung der Mutter von ſeinem mütterlichen Oheim und Miterben Caligula des Vermögens beraubt und bei ſeiner Muhme Lepida in ziemlich ärmlichen Verhältniſſen unter Aufſicht eines Tänzers und Barbiers erzogen wurde. Dieſe Vernachläſſigung höherer Ausbildung des Geiſtes und Charakters war um ſo unheilvoller, als die Ausſichten des Knaben mit einemmale vielverſprechend zu werden begannen. Seine Mutter wurde von Kaiſer Claudius in vierter Ehe zur Gemahlin genommen. Dieſe, in Abſicht auf Ehrgeiz und Herrſchſucht eine zweite Livia, wußte es bald dahin zu bringen, daß ihr Sohn mit Octavia, der Tochter des Kaiſers verlobt und aus dem domitiſchen Geſchlecht in das der Claudier aufgenommen wurde. All' das war von Agrippina darauf berechnet, ihrem Sohne auf Unkoſten des jüngern Britannicus, des leiblichen Sproſſen ihres Gemahles, die Nachfolge auf dem Throne der Cäſaren zu verſchaffen. Der berühmte Philoſoph Seneca war von Claudius nach Sardinien verbannt worden. Ueberzeugt nun, daß er dem Kaiſer wegen des erlittenen Unrechts grolle, bewirkte Agrippina die Aufhebung ſeines Exils, verhalf ihm zur Prätur und wählte ihn zum Erzieher ihres Sohnes, um an ihm einen ergebenen Diener und Beförderer ihres großen Planes zu gewinnen. Auf dieſelbe Abſicht lief es hinaus, wenn der junge Domitius Germanicus, nach ſeiner Adoption Tiberius Claudius Nero Druſus Germanicus Cäſar genannt, außerordentlicherweiſe ſchon nach zurückgelegtem vierzehnten Lebensjahr mit der männlichen Toga bekleidet, mit proconſulariſcher Gewalt außerhalb Italiens ausgerüſtet und zum Princeps Juventutis ernannt wurde; wenn endlich der blöde Claudius ſich bereden ließ, dem Stiefſohn die Gunſt des großen Haufens dadurch zu ſichern, daß er Geſchenke an die Soldaten und das Volk zu Rom austheilte und Spiele im Circus Maximus veranſtaltete, bei denen — ominös genug — Britannicus in der Prätexta, Nero im Gewande des Triumphators erſchien. Agrippina fühlte das Gewicht der Prätorianer. Um daher ihren Plan auch von dieſer Seite aus zu fördern, wußte ſie den Kaiſer ohne Mühe zu bereden, an die Spitze der Leibwache den Burrus Afranius zu ſtellen, einen Militär von ausgezeichneten Eigenſchaften, der indeß nicht vergeſſen konnte, wem er ſeine Erhebung vornehmlich zu verdanken habe. Zu Anfang des J. 806 ward die Vermählung des 15jährigen Nero mit ſeiner Verlobten Octavia vollzogen und der junge Ehemann angehalten, durch Vorträge im Senat ſeine Beredtſamkeit und ſeine Fürſorge für Rom und die Provinzen an den Tag zu legen. Ebenſo wurde jede andere Gelegenheit benützt, ihm Gunſt und Zutrauen des Volkes zu erwerben. Unterdeß hatten aber die Gegner Agrippina's und ihres Sohnes dem Kaiſer die Augen geöffnet über das unwürdige Spiel, welches die ehrgeizige Gemahlin bisher mit ihm getrieben. Es war eine Eigenſchaft des Claudius, durch Furcht, die man ihm erregte, ſich leicht zu dem Aeußerſten fortreißen zu laſſen. Daher ließ er jetzt, über die Pläne Agrippina's in's Klare geſetzt, Aeußerungen fallen, aus denen dieſe nicht nur ſchließen mußte, daß den Kaiſer ſeine letzte Heirath und die Adoption Nero's gereue, ſondern auch, daß ſich über ihrem Haupte ein Gewitter zuſammenziehe, deſſen verderblichen

Ausbruch sie nur durch zuvorkommende Maßnahmen zu beschwören vermöchte. Um also ihren eigenen Untergang durch den des Gatten abzuwenden, beeilte sie sich, denselben durch den Genuß vergifteter Pilze aus dem Wege zu räumen. Alsbald wußte Nero durch das Versprechen eines Donativs die Prätorianer für sich zu gewinnen. Von denselben zum Imperator ausgerufen, fand er von Seite des Senates und der Heere in den Provinzen willige Anerkennung. Das in der Curie vorgetragene Regierungsprogramm des neuen Herrschers war ein sehr hoffnungsreiches; dem Senat und den Magistraten sollten ihre alten Befugnisse bleiben, die Oeffentlichkeit der Criminalgerichte sollte wieder hergestellt, die übermäßige Macht der Freigelassenen in ihre Schranken zurückgewiesen werden. Doch die Rolle, welche Agrippina zu spielen gedachte, stand im schroffsten Gegensatze zu diesen Versprechungen; sie wollte nach der Ermordung ihres Gemahles im Namen des Sohnes über das römische Reich das Scepter führen. Von welcher Art diese Herrschaft sein würde, zeigte sich alsbald dadurch, daß sie nicht bloß den nichtswürdigen Freigelassenen Narcissus, der am Hofe des Claudius ihr hauptsächlichster Gegner gewesen, zum Tode nöthigte, sondern auch den M. Junius Silanus, einen reichen, einfältigen aber unbescholtenen Mann ohne Vorwissen Nero's einzig deßwegen aus dem Wege räumen ließ, weil man von ihm dem Nachkommen der Cäsaren als einem Manne sprach, welcher des Thrones würdiger wäre als der 17jährige durch Gattenmord erhobene Nero. Doch Seneca und Burrus thaten den weitern Plänen Agrippina's nicht bloß Einhalt, sie wußten der verbrecherischen Mutter die Herrschaft gänzlich aus den Händen zu winden. Beide blieben als Lehrer und Leiter an der Seite des jungen Kaisers, den sie zunächst in die Staatsgeschäfte einweihen sollten. Die Wichtigkeit dieser Stellung wuchs aber noch unendlich dadurch, daß Nero den ernsten Beschäftigungen seines kaiserlichen Amtes sich ganz und gar abhold bezeigte. Dadurch wurden Seneca und Burrus die bedeutendsten Männer des damaligen Roms, dessen sowie des ganzen Reiches factische Regenten sie lange Zeit waren. Und läßt es sich auch unmöglich läugnen, daß beide von dem schlimmen Geiste ihrer Zeit nicht unberührt geblieben, so muß doch andererseits anerkannt werden, daß sie sich allen Zweigen der Staatsverwaltung mit großer Hingebung, Festigkeit und Gerechtigkeitsliebe widmeten. Ist es daher auch eine Hyperbel, was Kaiser Trajan so oft geäußert haben soll, keines andern Fürsten Regierung sei so vortrefflich gewesen als Nero's erste fünf Jahre, so bleibt doch unwidersprechlich: Bis zum Tode von Burrus wurde die Regierung zu Rom in so löblicher Weise geführt, daß das Reich alle Ursache hatte, damit zufrieden zu sein. Unterdeß war Nero's Streben zumeist auf die schrankenlose Befriedigung seiner künstlerischen Einbildungen oder der sinnlichen Gelüste gerichtet. Seneca und Burrus von der Unmöglichkeit ihrer Bezähmung und Unterdrückung überzeugt, konnten daher — und zwar nicht ohne glücklichen Erfolg — einzig und allein nur darauf hinarbeiten, die Ausschweifungen seiner ungezügelten Leidenschaften für den Staat unschädlich zu machen. Um also ehrbare Frauen aus guten Häusern vor den Verführungskünsten des kaiserlichen Wüstlings zu sichern, hatten sie nichts dagegen, daß Nero sein Auge auf die Freigelassene Acte warf. Ganz anders aber benahm sich seine Mutter. Seit ihr Seneca und Burrus die Leitung der Staatsgeschäfte aus den Händen gewunden, wollte das durch und durch unsittliche Weib als strenge Sittenrichterin wenigstens das Privatleben des Sohnes beaufsichtigen und regeln. Weil aber all' ihr Eifern und Schelten ihren Absichten nur entgegenwirkte, suchte sie, zum andern Extrem hinüberspringend, den Sohn durch Liebkosungen und Bitten ihrem Willen wieder zu unterwerfen. Doch auch dieser Weg führte ebensowenig zum Ziel ihrer Wünsche. Deßwegen nimmt sie die Drohung in den Mund, mit Britannicus in's Lager zu gehen und demselben den Thron der Cäsaren zu verschaffen. Dadurch wurde die erste Unthat Nero's, die Ermordung des Britannicus herbeigeführt und der Bruch zwischen Kaiser und Mutter zu einem unheilbaren gemacht. Zugleich überließ sich Nero immer ungescheuter seinen Ausschweifungen, indem er

nächtlicher Weile in Sclaventracht vermummt mit seinen losen Genossen in den Gassen, Schenken und Hurenhäusern der Hauptstadt herumschwärmt, Raufhändel aufsucht und gelegentlich eine Tracht von Schlägen mit nach Hause nimmt, die Theaterparteien aneinander hetzt und in deren Raufereien seine unterhaltendste Kurzweil findet. Hatte aber Nero trotz aller Ausbrüche einer verbildeten Natur bis jetzt das Schimpflichste noch zu verbergen gewußt, so ward er dagegen im fünften Jahre der Regierung durch eine neue Buhlerin Poppäa Sabina in ein neues für den Staat höchst unheilvolles Stadium seiner verbrecherischen Laufbahn geführt. Nachdem Poppäa Sabina zuerst den Otho, einen der vertrautesten Freunde des Kaisers zum Ehebruch verleitet und dann geheirathet hatte, wurde sie mit einemmale die Buhlerin Nero's. Aber das letzte Ziel ihrer Wünsche lag höher — sie wünschte den Buhlen zum Gemahl zu bekommen. Doch wohl wissend, daß bei Lebzeiten Agrippina's eine Scheidung Nero's von seiner Gattin nie erfolgen würde, nährte und schürte sie den Haß zwischen Sohn und Mutter bis zu dem Grade, daß sie jenen vermochte, die Ermordung dieser zu befehlen und in's Werk zu setzen. Beängstigt durch diese fürchterliche Unthat richtete Nero von Neapel aus ein Klagschreiben wider Agrippina an den Senat. Doch obgleich die Väter aus dem Briefe des Kaisers das indirecte Geständniß des Muttermordes ohne Mühe herauslasen, so begnügten sie sich doch keineswegs, Nero's Rechtfertigung einfach zu genehmigen, sondern ordneten Dankgebete, Spiele und die Errichtung von Standbildern an. Der große Haufe der Hauptstadt wollte hinter solchen Bezeigungen nicht zurückbleiben und nahm den in ängstlicher Stimmung nach Rom zurückkehrenden Muttermörder mit den größten Ehren auf. Die nächsten Folgen dieser Unthat traten im Privatleben des Kaisers zu Tage. Nero, der lästigen Fesseln, welche ihm die Rücksicht auf die Mutter noch angelegt hatte, los und ledig geworden, warf sich nunmehr mit aller Leidenschaft der Jugend auf die Uebung seiner künstlerischen Liebhabereien. Hiebei begnügte er sich nicht, in einem geschlossenen Circus vor einem ausgewählten Publicum seine Kunst im Wagenlenken zu zeigen; er wollte auch seinen Hang für das Schauspiel befriedigen. So stiftete er, ohne anfänglich die öffentliche Bühne zu betreten, die scenischen Spiele der Juvenalia, welche er im Palaste oder in seinen Gärten zu geben pflegte; ebenso ordnete er im J. 813 in Nachahmung der olympischen Spiele, die nach seinem Namen benannten Neronia an, welche außer musicalischen und gymnastischen Kämpfen auch Wettrennen in sich begriffen. Nicht minder fand sich die Eitelkeit des jungen Kaisers durch den Gedanken geschmeichelt, sich den Lorbeerkranz des Dichters um die Schläfe zu winden. Demgemäß versammelte er um seine Person eine Schaar von Poetastern, welche entweder vorlasen oder schlechte Verse machten oder Nero's eigene übelgerathene Versuche verbesserten. Im gleichen Grade lächerlich war sein Verkehr mit den ihm später so verhaßt gewordenen Philosophen. Bei den Darstellungen der Bühne, bei den Spielen des Circus und Amphitheaters trat der Kaiser nicht nur selbst auf, sondern Männer und Frauen aus den erlauchtesten Häusern folgten gegen alle nationale Sitte und Wohlanständigkeit freiwillig oder gezwungen seinem Beispiele. „So ward Rom vor sich selbst entehrt und versank unter Anleitung Nero's jetzt in den Schlamm des tiefsten sittlichen Verderbens.“ Bisher hatten Seneca und Burrus den Kaiser wenigstens vor der entehrendsten Herabwürdigung, vor dem Auftreten auf öffentlichen Theatern fern zu halten vermocht. Wenn aber die Aussicht, ihn in den bisherigen Schranken zu halten, sich immer mehr verringerte, so stand noch außerdem zu befürchten, daß Nero die ungeheuern Kosten seiner so unkaiserlichen Liebhabereien auf dieselbe Weise wie früher Caligula aufzubringen versuchen möchte, ein Fall, der mit dem achten Jahre seiner Regierung wirklich eintrat und die gräuelvollste Periode derselben herbeiführte. Die Einleitung dazu bildete die Wiederherstellung des von Claudius aufgehobenen Majestätsgesetzes. Geistige Vorzüge, öffentliche Verdienste, großer Reichthum gaben der wieder erstandenen Rotte der Delatoren die vollkommensten und ausgiebigsten Argumente zu Anklagen auf Leib und Leben. Und jetzt,

da Gegenwart und Zukunft sich immer mehr zu umdüstern begann, starb auch Burrus nicht ohne den gegründeten Verdacht, daß der Kaiser durch Giftmord sich des mächtigen und unbequem gewordenen Mannes entledigt habe. Sein Tod brach auch Seneca's Einfluß, welcher in klarer Voraussicht des auch ihm drohenden Verhängnisses Haß und Abneigung seines kaiserlichen Zöglinges umsonst dadurch zu versöhnen strebte, daß er sich von dem öffentlichen Leben zurückzog und später seine Reichthümer dem Imperator zum Opfer brachte. Alle Macht vereinigte sich nunmehr in der Person des einen Gardecommandanten Tigellinus, „des ärgsten Schandbuben der Kaiserzeit". Das erste Opfer dieses Ungeheuers war der mit dem kaiserlichen Hause verwandte, in seinen Grundsätzen und Sitten strenge Rubellius Plautus nebst Cornelius Sulla, welche Männer Nero auf die grundlosesten Verdächtigungen und Einflüsterungen jenes heillosen Anstifters oder Helfershelfers zu allen Schandthaten ohne den mindesten Schein von Verbrechen und rechtlichem Verfahren durch ausgesendete Centurionen ermorden ließ. Jetzt konnte es der Kaiser auch wagen, einen längst beschlossenen Schritt zur Ausführung zu bringen: er verstieß seine junge, treffliche, von der Gunst des Volkes getragene Gattin Octavia und trat unmittelbar darauf in eheliche Verbindung mit der schändlichen Poppäa Sabina. Nicht zufrieden mit diesem Triumphe wußte es die neue Kaiserin bei Nero bald dahin zu bringen, daß er die schuldlose Octavia auf die Insel Pandataria verbannte und ihr wenige Tage nachher den Tod ankündigen ließ. „Ihr gewaltsames Lebensende im 20. Jahre des Alters war gräßlich wie ihr unverschuldeter Lebensjammer, seitdem sie an das kaiserliche Ungethüm gekettet war. Der ältern Agrippina Geschicke erregen unsere tiefe Theilnahme; aber Octavia's Unglücksloos übersteigt jede menschliche Klage. Ganz Rom trauert, nur der Senat beschließt Geschenke den Tempeln und Dankgebete den Göttern, wie stets, wenn der Fürst Verbannung oder Mord verhängt hat." Von nun an trat Nero in das letzte Stadium der Grausamkeit sinnlicher Lust oder wahnsinnigen Kunstgetriebes. Denn hatte der Kaiser, wie oben angeführt wurde, sich bis jetzt wenigstens damit begnügt, nur an den Juvenalien im Palaste oder in seinen Gärten als Sänger aufzutreten, so ließ sich seine ungemessene Eitelkeit nunmehr nicht mehr länger von dem Auftreten auf öffentlichen Bühnen zurückhalten, und nöthigte wie schon früher Männer und Frauen der edelsten Geschlechter, sich an diesen Entwürdigungen nationalen Wesens zu betheiligen. Eben so ungemessen war die Verschwendung, welche Nero bei seinen öffentlichen Gastmälern zeigte; Gastmäler, welche Leute jeglichen Ranges und Standes, Männer vom höchsten Adel bis herab zu Sclaven und Gladiatoren, Frauen und Mädchen aus den erlauchtesten Häusern wie die Schaaren der liederlichsten Buhlerinnen in einen wüsten Knäuel zusammenwarfen und das Spiel der wildesten Leidenschaften entfesselten. „Nie war das römische Leben so schandbarer Schmach preisgegeben als unter diesem Fürsten, der durch jegliche Unzucht befleckt, selbst das Aergste überbot und sogar mit der Unnatur die empörendste Posse der Oeffentlichkeit trieb." In diese schreckliche Zeit (Juli 817) fällt auch jene verheerende Feuersbrunst, bei welcher von den 14 Regionen der Hauptstadt nur vier unbeschädigt blieben, drei gänzlich niederbrannten, die sieben andern den Anblick der gräßlichsten Verwüstung darboten. Diese fürchterliche Catastrophe gab auch Veranlassung zur Verfolgung der römischen Christengemeinde. Denn wiewohl Tacitus (Annal. XV. 38) es unentschieden läßt, ob der Brand zufällig oder auf Anstiften des Kaisers entstanden, wiewohl die Regierung die löblichsten Anstalten traf, die allernächsten Folgen des schrecklichen Wehes zu lindern, so klagte doch die öffentliche Stimme den Kaiser der Mordbrennerei an, ja es lief sogar von Mund zu Mund die sicherlich falsche Sage, Nero habe an den Jammerscenen der brennenden Stadt sein Auge geweidet und zur Leier Verse auf den Untergang von Troja gesungen. Der Kaiser faßte daher den Entschluß, den ihm aufgebürdeten Frevel Andern, Schuldlosen zuzuschieben. Nun befand sich zu Rom eine große Anzahl von Juden, auf welche sich der Verdacht der

Brandſtiftung leicht hätte werfen laſſen. Aber dieſe hatten gerade mächtige Schutzredner im Palaſte und ſelbſt in dem Herzen des Tyrannen. War es darum nothwendig, andere Schlachtopfer zu wählen, ſo wurde das Loos der Schuld den Chriſten zugeworfen, die in dieſer Zeit noch lediglich für eine neue, gefährliche, des Menſchenhaſſes überwieſene Secte der Juden galten. Alſo wurde eine große Menge von Chriſten ergriffen, einige an's Kreuz geſchlagen, andere in die Häute wilder Thiere eingenäht und der Wuth der Hunde preisgegeben, andere endlich mit brennbaren Stoffen überzogen, um in der Finſterniß der Nacht als Fackeln zu leuchten. Ueber Rom hinaus ſcheint ſich die Verfolgung trotz der entgegengeſetzten Nachricht des Oroſius nicht erſtreckt zu haben. Die verwüſtete Stadt ließ Nero nach einem von ihm entworfenen Plane ſchöner wieder herſtellen und erbaute für ſich ſelbſt den goldenen mit verſchwenderiſcher Pracht eingerichteten Palaſt. Wenn aber ſelbſt die entmenſchte Heſe des Volkes die an den Chriſten verübten Gräuelthaten mißbilligte, ſo wurde der Unwille über die Verſchwendung Nero's bei ſeinen Bauten, über die daraus hervorgehenden Maßloſigkeiten von Willkür und Ungerechtigkeit immer tiefer und allgemeiner. Um den neuen Geldverlegenheiten zu ſteuern, forderte der Kaiſer unter dem Titel freier Geſchenke ungeheure Summen von Privatleuten und Communen, und übte ſo ſchnöde Erpreſſung, daß er zu Rom ſelbſt die Weihegeſchenke der Tempel, die bei Siegen und Triumphen in den Heiligthümern niedergelegten Gelder plünderte und noch härtere Verluſte die Provinzen trafen. Dieſe Gewaltthaten und die beſtändigen über dem Haupte eines jeden Mannes von Stand und Vermögen ſchwebenden Lebensgefahren führten endlich im Frühling des J. 818 die unter Senatoren, Rittern und Soldaten weit verzweigte Piſoniſche Verſchwörung herbei. Doch dieſer erſte Verſuch, das Joch des Tyrannen abzuſchütteln, mußte bei dem ſchwachen und elenden Charakter der Haupttheilnehmer das kläglichſte Ende nehmen und dem Kaiſer den willkommenſten Anlaß zu einer neuen Reihe der entſetzlichſten Blutſcenen in die Hand geben. Nero ließ nicht bloß die wirklich Schuldigen ergreifen und hinrichten, ſondern ſuchte ſich auch aller derjenigen zu entledigen, welche ihm verhaßt oder verdächtig waren wie Seneca oder durch ihren Reichthum die Grauſamkeit des Herrſchers herausforderten. Nachdem Nero die Stadt mit Leichen erfüllt hatte, belohnte er die Angeber, die Soldaten beſonders aber die Häupter des eben beendigten Blutgerichtes mit den glänzendſten Spenden und der Senat faßte auch dießmals die gewohnten Beſchlüſſe ſeiner eigenen Schande. Wenn durch all' das die Finanznoth Nero's nach dem Brande Roms in fortwährendem Steigen begriffen war, ſo wuchs auch des Kaiſers Grauſamkeit; ſie ging einerſeits aus jener hervor, ſie war anderntheils eine ſchreckliche, viele neue Opfer verſchlingende Nachwirkung der Piſoniſchen Verſchwörung. Darum beklagte man weniger jene Vornehmen, welche hingerafft wurden von der verheerenden Seuche, die wie im Bunde mit Nero im Herbſte 818 zu Rom 30,000 Menſchen tödtete. Worüber man ſich einzig und allein freute, war der im gleichen Jahre durch den Jähzorn des Wütherichs herbeigeführte Tod der unzüchtigen Poppäa Sabina. Das neue Jahr 819 begann mit denſelben Mördereien, mit welchen das alte zu Ende gegangen war. Unter denjenigen, welche jetzt der Grauſamkeit Nero's erlagen, ſtehen Barea Soranus und Thraſea Pätus oben an. Beide Männer, adelig und reich, huldigten den Grundſätzen der Stoa und ſuchten denſelben practiſche Geltung im Staate zu verſchaffen. So trat die Philoſophie und beſonders die ſtoiſche in politiſche Oppoſition gegen die Schlechtigkeit der Regierung und das daraus hervorgegangene allgemeine Verderben des privaten und öffentlichen Lebens der Römer. Das auch bei den ſchmachvollſten Verhandlungen und Beſchlüſſen des Senates unbeugſame Haupt dieſer Oppoſition war Thraſea Pätus, ohne Frage der größte Charakter dieſer Zeit. Als dieſe Oppoſition nichts fruchtete, zog Pätus ſich vom öffentlichen Leben zurück. Aber ſtatt der Vergeſſenheit zu verfallen, machte er ſich gerade dadurch, daß ſein Name und ſeine Abſtimmungen in den actis diurnis umſonſt geſucht wurden, nur um ſo

bemerklicher. Konnte Nero dieſen Mann, deſſen Bedeutung er kannte, nicht für ſich gewinnen, ſo war ſein Verderben entſchieden. Unter den nichtigſten Vorwänden wurde er mit Soranus des Hochverraths angeklagt und verurtheilt. Mit den Worten: „dieſe Spende Jupiter dem Befreier“ ließ er ſich die Adern öffnen. So verſchied dieſer großartige Charakter der Kaiſerzeit; mit ihm ſank jeder moraliſche Halt für den Senat und die letzte Schranke gegen die ſchandbare Herrſchaft.“ Mit ſchlauer Berechnung hatte Nero die Verurtheilung des Päts auf die Zeit aufgeſpart, um welche der parthiſche Prinz Tiridates nach Rom kam, um vom Kaiſer die Beſtätigung ſeiner Herrſchaft über Armenien zu erlangen. Durch das, was dieſes Ereigniß zu ſehen und zu hören gab, ſollten die Römer von der Erinnerung an jene Schandthat abgebracht werden. Es iſt bekannt, daß dieſe Reiſe des Tiridates dem römiſchen Staate ungeheure Summen koſtete, daß der Kaiſer Alles that, um ſeinem Gaſte die Macht des Reiches und den Glanz ſeiner kaiſerlichen Majeſtät recht vor Augen zu legen. Ja durch die Unterwürfigkeit des Tiridates geſchmeichelt, konnte Nero ſich die neue von Tiridates nach Gebühr gewürdigte Selbſtentwürdigung nicht verſagen, zu Ehren deſſelben im Theater als Citherſpieler und im Circus als Wagenlenker aufzutreten. Bald nach der Abreiſe des Parthers wandelte den Kaiſer die Luſt an, ſeine Künſte auch außerhalb Italiens zu zeigen. Daher ſetzte er im Herbſte 819 mit einer großen Schaar anderer Kunſt- und Schandgenoſſen und mit einem 5000 Mann ſtarken Corps von Beifallklatſchern nach Griechenland über und trat während des folgenden Jahres in allen Städten, welche Kampfſpiele hatten, als Wagenlenker, Citharoide, Herold und Tragöde auf. Auch dieſe Entehrung der kaiſerlichen Majeſtät verſchlang ungeheure Summen. Um dieſelben wieder zu erſetzen, wurde ganz Griechenland von Nero ausgeplündert und weder Heiliges noch Profanes verſchont. Zugleich wurden ganz wie zu Rom eine Menge von Leuten einzig um ihres Reichthumes willen ermordet, ihr Vermögen zu Gunſten des Fiscus eingezogen. Während Nero in Griechenland verweilte, hatte der Freigelaſſene Helius zu Rom ganz nach der blutigen Willkür und Grauſamkeit ſeines Herrn geſchaltet. Daher war die Unzufriedenheit eine ſo bedenkliche geworden; daß der Kaiſer nicht ohne Bangigkeit nach Hauſe zurückkehrte. Doch legten ſich die Wogen der allgemeinen Unzufriedenheit bei der Rückkunft des Kaiſers alsbald wieder ſo augenblicklich und vollſtändig, daß alle Stände ihm mit der kriechendſten Unterwürfigkeit entgegenkamen und Nero frohen Muthes abermals ſeinen gewohnten Liebhabereien fröhnte. Unterdeſſen aber bereitete ſich die Befreiung von dem ſchrecklichen Tyrannen in den weſtlichen Provinzen vor. Das mißhandelte Gallien erhob unter C. Julius Vindex zuerſt die Fahne des Aufruhrs, der den Kaiſer anfänglich nicht im mindeſten beunruhigte. Er ward erſt erſchüttert, als die weitere Kunde erſcholl, daß auch Galba und Spanien abgefallen, ſeine Freunde zur Gegenpartei übergegangen ſeien. Jetzt wollte er den Senat ermorden, die Stadt in Brand ſtecken laſſen, ſich nach Alexandrien begeben, um ſich dort von dem Erwerbe ſeiner Künſte zu nähren. Doch als er ſich auch von ſeiner Leibwache verlaſſen ſah, erkannte er, daß ſein Loos beſiegelt und entſchieden war und floh auf das Landgut eines Freigelaſſenen. Als aber auch dieſes Verſteck entdeckt war, als die ausgeſendeten Reiter bereits herrannahten, um ihn zu ergreifen und der gerechten Strafe zu überantworten, gab er endlich mit den bekannten Worten: „Welcher Künſtler ſtirbt in mir“, feige und zögernd ſich den Tod (Junius 821). Indeß war mit dem Ende Nero's, des letzten Kaiſers der juliſch-claudiſchen Dynaſtie, für die römiſche Welt das Ziel ihrer Leiden noch nicht gekommen. Vielmehr ſollte ſie in dem raſchen Wechſel der drei nächſten Herrſcher neuen Stürmen und Kämpfen entgegengehen, bis ihr endlich mit der Thronbeſteigung der Flavier wieder fröhlichere Zeiten erblühten. [Allgayer.]

Nesroch (נִסְרֹךְ 2 Kön. 19, 37. Iſ. 37, 38 mit unbekannter Ableitung [vgl. Fürſt, Concordantia], indeß gewöhnlich mit Geſenius Thes. s. v. = נֶשֶׁר Adler genommen, mit der perſiſchen Intenſiv-Endigung öch, ăch, d. i. mächtiger

Adler, LXX. *Νασαρὰχ* und *Μεσεδάχ*, Vulg. Nesroch), eine aſſyriſche Gottheit, von der uns die Alten, wie überhaupt vom aſſyriſchen Culte, nichts Genaueres berichten. Movers (Phön. I. 68 u. 506) hält Nisroch für die oberſte Gottheit der Aſſyrier, und bezieht auf ihn die Stelle des Philo bei Euſebius (praep. Evang. I. 10) „Zoroaſter lehre, die höchſte Gottheit werde mit dem Adlerkopfe dargeſtellt.“ Der aſſyriſche Nisroch entſpräche ſomit dem perſiſchen Ormuzd, deſſen Symbol der Adler war (vgl. Creuzer, Symb. I. 723), ſowie dem ägyptiſchen Sonnengotte Phoe, immer mit dem Adler- oder Falkenkopfe abgebildet; im cänaanitiſchen Culte ſtünde ihm der tyriſche Sonnenbaal am nächſten (ſ. d. Art. Baal). Die Angaben der Rabbinen ſind pure etymologiſche Spielereien und aus einer viel zu ſpäten Zeit, um traditionelles Gewicht zu haben. Möchten die Ausgrabungen um Ninive bald auch über dieſe Nacht des aſſyriſchen Cultus Licht verbreiten. Vrgl. hiezu den Art. Aſſyrien, Emanation.

Neſtor, der Vater der ruſſiſchen Geſchichte, Mönch des Höhlenkloſters zu Kiew, geboren um 1056, trat mit 17 Jahren in dieſes Kloſter und lebte darin 40 Jahre. Während es unter den viel gebildeteren europäiſchen Nationen damals eine außerordentliche Seltenheit war, die Geſchichte in der Mutterſprache zu ſchreiben, ſchrieb Neſtor die Annalen ſeiner Nation in der Landesſprache, die erſte Chronik, welche die Ruſſen bekamen, welche auch bezüglich ihres Inhaltes von Wichtigkeit iſt, denn obgleich ſie ganz im Geiſte und der Art byzantiniſcher Schriftſteller abgefaßt iſt, öffnet ſie uns doch in anziehender und glaubwürdiger Weiſe den Norden und macht uns mit Völkern und deren Sitten und Gewohnheiten bekannt, die ſonſt im undurchdringlichen Dunkel geblieben wären. Neſtors Annalen fangen von der Sündfluth an, gehen aber bald zur Geſchichte der Slaven und des ruſſiſchen Reiches über und beſchreiben deſſen Schickſale bis zum J. 1110 einſchließlich in beſtimmter Zeitordnung und ſelbſt mit eingerückten Friedensſchlüſſen. Neſtors Werk erſchien zu Petersburg 1767, und Schlözer machte ſich durch eine Ueberſetzung deſſelben (Göttingen 1802, 5 Bände) verdient. Neſtors Beiſpiel ermunterte Andere zur Fortſetzung ſeiner ruſſiſchen Annalen, den Biſchof Sylveſter von Perejaſlawl († 1124), dann zwei andere Ungenannte, den Biſchof Simon und Andere in ununterbrochener Reihe bis in's 17te Jahrhundert herab. Außer den Annalen ſchrieb Neſtor auch das Patericon des kiewiſchen Höhlenkloſters, worin das ſtrenge Leben der Mönche dieſes Kloſters beſchrieben wird, welches damals von höchſter Bedeutung für Rußland war als eine Pflanzſtätte des klöſterlichen Lebens, der Tugend und wiſſenſchaftlicher Thätigkeit. S. Schröckh, Kirchengeſch. B. 24; Strahls Geſch. der ruſſ. Kirche und des ruſſ. Staates; Karamſin, ruſſ. Geſchichte. [Schrödl.]

Neſtorius und die Neſtorianer. Neſtorius ſtammte aus Germanicia, einem Biſchofsſitze in der Provinz Euphrateſia unter dem Patriarchate von Antiochien, wahrſcheinlich von niedrigem Geſchlechte. Nachdem er verſchiedene Reiſen gemacht, kam er nach Antiochien, wo er den Unterricht des Theodor von Mopsveſte genoſſen haben mag, und mit dem nachmaligen Patriarchen Johann von Antiochien und dem bedeutend jüngern Theodoret von Cyrus näher bekannt wurde. Er wohnte in einem Kloſter, nach einem ſpätern Berichte dem des Euprepius. In Antiochien wurde er zum Presbyter geweiht. Hier ſtand er beſonders bei dem Volke in ſehr hohem Anſehen, und in der That hatte er diejenigen äußern Eigenſchaften, die ihn empfahlen: eine wohlklingende Stimme und eine Fertigkeit im Sprechen, jedoch ohne höhere geiſtige Bildung. Von Außen betrachtet, war ſein Wandel muſterhaft. Er ging ſelten unter die Leute, ſaß zu Hauſe über Büchern, und gab ſich durch Kleidung, Abgezehrtheit und Bläſſe das Anſehen eines ſittenſtrengen Mannes. Dadurch wurde er in Kurzem weithin berühmt. Als darum im J. 427 der Patriarch Siſinnius von Conſtantinopel mit Tode abgegangen war, und man über die Wahl eines neuen Patriarchen im Streite lag — es ſtanden ſich zwei Parteien gegenüber — ſo wollte der Hof, um zugleich den Frieden und die beſte Wahl zu erzielen, einen Fremden

herbeirufen. Der Ruhm des Neſtorius und wohl auch die Erinnerung an den gleichfalls von Antiochien berufenen Johannes Chryſoſtomus, entſchieden für Neſtorius. Das Weitere ſiehe in dem Art. Epheſus, dritte allg. Syn., daſ. Bd. III. S. 607. — Nachdem der Hof von Conſtantinopel den Neſtorius hatte fallen laſſen, ſo durfte er ſich in ſein Kloſter in Antiochien zurückziehen. Hier blieb er etwa vier Jahre, wurde ſehr geehrt, erhielt Geſchenke und auch Briefe, beſonders von Theodoret. Johann von Antiochien ſcheint, weil Neſtorius der Annahme des Friedens von Seiten der Orientalen im Wege ſtand, ſeine Entfernung ausgewirkt zu haben. Neſtorius ſollte nach Petra, wie man meint in Arabien, kommen; ſpäter aber findet er ſich in Oaſis. Man nennt zwei oder drei Städte und Gegenden dieſes Namens, von denen eine einen Biſchof hatte. Oaſis war ein gewöhnlicher Verbannungsort. Von da wurde er nach ſeiner eigenen Erzählung durch Einfälle von Barbaren (Blemmyer) vertrieben, und begab ſich nach Panopolis, von wo er an den Statthalter von Thebais ſchrieb. Der Statthalter ließ ihn nach Elephantine an die äußerſte Grenze von Thebais durch Soldaten bringen; er gab aber, ehe die Reiſe vollendet war, Gegenbefehl, und Neſtorius ſollte an einen andern Ort geführt werden. Auf dieſer Reiſe kam er wahrſcheinlich auf eine klägliche Weiſe um das Leben. Daß Würmer noch zu Lebzeiten die Zunge des Neſtorius zernagt haben, iſt eine Zuthat Späterer. Socrates, h. e. L. VII, 29—35. Evagrius, h. e. L. I. 2—7. Marius Mercator, T. 48. ap. Migne P., Liberati Diaconi breviarium c. Nestorian. et Eutych. ap. Migne P., T. 68. Mansi, T. IV et V. — Die Neſtorianer. Nach der Synode von Epheſus fügte ſich ein Theil der morgenländiſchen Biſchöfe, und trat in Kirchengemeinſchaft mit dem hl. Cyrill zurück; andere weigerten ſich deſſen hartnäckig, weil ſie den Cyrill für einen Häretiker hielten. Gegen die Widerſpenſtigen wurde mit Strenge verfahren. Evagrius erzählt, daß die Neſtorianer in Conſtantinopel von dem gegen die Eutychianer ſo erbitterten Kaiſer Marcian verlangten, daß die Ueberreſte des Neſtorius von Aegypten nach Conſtantinopel gebracht würden. Während des Concils von Chalcedon (ſ. d. A.) erhoben ſie ihr Geſchrei wieder, daß man den Unſchuldigen und Heiligen anathematiſire. Der Kaiſer befahl den Soldaten, ſie von da zu vertreiben. Die perſiſche Schule zu Edeſſa war noch eine Zeitlang ein Halt der Neſtorianer im römiſchen Reiche, bis zum J. 489, in welchem ſie Kaiſer Zeno ſchließen ließ. Mit dem J. 489 kann man die Austreibung des Neſtorianismus aus dem römiſchen Reiche als vollendet anſehen, um dieſelbe Zeit aber auch die Herrſchaft deſſelben in dem perſiſchen Reiche, beſonders durch Barſumas, Babäus u. A. (ſiehe den Art. Barſumas, Edeſſa, Ibas u. A.). Babäus, Nachfolger des Acacius als Biſchof von Seleucia, erklärte ſich offen zu Gunſten der Neſtorianer — 498. Der Erzbiſchof von Seleucia, das geiſtige Haupt der Neſtorianer, nahm den Titel „Patriarch des Morgenlandes“ an. Es wird ſogar behauptet, daß ein perſiſcher König zu den Neſtorianern übergetreten ſei. Das politiſche Intereſſe und die beſtändige Feindſchaft mit Oſtrom machte die perſiſchen Könige zu natürlichen Beſchützern der Neſtorianer. Dieſe aber breiteten mit großer Thätigkeit und merkwürdigem Erfolg ihr Chriſtenthum von Perſien nach den andern Ländern Aſiens aus. Cosmas Indicopleuſtes, ein Mönch, der zu den Zeiten des Kaiſers Juſtinian Aſien durchreiſte, berichtet, daß die Neſtorianer Biſchöfe, Martyrer und Prieſter in Indien, dem glücklichen Arabien nnd Socatra, unter den Bactrianern, den Huns, den Perſoarmeniern, Medern und Elamitern hätten. Ja ihre Metropolitane ſeien bis nach China vorgedrungen. Auch von der Inſel Ceylon ſagt derſelbe, perſiſche Chriſten ſeien dort, mit einem von Perſien erwählten Prieſter. Wann dieſe chriſtliche Geſellſchaft in Ceylon unterging, iſt nicht bekannt. Aber Ibn Batuta und Abu Zeyd im neunten Jahrh. erwähnen keiner Chriſten daſelbſt; der letztere erwähnt Manichäer, und Marco Polo im 13ten Jahrh. erwähnt auch keiner Chriſten. Das Aufkommen der Mohammedaner und die Unterbrechung des Verkehrs mit dem Abendlande mag die kirchliche Blüthe in Ceylon erſtickt haben. Vgl. The christianity in

Ceylon, its introduction and progress etc. by Sir-Tennent, und den Bericht darüber im „Tablet“ vom 29. März 1851. „Topographia christiana“ von Cosmas J. — Was China anbelangt, ſo fanden die Jeſuiten im J. 1625 die berühmte Inſchrift vom J. 781 n. Ch. zu Se-gan-fu (ſ. d. A. China), wornach das Chriſtenthum im J. 636 (620) durch den Alopen oder Alopuen zuerſt verkündigt wurde. Ueber dieſe Inſchrift heben wir noch das Folgende hervor. Mit alleiniger Ausnahme von zwei Fällen haben ſich die Neſtorianer in der Zeit von 620 bis 781 n. Ch. der kaiſerlichen Gunſt zu erfreuen gehabt, und ihre Lehren waren bei Hofe und im ganzen Reiche gepredigt worden. Die Inſchrift, deren Aechtheit endlich allgemein zugegeben zu werden ſcheint, enthält eine Auseinanderſetzung des Glaubens der Secte, ihrer eigenthümlichen Lehren und Ceremonien, eine kurze Beſchreibung der Fortſchritte des Chriſtenthums in China, und die Namen der Miſſionäre, welche das Evangelium in dieſem Lande predigten. Die Zeit der Errichtung des Denkmals iſt in den folgenden Worten gegeben: „Unter der Regierung der Familie des großen Tang, im zweiten Jahre der Regierung des Kihn Kong, am Sonntage, dem ſiebenten Tage des Herbſtmonats wurde dieſer Stein errichtet, unter der Amtsführung des Biſchofs Hing Kiuh in der Kirche von China; ein Mandarin, deſſen Name Lieu-ſieh-kih-jen und deſſen Titel Keao-y-Kuun, hat dieſe Inſchrift mit eigener Hand geſchrieben.“ In ſyriſcher Sprache iſt an den Rand geſchrieben: „In den Tagen des Vaters der Väter Mar Ananjeſos, des Patriarchen.“ Unten befinden ſich ebenfalls in ſyriſcher Sprache die Worte: „Im griechiſchen Jahre 1092, Mar Dſchezedbuzd ein Presbyter und Chorepiscopus der königlichen Stadt Chumdan, der Sohn des Milleſios glücklichen Angedenkens, eines Presbyters von Balkh in Tochariſtan errichtete dieſe Tafel von Stein, auf welcher die Geſetze unſers Heilandes und die Predigten unſerer Väter von den Kaiſern von China aufgeſchrieben ſind. Nach dieſen Angaben beſtimmt ſich das Datum der Inſchrift auf das J. 781 n. Chr. Zwar ſtarb der Patriarch Ananjeſos um 778. Es iſt darum höchſt wahrſcheinlich, daß die Nachricht von ſeinem Tode um dieſe Zeit die ſo entfernten Gegenden von China noch nicht erreicht hatte. Die Inſchrift ſteht bei Assemani, biblioth. orient., ſowie bei d'Herbelot in den Supplementen zu ſeiner bibliothèque orientale. — Daß der Neſtorianismus ſich auch nach Indien verbreitete, dafür ſind die ſogenannten Thomaschriſten ein Beweis (ſ. Indien). Als die Portugieſen nach Indien kamen, fanden ſie dort an der Küſte von Malabar Chriſten, welche ſich Chriſten des hl. Thomas nannten und damals in 1400 Dörfern wohnten. Sie hatten einen Biſchof oder Erzbiſchof, der ihnen von dem neſtorianiſchen Patriarchen von Babylon oder beſſer von Moſul zugeſandt war. Sie wünſchten die Hilfe der Portugieſen gegen die Verfolgungen einiger heidniſchen Fürſten. Sie glaubten, ihr Chriſtenthum von dem Apoſtel Thomas erhalten zu haben. Die Verſuche der portugieſiſchen Miſſionäre, beſonders der Jeſuiten, ſie zu der Kirche zurückzuführen, hatten großen Erfolg. Die Geſchichte dieſer Miſſion beſchrieb portugieſiſch der Auguſtiner Govea; ſein Buch erſchien 1609 franzöſiſch zu Brüſſel u. d. T.: „Histoire orientale des grands progrès de l'église catholique, en la réduction des anciens Chrétiens dits de St. Thomas.“ Später — ſeit 1685 — kamen ſyriſche Jacobiten (ſ. d. A.) an die Küſte von Malabar, die unter holländiſche Herrſchaft gekommen war, und die Neſtorianer wurden, ohne es zu wiſſen, Jacobiten oder Eutychianer (ſ. Monophyſiten). Als die Araber das perſiſche Reich ſtürzten, fanden ſie daſelbſt die Chaldäer (Neſtorianer) ſehr mächtig. Selbſt in Arabien hatten ſich dieſelben ausgebreitet. Bekannt iſt die Behauptung, daß Mohammed (ſ. d. A.) mit einem neſtorianiſchen Mönche Sergius in Verbindung geſtanden. Und man glaubt, daß er die Gelehrſamkeit und die Traditionen, die ſich in ſeinem Koran finden, dieſem Mönche verdanke. Mohammed ſelbſt war den Neſtorianern gewogen. Als er zur Macht gelangt war, ſoll er ihnen ein Document ausgeſtellt haben, das ihnen nicht bloß Schutz verlieh, ſondern auch viele Privilegien ertheilte. Sie waren frei vom Kriegsdienſte; ihre Geiſtlich-

keit frei von Abgaben; ihre Geſetze und Gebräuche ſollten geachtet werden. Die Abgaben der Laien waren bei den Reichern auf 12, bei den Aermern auf 4 Geldſtücke feſtgeſtellt. Wenn ein chriſtliches Frauenzimmer in den Dienſt eines Muſelmanns trete, ſo iſt ſie nicht gezwungen, ihre Religion zu wechſeln; ſie darf den Gebräuchen ihres Glaubens frei nachleben. Ueber dieſes ſogenannte „Testamentum Mahometi“ berichten Bar Hebräus, Maris und Amros (Assemani B. O. IV. p. 59). Doch wird die Aechtheit dieſes Tractats von den meiſtern Neuern angeſtritten. Wie glücklich ſich die Neſtorianer unter den Arabern befanden, erhellt aus einem Brief des Patriarchen Jeſujabos an Simon, den Metropoliten einer perſiſchen Stadt: „Sogar die Araber, denen in dieſen Tagen der Allmächtige die Herrſchaft der Erde gegeben,“ ſchreibt er, „befinden ſich unter uns, wie du weißt. Sie verfolgen aber die chriſtliche Religion nicht, ſondern rühmen im Gegentheil unſern Glauben, und ehren die Prieſter und Heiligen des Herrn und beſchenken ſeine Kirchen und Klöſter.“ Assemani, vol. III. p. 131. Um die Zeit des Einfalls der Araber war die orientaliſche Gelehrſamkeit hauptſächlich bei den Chaldäern zu finden. Durch ihre Kenntniſſe und ihre Brauchbarkeit erlangten ſie die Gunſt der Kaliphen, die ſie zu ihren Geheimſchreibern, Aerzten und Schatzmeiſtern wählten. In dieſen hohen Stellungen konnten ſie ihre Glaubensgenoſſen ſchützen und ermuthigen. Dieſe Thatſache wirft ein neues Licht auf die ſogenannte eigenthümliche und ſelbſtgeſchaffene Bildung der Araber. Die Chaldäer hatten eine Menge von griechiſchen Werken erhalten, und durch ſie kamen dieſelben zu den Arabern. Auf den Schulen zu Edeſſa, Niſibis, Seleucia oder Mahuza und Dorkena wurde das Chaldäiſche, Syriſche und Griechiſche gelehrt, ebenſo Grammatik, Rhetorik, Poeſie, Dialectik, Arithmetik, Geometrie, Muſik, Aſtronomie und Medicin. In öffentlichen Bibliotheken wurden die Abhandlungen der Lehrer aufbewahrt (Assemani, IV. p. 943). Die Werke der griechiſchen Aerzte und Philoſophen waren ſchon früher in's Chaldäiſche überſetzt worden. Auf den Befehl der Kaliphen wurden ſie von neſtorianiſchen Chaldäern in's Arabiſche überſetzt. Unter den Werken, die der Kaliphe Al-Mamun — 809—833 — ſeinen chaldäiſchen Unterthanen anvertraute, waren beſonders die Schriften des Ariſtoteles und Galenus, ſowie andere in griechiſcher, perſiſcher, chaldäiſcher und ägyptiſcher Sprache. Auch ſchickte er gelehrte Neſtorianer nach Syrien, Armenien und Aegypten, um Manuſcripte und den Beiſtand der gelehrteſten Leute zu ſuchen. Von ſtarren Muſelmännern darüber zur Rede geſtellt, ſoll er geſagt haben: „Wenn ich einem Chriſten die Sorge für meinen Körper anvertraue, in welchem meine Seele und mein Geiſt wohnt, warum ſoll ich ihn nicht mit den Worten einer Perſon betrauen, die ich nicht kenne, beſonders wenn ſie Gegenſtände betreffen, welche weder mit ſeinem noch mit meinem Glauben in Verbindung ſtehen?“ Aſſemani, der die Geſchichte der Neſtorianer und Monophyſiten ſchrieb, gibt eine lange Liſte von Ueberſetzern und Erklärern des Ariſtoteles. Ebenſo hat ein ſyriſcher Schriftſteller ein Verzeichniß von Werken chaldäiſcher Schriftſteller hinterlaſſen. Assem. IV. p. 743. Merkwürdig iſt, was Humboldt in ſeinem „Kosmos“ (Bd. II. S. 247) über das Verhältniß der Neſtorianer zu den Arabern ſagt: „In den wunderſamen Beſtimmungen der Weltordnung lag es, daß die chriſtliche Secte der Neſtorianer, welche einen ſehr wichtigen Einfluß auf die räumliche Verbreitung der Kenntniſſe ausgeübt hat, auch den Arabern, ehe dieſe nach dem vielgelehrten und ſtreitſüchtigen Alexandrien kamen, nützlich wurde, ja daß der chriſtliche Neſtorianismus unter dem Schutze des bewaffneten Islam tief in das öſtliche Aſien dringen konnte. Die Araber wurden nämlich mit der griechiſchen Literatur erſt durch die Syrer, einen ihnen verwandten ſemitiſchen Stamm, bekannt, während die Syrer ſelbſt, kaum anderthalb Jahrhunderte früher, die Kenntniß der griechiſchen Literatur erſt durch die Neſtorianer empfangen hatten. Aerzte, die in den Lehranſtalten der Griechen und auf der berühmten von den neſtorianiſchen Chriſten zu Edeſſa in Meſopotamien geſtifteten mediciniſchen Schule gebildet waren, lebten ſchon zu Mohammeds Zeiten, mit dieſem

und mit Abu-Bekr befreundet, in Mekka. Die Schule von Edeſſa, ein Vorbild der Benedictinerſchulen von Monte-Caſſino und Salerno, erweckte die naturwiſſenſchaftliche Unterſuchung der Heilſtoffe aus dem Mineral- und Pflanzenreiche. Als durch chriſtlichen Fanatismus unter Zeno dem Iſaurier ſie aufgelöst wurde, zerſtreuten ſich die Neſtorianer nach Perſien, wo ſie bald eine politiſche Wichtigkeit erlangten und ein neues, vielbeſuchtes mediciniſches Inſtitut zu Dſchondiſapur in Khuſiſtan ſtifteten. Es gelang ihnen, ihre Kenntniſſe und ihren Glauben gegen die Mitte des ſiebenten Jahrhunderts bis nach China unter der Dynaſtie der Thang zu verbreiten, 572 Jahre nachdem der Buddhismus dort aus Indien eingedrungen war. Der Samen abendländiſcher Cultur, in Perſien durch gelehrte Mönche und durch die von Juſtinian verfolgten Philoſophen der letzten platoniſchen Schule von Athen ausgeſtreut, hatte einen wohlthätigen Einfluß auf die Araber während ihrer erſten aſiatiſchen Feldzüge ausgeübt. So ſchwach auch die Kenntniſſe der neſtorianiſchen Prieſter mögen geweſen ſein, ſo konnten ſie doch, ihrer eigenthümlichen mediciniſchen Richtung nach, anregend auf einen Menſchenſtamm wirken, der lange im Genuß der freien Natur gelebt und einen friſchern Sinn für jede Art der Naturanſchauung bewahrte als die griechiſchen und italiſchen Städtebewohner.“ — Unter dem Schutze der Kaliphen dehnten die Neſtorianer ihren Glauben allenthalben aus. In Kufa, einer blühenden Stadt der Araber, wurde ein Bisthum errichtet, und bald darauf der Sitz des Patriarchats aus dem zerfallenden Seleucia-Cteſiphon nach Bagdad, in die Hauptſtadt des Kaliphats, verlegt. Von dieſem Mittelpuncte aus richteten die Neſtorianer ihre Blicke beſonders auf die Tartaren und Türken. Im Innern von Aſien gewannen ſie ſogar einen König, den Johannes Presbyter, der das Reich Karait in der Tartarei beherrſchte. Das Weitere darüber ſiehe in dem Artikel: Johannes Presbyter, Bd. V. S. 733. Der Metropolitan des tartariſchen Zweigs der Kirche der Neſtorianer reſidirte zu Meru oder Merw, einer auf den Ruinen von Margiana Alexandria, einer Colonie Alexanders des Gr., erbauten Stadt, am ſüdweſtlichen Rande der ungeheuern Steppen, die ſich öſtlich bis gegen China hinziehen, dieſe Stadt war zugleich die Hauptſtation des großen Karawanenwegs zwiſchen Perſien, Bokhara, Balkh, Samarkand und den Städten von Transoxiana. Der zahlreichſte unter den hier wandernden Tartarenſtämmen war der der Karaiten, deſſen Häuptling in der Stadt Karakorum, am Fuße des Altai, reſidirte. Zu der Zeit, als Hulaku, Enkel des Dſchingis-Chan und Bruder des Mangu und Kublai, Bagdad eroberte — 1258, erkannten 25 Metropolitan-Biſchöfe den chaldäiſchen Patriarchen als das Haupt der morgenländiſchen Kirche an. Die Sitze dieſer Metropolitane lagen zerſtreut über Aſien, von dem kaſpiſchen Meere bis zu den chineſiſchen Seen, und von der nördlichſten Grenze Scythiens bis zum äußerſten ſüdlichen Ende der Indushalbinſel. Zu ihnen gehörte 1) Elam und Dſchundiſchapuhr-Suſiana oder die heutige perſiſche Provinz Khuſiſtan. 2) Niſibis — Niſebin. 3) Maſena (Baſſora, Busrah). 4) Provinz Aſſyrien oder Adiabena mit der Metropole Arbila — Arbil und Moſul. 5) Beth-Garwa oder Beth-Seleucia und Kartſcha in Aſſyrien. 6) Halawan oder Halatſcha-Zohab an den Grenzen von Aſſyrien und Medien. 7) Perſien mit den Städten Ormuz, Salmas und Wan. 8) Meru — Merw in Khoraſſan. 9) Hara (Herat). 10) Die Razichitä oder Arabien und Kotroba. 11) China. 12) Indien. 13) Armenien. 14) Syrien oder Damascus. 15) Bardaa oder Aderbidſchan (Azerbijan). 16) Raia und Tabreſtan (Raj, Rha oder Ragä — Tabreſtan umfaßte einen Theil von Ghilan und Mazanderan, dem alten Hyrkanien). 17) Die Dailamiten (im Süden des kaſpiſchen Meeres). 18) Samarkand und Mawaralnahr (Transoxiana). 19) Kaſchgar und Turkeſtan (die unabhängige Tartarei). 20) Balkh und Totſchareſtan (Bactria). 21) Sedſcheſtan (Sejan) in Afghaniſtan. 22) Hamadan (Medien). 23) Chanbalek — Kambalu oder Peking in China. 24) Tantſchet — Tanguth in der Tartarei. 25) Chamſegara und Nuatſcheta — Bezirke in der Tartarei. Die Zahl der in dieſen Provinzen liegenden bekannten

Bisthümer wird auf 90 angegeben, wozu noch 56 weitere Namen von Bisthümern kommen, deren Metropolen unbekannt sind. Die Metropoliten dieser Sitze oder Gegenden standen in directer Verbindung mit dem nestorianischen Patriarchen, diejenigen, deren Sitze zu weit entfernt waren, um sich persönlich ihm vorzustellen, mußten alle sechs Jahre Bericht über den Zustand ihrer Gläubigen, sowie ein erneuertes Glaubensbekenntniß einsenden. Mit dem Falle des Kaliphats ging auch die Macht der Nestorianer schnell zu Ende. Die Nestorianer litten unter dem Drucke der Mongolenherrscher, die jede Cultur befeindeten. Um diese Zeit begannen auch katholische Missionäre mit Erfolg unter ihnen Bekehrungsversuche zu machen. Unter der Regierung des Kassan, dem Sohne des Arghun und Enkel des Hutakuh scheinen die Verfolgungen der Mongolen im Großen begonnen zu haben. Aber dem wilden Tamerlan, dem Verwüster und Zerstörer Asiens, ist es zuzuschreiben, daß die Nestorianer auf wenige in den Provinzen Assyriens Umherwandernde zurückgebracht wurden. Er verfolgte die Nestorianer mit unersättlicher Wuth, er zerstörte ihre Kirchen, und brachte alle mit dem Schwerte um, die in die fast unzugänglichen kurdischen Berge nicht entfliehen konnten. Dieß sind die einzigen Nestorianer, die sich noch bis auf diese Tage auf den Höhen und in den Thälern von Kurdistan erhalten haben. Vom Jahre 1413 — einige Jahre nach Timurlans Tod — enthalten die nestorianischen Archive kaum eine Erwähnung von Nestorianern außerhalb der Grenzen von Kurdistan — Assyrien. Der Sitz ihres Patriarchats war seit 1559 in Mosul; und von da wurde er der größern Sicherheit wegen verlegt in ein fast unzugängliches Thal in der Nähe des in der neuern Zeit erbauten kurdischen Schlosses Dschulamerik, an den Grenzen der Türkei und Persiens, an dem Flusse Zab, die Nestorianer in den Städten und Dörfern der Ebene vereinigten sich größtentheils mit der Kirche (s. Chaldäische Christen Bd. II. 448), während die Nestorianer in den Gebirgen von Kurdistan in der Türkei, und an den Ufern des Sees Urumia (Urimiyeh) in Persien bis jetzt in ihrem Schisma verharren. Die Nestorianer in Kurdistan in der Türkei behielten eine Art von politischer Unabhängigkeit, indem sie sich rühmten, daß bis jetzt kein Eroberer in ihre abgeschiedenen Thäler gedrungen. Sie erkannten nur durch jährliche Bezahlung eines Tributs die Oberherrschaft des Sultan an, ohne daß je Gouverneure zu ihnen geschickt wurden. Auch hatte bis zu dem großen Blutbade von 1843 kein Kurde oder Türke eine Art von Gerichtsbarkeit in ihren Dörfern ausgeübt. Die Nestorianer haben sich stets chaldäische Christen (Assyrier) genannt. Obgleich Nestorius als einer ihrer Kirchenväter in ihren heiligen Büchern häufig vorkommt, so läugnen sie doch, ihren Glauben von ihm erhalten zu haben. Nestorius folge ihnen, nicht sie dem Nestorius. Selbst Assemani nennt sie „Chaldäer oder Assyrier, welche wir nach dem Theile der Erdkugel, den sie bewohnen, Orientalen, und wegen der Ketzerei, an die sie glauben, Nestorianer nennen“ (B. O. IV. p. I.). Bei dem Volke ist der noch ganz gangbare Name „Chaldani“; bei den Türken heißen sie gewöhnlich „Nasara“. Ihr Patriarch nennt sich heute noch „Patriarch der Chaldäer oder der Christen des Morgenlandes“. Die Irrlehre der Nestorianer besteht bekanntlich darin, daß sie sowohl die Theilbarkeit und Trennung der zwei Personen, als auch der zwei Naturen in Christo annehmen, oder genauer nach Assemani (IV. p. 190) „die Zuertheilung zweier Personen an Christum, von denen die eine das Wort Gottes, die andere der Mensch Jesus sei.“ Den Namen „Mutter Gottes“ verweigern die Nestorianer noch heute der Jungfer Maria. Vgl. die Art. Maria, die hl. Jungfrau, Chalcedon, Dreicapitelstreit, Ephesus, Cyrillus v. Alexandrien. Zweimal täglich sprechen sie ihr Glaubensbekenntniß aus, das sich im Allgemeinen an das von Nicäa hält, und also beginnt: „Der Glaube, welcher von 318 seligen Vätern verfaßt wurde, die zu Nicäa einer Stadt in Bithynien versammelt waren, zur Zeit König Constantins des Frommen wegen Arius, des verfluchten Ungläubigen.“ Die Eigenthümlichkeit ihrer Lehren und Gebräuche gibt Layard, der viel mit Nestorianern verkehrte, und zugleich durch eine

stark gefärbte protestantische Brille sieht, in Folgendem an. Sie wollen nichts von einem Fegfeuer wissen. (Und doch beten sie für die Abgestorbenen.) Sie sind nicht bloß der Verehrung der Bilder, sondern selbst ihrer Aufstellung abgeneigt. Das Bild des Kreuzes findet sich in ihren Kirchen; auch bezeichnen sie sich mit dem Kreuzeszeichen. Dann heißt es weiter (Layard, Niniveh u. s. Ueberreste S. 141): „In der Zurückweisung der Transsubstantiationslehre stimmen sie mit den Reformirten überein, obgleich einige ihrer frühern Schriftsteller die Sache so geleitet haben, daß man glauben sollte, sie gäben die wirkliche Gegenwart zu. Jedes solche Zugeständniß ist aber mit ihrer jetzigen Glaubensmeinung offenbar im Widerspruche, und mit den Behauptungen, die ich bei mehr als einer Gelegenheit von ihren Patriarchen und Priestern gehört habe.“ Daß diese Angabe total falsch ist, ersehen wir aus den Liturgien der Nestorianer in Chaldäa und auf Malabar, sowie aus sonstigen Schriften und Zeugnissen, wie dieß zur Genüge unter andern Le Brun, Renaudot und Assemani nachgewiesen haben. Weiter sagt Layard: Brod und Wein wird den Communicanten gespendet, und Personen jeden Alters können an dem Abendmahle Theil nehmen. Chaldäer dürfen das Abendmahl in jeder christlichen Gemeinde genießen, wie man wieder bei ihnen Personen jeden Bekenntnisses zum Genusse des hl. Sacramentes zuläßt. In Beziehung auf das Wesen und die Zahl der Sacramente bei den Nestorianern weiß auch Layard, wie andere vor ihm, nicht in's Klare zu kommen. Nach den Einen haben sie nur drei, nach den Andern die sieben Sacramente. L. sagt: „In Bezug auf die Zahl und das Wesen ihrer Sacramente herrscht in ihren Büchern großer Widerspruch, ebensowenig waren die mir von dem Patriarchen und verschiedenen Priestern gegebenen Angaben übereinstimmender. Die Zahl sieben wird von den frühesten chaldäischen Schriftstellern erwähnt und ist bis auf den heutigen Tag beibehalten worden; was aber diese sieben Sacramente wirklich sind, das scheint Niemand zu wissen. Die Taufe ist von der Confirmation begleitet, wie in der armenischen Kirche, wobei das meiron oder geweihte Oel angewendet wird, von dem man dem Kinde einen Tropfen an die Stirne thut. Diese Confirmation oder Consecration scheint in der Absicht ihren Grund zu haben, dem Kinde, im Falle es bald sterben sollte, zugleich die letzte Oelung zu geben.“ Da man den Ursprung nicht kannte, so wurde dieses eigentlich doch für sich bestehende Sacrament als ein integrirender Theil der Taufe betrachtet. Aber weder letzte Oelung noch Confirmation scheint bei den Chaldäern für ein Sacrament bekannt worden zu sein — La Croze, Christianisme des Indes l. III. p. 176. Assem. vol. IV. p. 27. Die Ohrenbeicht, die früher ein Sacrament war — Ass. IV. p. 285 — ist jetzt außer Gebrauch (nach andern ist sie nur selten). Auch die Ehe wird als Sacrament bezweifelt. Früher waren die Verwandtschaftsgrade, durch die die Ehen verboten waren, sehr zahlreich; jetzt sind die Gesetze sehr lau. Der Patriarch hat die Macht, die Ehen zu scheiden. Die Priesterweihe ist ein Sacrament. Die Chaldäer zählen 8 Rangclassen ihrer Geistlichen: 1) Der Katholika oder Patriarka. 2) Der Mutran oder Metropolita, der Erzbischof. 3) Der Khalfa oder Episkopa, Bischof. 4) Der Arkidjakono, der Archidiaconus. 5) Der Kafcha oder Keschihfcha, der Priester. 6) Der Schammascha, Diaconus. 7) Der Huhpodjakono, der Subdiaconus. 8) Der Karuhja, oder Vorleser. Die fünf niedern Grade dürfen sich verheirathen. Früher hatten der Bischof, der Erzbischof, selbst der Patriarch diese Erlaubniß. Eine Tonsur wird von soviel Haar gemacht, als man vom Scheitel mit einer Hand in die Höhe ziehen kann. Die Geistlichen werden sehr jung ordinirt. Die Fasten sind zahlreich und streng. An 152 Tagen müssen sich die Gläubigen der Nahrung aus dem Thierreich enthalten, und obgleich Layard während seiner Ausgrabungen in Niniveh für seine (nestorianischen) Arbeiter häufig vom Patriarchen Dispens bekam, so schienen sie ihm doch nicht geneigt, davon Gebrauch zu machen. Mit gleicher Strenge werden die Festtage beobachtet. Ihre Festtage beginnen mit Sonnenuntergang und endigen mit Sonnenaufgang des folgenden Tages. Der Patriarch selbst ißt niemals Fleisch.

Nur Vegetabilien und Milch ſind ſeine Nahrung. Er wird immer aus einer und derſelben Familie gewählt. Er wird von drei Metropoliten geweiht, und erhält den Namen Schamun oder Simon, während der Patriarch „der chaldäiſchen Chriſten“ den Namen Uſuf oder Joſeph annimmt. Die meiſten Kirchenbücher der Neſtorianer ſind in ſyriſcher Sprache. Die Sprache des Volks iſt ein dem Hebräiſchen, Arabiſchen und Syriſchen verwandter Dialect, und heißt heute noch „Chaldih“. Das Chaldäiſche, das bei Moſul geſprochen wird, iſt faſt ganz identiſch mit der Sprache der Zabier oder St. Johanniſchriſten, die an der Mündung des Euphrat in der Provinz Khuſiſtan wohnen, und wohl Nachkommen der alten Babylonier und Chaldäer ſind. — Um dieſe Neſtorianer in Kurdiſtan und im Bezirke von Urumjeh in Perſien neu zu bekehren, bemühten ſich nicht nur mit Erfolg katholiſche Miſſionäre; auch hochkirchliche Engländer und methodiſtiſche Americaner hatten ſich unter ihnen niedergelaſſen. Schon ſprengten im J. 1845 Engländer aus, der Patriarch, der Episcopat und alles Volk der Neſtorianer ſei übergetreten zum Proteſtantismus. Es war aber weiter nichts, als daß ſich ein neſtorianiſcher Candidat für die in Kurdiſtan liegende Biſchofsſtelle von Khodjamus ein Jahrgeld von den Engländern bezahlen ließ. Indeß dieſe engliſchen Arbeiter mußten ohne Frucht das Feld räumen. Mit mehr Ausdauer arbeiteten die Americaner, ſowohl unter den „Chaldäern“ in der Türkei als in Perſien, und ſie dehnten ihre Verſuche auch auf die „chaldäiſchen Chriſten“ oder Katholiken aus, beſonders wurde ein Dr. Grant vielfach genannt. Dieſer ſtarb im J. 1844 zu Moſul im Dienſte kranker Neſtorianer. Auch die Americaner in Perſien bezahlten den Predigern und Biſchöfen in der Ebene von Urimyeh einen Jahresgehalt. Es gelang ihnen aber ſchlecht, die Lazariſten und Miſſionäre aus Perſien zu verdrängen. Ueber deren Thätigkeit berichtet Layard in ſeiner Weiſe: „Die Proteſtanten in America haben ſeit einiger Zeit großes Intereſſe an den Chaldäern genommen. In und um Oruhmiah haben ihre Miſſionäre Schulen eröffnet. Eine Buchdruckerpreſſe iſt aufgeſtellt und bereits ſind mehrere Werke, einſchließlich der Bibel, in der Landesſprache des Volks und mit der ihm eigenthümlichen Schrift gedruckt worden. Die Bemühungen dieſer Miſſionäre ſind, wie ich glaube, von Erfolg geweſen. Obgleich Glieder der Independentenkirche, wollten ſie doch jedes Eingriffes in das kirchenregimentliche Syſtem der Chaldäer ſich enthalten, indem ſie, wie mir geſagt wurde, zugeben, daß das Episcopat das Kirchenregiment ſei, welches am beſten für die Umſtände einer Secte, wie die Chaldäer, paſſe. Wenn indeß nicht alle Zeichen trügen, ſo wird der kleine Reſt der durch das Blutbad von 1843 und 1846 ohnedem ſo geſchwächten ſchismatiſchen Neſtorianer über kurz oder lang zur katholiſchen Kirche zurückkehren.“ — Die Kurden, fanatiſche Muſelmänner, unter denen die Neſtorianer wohnen, haben faſt unabhängige Häupter. Eines dieſer Häupter, Beder Khan Bey, hat, aufgeſtachelt beſonders durch einen im Geruch der Heiligkeit ſtehenden Scheikh in Kuremi, ſowie deſſen Sohn Scheikh Tahar, aus Fanatismus Tauſende der armen Neſtorianer hinſchlachten laſſen. Er machte im J. 1843 einen Einfall in die Tijaridiſtricte, ließ kaltblütig über 10,000 Bewohner ermorden, und eine große Anzahl von Weibern und Kindern als Sclaven fortſchleppen. Sir Str. Canning ſetzte es bei der Pforte durch, daß ſie einen Commiſſär nach Kurdiſtan ſandte, in der Abſicht, Beder Khan Bey und andere Häuptlinge zu veranlaſſen, daß ſie die Gefangenen wieder frei ließen, und daß die Regierung ſelbſt eine bedeutende Summe zu deren Befreiung hergab. Herr Raſſam machte gleichfalls viele Sclaven frei, und unterhielt monatelang nicht nur den neſtorianiſchen Patriarchen, der ſich nach Moſul geflüchtet hatte, ſondern auch viele Hunderte von den Chaldäern, die aus dem Gebirge entkommen waren. Die erſte Verfolgung vom J. 1843 hatte zunächſt getroffen den Diſtrict von Aſchihtha. Dieſer Diſtrict und der von Zawihtha, die früher als unabhängige Diſtricte der Chaldäer angeſehen wurden, und jeder ſeinen eigenen Rais oder Häuptling hatte, die alſo weder unter dem Territorium noch unter der Hoheit des Melek von Tijari ſtanden, liegen in einem

und demselben Thale. Während der größere Theil der Einwohner von Aschihtha der Rache der Kurden als Opfer fielen, wurden die Bewohner von Zawihtha verschont, weil der Rais (Vorsteher) von Zawihtha dem Beder Khan Bey glücklicherweise einige Dienste erwiesen hatte. Erst nach einigen Jahren kehrten etwa 200 Familien, die sich durch die Flucht gerettet hatten, nach Aschihtha zurück. Alle Geistlichen, sowohl hier, als in den eigentlichen Tijari-Bezirken, deren die Kurden habhaft werden konnten, wurden ermordet. Ueberall, mit Ausnahme von Zawihtha, waren die Kirchen zerstört worden. In dem Dorfe Minijanisch hatten sich im Jahr 1846 von 70 Häusern nur 12 aus der Brandstelle wieder erhoben; die Familien, denen die übrigen gehört, waren gänzlich ausgerottet. An einem Orte waren 300 Menschen kaltblütig hingeschlachtet worden. In dem Dorfe Murghi waren nur acht Häuser von ihren Eigenthümern wieder aufgesucht worden. Hier fand Layard einen alten blinden Priester, der von 6 bis 8 Gliedern seines Ordens allein übrig geblieben war. In Lizan am Flusse Zab hatten nur der Melek und Wenige das Blutbad überlebt. Das Blutbad an diesem Orte war über alle Beschreibung schrecklich. „Als die Flüchtlinge, welche von Aschihtha entkommen waren, die Nachricht von dem Blutbade in dem Thale von Lizan verbreiteten, da sammelten die Bewohner der Dörfer den Theil ihres Eigenthums, den sie tragen konnten, und zogen sich auf die über dem Thale liegende Plattform zurück und auf die darüber befindlichen Felsen; weil sie hofften, die Kurden würden sie dort nicht bemerken, oder daß sie an diesem unzugänglichen Orte sich gegen jede beliebige Anzahl würden vertheidigen können. Männer, Weiber und Kinder verbargen sich an einem Orte, den die Bergziegen kaum zu erreichen im Stande waren. Es dauerte aber nicht lange, so entdeckte Beder Khan Bey ihre Zufluchtsstätte; da er diese aber nicht mit Gewalt nehmen konnte, umstellte er sie mit seinen Leuten und wartete ab, bis sie sich zu ergeben gezwungen sein würden. Das Wetter war heiß und trübe, die Christen hatten nur wenig Wasser und Lebensmittel mitgebracht, und schon nach drei Tagen litten sie an ersterem Mangel; sie erboten sich daher, zu capituliren. Die Bedingungen, welche Beder Khan Bey gestellt, und deren Ratificirung er mit einem Eide auf den Koran versprochen hatte, waren Uebergabe ihrer Waffen und ihres Eigenthums. Man ließ nun die Kurden auf die Plattform; sobald sie aber ihren Gefangenen die Waffen abgenommen hatten, begannen sie Alles ohne Unterschied niederzumetzeln, bis sie endlich, die Waffen zu gebrauchen ermüdet, die wenigen Nachgebliebenen von den Felsen hinab in den Zab stürzten. Von tausend Seelen, die hier beisammen waren, soll nur Einer entkommen sein.“ Layard war an dem Orte des Schreckens. „Einsam rollte anfänglich ein Schädel den Felsen hinab; dann fanden wir Haufen von gebleichten Gebeinen; weiter hinauf Reste von verwitterten Kleidungsstücken. An den Zwergsträuchern hingen fast noch ganze Skelette; einen Versuch, sie zu zählen, mußte ich bald aufgeben. Als wir an die Felsenwand kamen, da war der Abhang über und über bedeckt mit Gebeinen, vermengt mit den langen geflochtenen Haaren der Weiber, ausgebleichten Leinenlappen und ganz abgenutzten Schuhen. Hier lagen Schädel in allen Größen, vom ungebornen Kinde bis zum zahnlosen Greise. Wir konnten beim Vorwärtsgehen gar nicht vermeiden, auf Schädel zu treten, und sie mit dem Gerölle in das Thal hinunterrollen zu machen. „Dieß ist noch gar nichts!“ rief mein Führer aus, „es sind nur die Gebeine Derjenigen, welche von oben herabgestürzt wurden, oder die, um dem Schwerte zu entgehen, selbst vom Felsen herabsprangen.“ Mein Führer zeigte mir eine offene Vertiefung oder Plattform, die mit Menschengebeinen bedeckt war.“ Auch das Dorf Schnhrdh war ein Ruinenhaufen, von einigen elenden Familien bewohnt, deren Priester erst vor Kurzem auf Befehl Nur-Ullah Beys, des Häuptlings der Hakkiari, hingerichtet worden war. Auch in dem Tijari-District Raola hatten die Kurden dieselben Gräuel, diese Entvölkerung geschaffen; doch hatten die Dörfer des Thals von Raola im Ganzen weniger gelitten, als die andern. Aber der blühende District von Tkhoma

war bei der Invasion von 1843 verschont geblieben. Um so härter war sein Schicksal bei dem zweiten Einfall der Kurden im J. 1846. In diesem Bezirke lagen 5 chaldäische Dörfer, das größte davon, Tkhoma Gowaia enthielt 160 Häuser und die Residenzen der Meleks (Gemeindevorsteher). Ueber Tkhoma hinaus liegen noch die drei chaldäischen Districte: Baz, Dschelu und Diz. Die beiden letztern besuchte Layard nicht. Einige Jahre nach der Rückkehr L. nach Mosul, von wo aus er seine Reise in die Chaldäer-Districte unternommen hatte, machte Beder Khan Bey seinen längst angedrohten Einfall in den District von Tkhoma. Er zog durch die Tijari-Gebirge nach dem unglücklichen Bezirk, erhob überall auf seinem Wege von den Stämmen Contributionen, und plünderte die Dörfer. Die Einwohner des Districts von Tkhoma, mit ihren Meleks an der Spitze, leisteten zwar Widerstand, allein sie wurden bald von der Ueberzahl überwältigt. Ohne Unterschied wurde nun gemordet, die Weiber wurden vor den Häuptling gebracht, und kaltblütig hingeschlachtet. Die zu entkommen versuchten, wurden abgeschnitten. Dreihundert Weiber und Kinder, welche nach Baz flohen, wurden in einem Engpasse ermordet, die vorzüglichsten Dörfer mit ihren Gärten zerstört, die Kirchen niedergerissen. Die Hälfte der Bevölkerung fiel als Opfer der fanatischen Wuth des Kurdenhäuptlings; unter diesen befanden sich einer der Meleks und der Kascha (Priester) Bodaka. Mit diesem guten Priester und dem Kascha Auraham gingen die Gelehrtesten der nestorianischen Geistlichen zu Grabe, und der Kascha Kana war der letzte Ueberlebende, der einen Theil der Kenntnisse und des Eifers ererbt hatte, die die nestorianischen Priester einst so sehr auszeichneten. Endlich brachte man es bei der Pforte dahin, daß sie das grausenhafte Blutbad bestrafte, und den rebellischen Unterthan, der ihr so lange Trotz geboten, niederwarf. Unter Osmar Pascha rückte ein Heer gegen Beder Khan Bey; in zwei Schlachten wurden die Kurden auf das Haupt geschlagen, und Beder Khan Bey flüchtete in ein Bergschloß. Schon war der Platz fast genommen; da gelang es dem schlauen Kurden, von Osman Pascha dieselben Bedingungen der Uebergabe zu erwirken, die ihm vor dem Beginne des Kampfes geboten worden waren. Er wurde aus Kurdistan verbannt, seine Familie und sein Gefolge aber durften ihn begleiten, und der Genuß seines Vermögens wurde ihm garantirt. Zwar hatten die türkischen Minister den Osman Pascha in Verdacht, er müsse seine eigenen Gründe für diese Bedingungen gehabt haben; doch erfüllten sie ehrenhaft diese Bedingungen, auf die sich der Kurde ergeben hatte. Er wurde nach Constantinopel gebracht, und später nach Kandia geschickt — „eine Strafe, sagt L., die seinen zahlreichen und schrecklichen Verbrechen höchst unangemessen ist.“ Einige von den Uebriggebliebenen kehrten nach der Entfernung Beder Khan Bey's nach Tkhowa zurück. Aber ein anderer kurdischer Häuptling, Nur-Ullah-Bey, Häuptling der Hakiaris, der sie im Verdacht hatte, daß sie von versteckten Schätzen etwas wüßten, überfiel die Unglücklichen. Unter den ihnen aufgelegten Qualen starben viele, die Uebrigen flohen sogleich nach ihrer Befreiung nach Persien. „Auf diese Art wurde der blühende District zerstört, und lange Zeit wird vergehen, bevor seine Hütten sich wieder aus ihren Ruinen erheben und die Früchte friedlicher Arbeit die Seiten seiner Thäler wieder kleiden werden.“ Nach einer Angabe des Journal von Const. vom J. 1846 belief sich die Zahl der Nestorianer im District Hakiari auf ungefähr 25,000 bis 30,000 Seelen. Dasselbe Journal gibt die Zahl der bei dem Blutbade von 1843 umgekommenen Nestorianer auf 5000 bis 6000 an. — Vgl. J. S. Assemani, Bibliotheca orientalis. Jos. Assemani, Commentaria de Catholicis seu Patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum. Doucin, histoire du Nestorianisme, 1689. Austin H. Layard, Niniveh und seine Ueberreste. Nebst einem Berichte über einen Besuch bei den chaldäischen Christen in Kurdistan u. s. w. Teutsch von Meißner. Leipzig 1850. Allgemeine Zeitung 1846. Novemb. 11. 18. 24. 25. 27. Dezember 4. 10. 15. 28. Katholik von 1845. Missionsblätter Nr. 43. 44, von 1846 Nr. 13. [Gams.]

Netter, Thomas, Waldensis zugenannt, berühmter Theolog aus dem

Carmeliter-Orden, zu Walden in der Provinz Essex in England geboren, empfing seine Studien und den Doctorhut an der Universität Oxford und trat zu London in den Orden der Carmeliter. König Heinrich IV. von England sandte ihn 1409 zum Concil von Pisa, in welchem er gegen die Anhänger der beiden Gegenpäpste tapfer kämpfte. Nach England zurückgekehrt und 1414 zum Provincialprior seines Ordens gewählt, trat er gegen die Wicleffiten mit größtem Eifer auf und wagte es sogar, König Heinrichs V. Nachlässigkeit in Bestrafung der Häretiker in öffentlicher Predigt zu rügen. Im J. 1415 wurde er zur Synode nach Constanz gesendet. Im Jahr 1419 mit einer Gesandtschaft an den Polenkönig Jagello und den Teutschmeister Michael betraut, soll er die Bekehrung des Großfürsten Withold von Litthauen (s. den Art. Jagello) bewirkt haben. Beichtvater Heinrichs V. stand er demselben bei seinem Tode 1422 bei und bekleidete nachher dieselbe Stelle und die eines Geheimsecretärs bei König Heinrich VI. Diesem nach Paris zur Krönung folgend starb er unterwegs zu Rouen im J. 1430. Netter, von seinen Ordensgenossen als ihr Haupttheologe verehrt, hat eine Menge von Schriften verfaßt, von denen nur ein einziges, aber ein sehr umfassendes und weitläufiges Werk zum Drucke gelangte, das „Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae adversus Wiclevitas et Hussitas", Paris 1532, Salamanca 1556, Venedig 1571. Darin handelt Netter von Gott, Christus, Petrus, der Kirche, den Ordensleuten, den Sacramenten und Sacramentalien und zwar in der Weise, daß zuerst die Irrthümer Wicleffs oder der Wicleffiten vorgetragen, dann diesen Irrthümern Stellen aus der hl. Schrift, den Vätern und kirchlichen Authoren gegenübergestellt, und zuletzt wenn es nöthig schien, daraus Conclusionen gezogen werden. Aus diesem Werke, einer reichhaltigen Fundgrube von Stellen aus vielen Authoren, haben in der Folge viele Controversisten geschöpft, was auch darin seinen Grund hatte, daß Netter beinahe alle die Materien behandelte und behandeln mußte, die nachher zwischen den Katholiken und Protestanten zur Sprache kamen. S. Cave, hist. lit. t. II. p. 112, Basil. 1745; Oudin, de script. Eccl. t. III. p. 2214, Lips. 1722; Dupin, Bibl. t. XII, p. 88. ed. 2. Paris 1700. [Schrödl.]

Neubrigensis, Wilhelm (Wilhelm von Newbridge), mit dem Zunamen Parvus, ein englischer Geschichtschreiber, wurde um 1136 zu Bridlingthon in der Diöcese York geboren, und nachdem er eine Zeitlang zu Hause erzogen worden war, von seinen Eltern in das Kloster der regulirten Augustiner zu Newbridge geschickt, um hier die weitere Unterweisung in christlicher Tugend und Wissenschaft zu erhalten. Wilhelm blieb in diesem Kloster und wurde regulirter Chorherr des hl. Augustin. Er soll um 1208 in einem Alter von 72 Jahren gestorben sein. Wilhelm gehört zu den besseren englischen Geschichtschreibern des Mittelalters. Cave (hist. lit. t. II. p. 253, ed. Basel 1545) bemerkt über ihn: „Stylus est Guilielmo satis latinus, satis nitidus, longe purior quam quo scriptores nostri coaetanei uti solebant. Ad historiae ejus fidem non parum facit, quod, quae tradit, aut ipse suis vidit oculis aut a viris fide dignis accepit." Er schrieb fünf Bücher „de rebus Anglicis sui temporis", wovon verschiedene Ausgaben erschienen sind, unter welchen die von Th. Hearne Oxon. 1719 die beste ist, worin auch die bisher unedirten Homilien Wilhelms enthalten sind. Außerdem soll Wilhelm auch eine Exposition des hohen Liedes verfaßt haben.

Neubruchzehnten, s. Zehnten.

Neuburg (Kloster-) Canonia Claustroneoburgensis. Das zwei Stunden von Wien am rechten Ufer der Donau auf einer kleinen Anhöhe in einer der schönsten Gegenden Oestreichs gelegene regulirte Chorherrnstift Klosterneuburg wurde im J. 1106 von dem Markgrafen von Oestreich Leopold IV. dem Frommen (seit 6. Jänner 1485 dem Heiligen) aus dem Hause der Babenberger gegründet, und von ihm und seinen Nachfolgern mit Gütern reich dotirt. Die Veranlassung seiner Gründung an der gegenwärtigen Stelle war folgende: Leopold hatte sich schon im

J. 1101 auf der äußersten Spitze des letzten der cetischen Berge (dem heutigen Leopoldsberge) ein festes Schloß erbaut, und war in dieses, um der gefährlichen Grenze seiner Ostmark näher zu sein, mit seiner Gemahlin Agnes, der Tochter Kaiser Heinrichs IV. und Wittwe Friedrichs von Hohenstaufen, von seiner Burg Melk gleich nach seiner Hochzeit, welche den 1. Mai 1106 gefeiert wurde, gezogen. Da geschah es nun, daß, als am 8. Mai d. J. die beiden Ehegatten von einem Erker ihrer Burg aus die schöne Gegend überschauten und sich besprachen, wo sie wohl ein Gotteshaus zu des Höchsten Ehre und zum Heile ihrer Unterthanen erbauen sollten, plötzlich ein Windstoß der Markgräfin ihren Schleier entriß und ihn weit in den Wald dahin trug. Ungeachtet des emsigsten Suchens blieb er vermißt, bis ihn endlich nach 23 Tagen Leopold zufällig bei Gelegenheit einer Jagd im dichten Gebüsche auf einer Hollunderstaude fand, und darin zugleich durch Gottes Fügung ein Zeichen gefunden zu haben glaubte, an welchem Platz er Stift und Gotteshaus erbauen sollte. (Ueberreste dieses Schleiers und der Hollunderstaude werden noch in der Stiftsschatzkammer aufbewahrt.) Noch in demselben Jahre begann der fromme Markgraf den Bau einer kleinen Kirche und der Wohnung für die Priester, und schon im J. 1107 übergab er seine Stiftung zwölf weltlichen Chorherren mit einem Propste Otto I. Doch dieser kleine Bau entsprach nicht dem frommen Eifer des Stifters, er baute daher ein größeres Gotteshaus, die noch heutigen Tages bestehende Stiftskirche, deren Grundstein der Propst des Collegiatstiftes Otto I. im J. 1114 legte. Nach Propst Otto's Tode bestellte Leopold seinen drittgebornen Sohn Otto II. im J. 1122 zum Vorsteher des Stiftes, der zu Paris gebildet wurde und nachmals Cistercienserabt zu Morimund und später Bischof von Freisingen wurde. Da hiedurch die Propstei wieder erledigt worden war, die weltlichen Canoniker aber den Gottesdienst nur lau verrichteten und dem frommen Sinne des Stifters durchaus nicht genügten, so beschloß er seine Stiftung einem religiösen Orden zu übergeben, und wählte nach eingeholtem Rathe der Bischöfe von Salzburg, Gurk und Passau den Orden der regulirten Chorherren des hl. Augustin. Diese zogen aus Salzburg, Chiemsee und St. Nicola bei Passau im J. 1133 nach Klosterneuburg, und der durch Talente und Frömmigkeit ausgezeichnete Hartmann, Profeß von St. Nicola, Dechant zu Salzburg und Propst von Chiemsee, wurde der erste Regular-Propst des Chorherrenstiftes Klosterneuburg, für dessen irdisches Wohl und heilige Gesittung er mit rastlosem Eifer bis zum J. 1141 väterlich sorgte, in welchem Jahre er zum Bischof von Brixen in Tyrol gewählt wurde. Aber auch hieher zog er einige seiner geliebten Ordenssöhne, indem er in der Nähe seines Bischofsitzes die Canonie Neustift (Neocella) gründete, das erste Tochterstift von Klosterneuburg. Und von nun an blieb das Stift unter freudigen und traurigen Ereignissen der wandelbaren Zeit, unter den Segnungen des Friedens und unter den Schrecken häufiger Kriege im steten Besitze der regulirten Chorherren des hl. Augustin, und der gegenwärtige Prälat Wilhelm Sedlaczek, früher Professor der Moraltheologie, durch 24 Jahre k. k. Hofprediger und Religionslehrer mehrerer Prinzen des östreichischen Kaiserhauses, ist der achtundfünfzigste in der Reihe der Pröpste dieses Stiftes. Das gegenwärtige prachtvolle Stiftsgebäude wurde im J. 1730 von dem Propste Dr. Ernst Perger begonnen, aber erst in neuester Zeit von dem Propste Dr. Jacob Ruttenstock in den Jahren 1834—1842 vollendet. Zu den Merkwürdigkeiten des Stiftes, welche hier eine Erwähnung verdienen, gehört nebst der Grabcapelle des hl. Stifters Leopold mit dem prachtvollen von Nicolaus von Verdun im J. 1181 gefertigten Niello-Altar, einem der schönsten Kunstdenkmäler des Mittelalters *), die Schatzkammer und die Bibliothek. Die Schatzkammer bewahrt den

*) In dieser Capelle am Grabe des hl. Leopold hat den 1. October 1847 der hochwürdigste Herr Erzbischof von Freiburg Hermann von Vicari, umgeben von sämmtlichen Chorherren des Stiftes, seine Jubelmesse gelesen.

Erzherzoghut von Oeſtreich, welchen der Hochmeiſter des teutſchen Ordens Erzherzog Maximilian, ein Bruder Kaiſer Rudolphs II. im J. 1616 dem Stifte zur beſtändigen Verwahrung übergab, und der zu den jedesmaligen Erbhuldigungen gegen Revers feierlich abgeholt und wieder zurückgebracht wurde. Das bleibende Recht der Aufbewahrung iſt durch eine Bulle des Papſtes Paul V. dem Stifte beſtätigt. Die Bibliothek, den gelehrten Forſchern Teutſchlands genügend bekannt, zählt gegenwärtig 40,000 Bände, nebſt 1254 Handſchriften und 1460 erſten Drucken. Reichhaltig ſind beſonders die Fächer des Bibelſtudiums, der Archäologie, der Profan- und Kirchengeſchichte und die Kirchenväter. Unter den Manuſcripten zeichnen ſich aus der von Leopold dem Heiligen dem Stifte geſchenkte lateiniſche Bibelcoder, das vom Stifter ſelbſt gebrauchte Psalterium, die vielen Abſchriften der Werke der Kirchenväter, vorzüglich des Ordensſtifters, des hl. Auguſtinus, von deſſen Schriften allein bei 40 Pergamentcodices vorhanden ſind, und die vielleicht vollſtändigſte Sammlung der Werke der erſten Profeſſoren der Wiener Univerſität. Unter den Incunabeln der Buchdruckerkunſt ſind bemerkenswerth die lateiniſche Bibel Moguntii per Joannem Fust et Petrum Schoiffer 1464, die teutſche Bibel, Argentinae per Joann. Mentell. 1466; eine andere teutſche Bibel, August. per Ant. Sorg. 1477, das Decretum Gratiani cum glossis. Mogunt. per Petrum Schoiffer 1472 auf Pergament mit prächtigen Initialgemälden, die editiones principes lateiniſcher Claſſiker u. ſ. w. Die Anzahl der Stiftsmitglieder iſt gegenwärtig 64, von denen 7 als Profeſſoren an der theologiſchen Hauslehranſtalt des Stiftes angeſtellt ſind, 37 die Seelſorge an den 23 dem Stifte incorporirten Pfarren verſehen, die übrigen aber zu Hauſe entweder als Stiftsofficialen verwendet werden, oder ſich den Wiſſenſchaften widmen, oder erſt durch die vorgeſchriebenen Studien ſich zu ihrem künftigen Berufe vorbereiten. Daß in dieſem Stifte ſtets ein reges literariſches Streben lebte und die Wiſſenſchaften immer eine treue Pflege dort gefunden, zeigt nicht nur die zahlreiche Menge der in der Bibliothek vorhandenen alten Handſchriften, deren ſehr viele die Stiftsglieder ſelbſt geſchrieben, und das reichhaltige Stiftsarchiv, ſondern auch der Umſtand, daß das Stift ſtets in inniger Verbindung mit der Wiener Univerſität blieb, und daß ſeit der Gründung dieſer Hochſchule (im J. 1365 durch Erzherzog Rudolph IV. mit Beſtätigung der Päpſte Urban V. und VI.) bis auf die gegenwärtige Zeit ununterbrochen einige ſeiner Chorherren zugleich Mitglieder des Doctoren-Collegiums der theologiſchen Facultät ſind, und mehrern derſelben die höchſten academiſchen Würden zu Theil wurden. Auch ſind aus dem Stifte mehrere öffentliche Lehrer der Wiener Hochſchule hervorgegangen, von denen wir aus der ältern Zeit Johann von Rußbach, einer der erſten Wiener Doctoren, Prof. um das Jahr 1390, Dr. Wolfgang Windhager um 1450, Dr. Thomas Harder um 1460, Dr. Thomas Rueff um 1590, aus der neueren Zeit aber folgende bereits verſtorbene nennen: Dr. Daniel Tobenz, Univerſitäts-Profeſſor vom J. 1775 — 1803 (ſtarb als Propſt von Adony 1819. Werke: Institutiones, usus et doctrina Patrum. Vien. 1779. — Commentarius in s. scripturam N. T. ibid. 1804—6. 2 Bde. in 4. — Paraphrasis Psalmorum cum notis. ibid. 1809 in 4. — Institutiones Theologiae moralis. ibid. 1817 3 Bde. — Opera omnia. ibid. 1814—1820. 15 Bände); Dr. Petrus Fourerius Ackermann, Prof. 1806 — † 1831 (Introductio in libros sacr. V. T. Vien. 1825. — Archaeologia biblica. ibid. 1826. — Prophetae minores perpetua annotatione illustrati. ibid. 1830); Dr. JacobRuttenſtock, Prof. 1811 — 1830 († als Prälat des Stiftes 1844. Institutiones historiae ecclesiasticae N. T. Vien. 1832—34. 3 Bände); und Dr. Theobald Fritz, Profeſſor der Moraltheologie vom J. 1818 bis zu ſeinem im J. 1848 erfolgten Tode. Vgl. des Stiftarchivars Maximilian Fiſcher's Merkwürdige Schickſale des Stiftes und der Stadt Kloſterneuburg. Wien 1815, 2 Bände, und: Hiſtoriſche und topographiſche Darſtellung der Pfarren, Stifte und Klöſter im Erzherzogthum Oeſtreich. Wien 1824. 1. Bd., und den Artikel: Leopold IV. [S.]

Neues Testament, s. Bibel, und Bibelausgaben.

Neugard, Trudpert, geb. am 23. Januar 1742 in der (jetzt) badischen Stadt Villingen, studirte daselbst bei den Benedictinern und fand bei sehr gutem Erfolge Aufnahme in's berühmte Benedictinerstift St. Blasien (s. d. A.) auf dem Schwarzwalde, wo er 1759 die Ordensgelübde ablegte und 1765 die Priesterweihe erhielt. 1767 wurde er öffentlicher Lehrer der orientalischen Sprachen und Hermeneutik zu Freiburg, bis ihn sein Abt Martin Gerbert (s. d. A.) nach vier Jahren in das Stift zurückrief und ihm das Lehramt der Theologie für seine jüngern Ordensbrüder übertrug bis 1779, worauf er mehrere Jahre in der Seelsorge zubrachte und in's Stift zurückberufen zum Rural- und Stiftsdecan ernannt wurde. Zuletzt war er auch Administrator der zu St. Blasien gehörigen Propstei Krozingen im Breisgau und wanderte nach dem Säcularisationssturm mit seinem Abte nach Oestreich im J. 1807, wo er im Stifte St. Paul in Kärnthen in stiller Zurückgezogenheit seine Tage verlebte. Im Manuscripte hinterließ er mehrere historische und ascetische Schriften. Wichtiger ist seine Geschichte des Bisthums Bamberg und des Bisthums Constanz, von welch' letzterem Werke nur ein Band erschien. Noch größere Verdienste erwarb sich Neugart durch seine thätige und umsichtige Theilnahme am großen Werke St. Blasiens, an der Germania sacra, so daß 1791 und 1795 der unschätzbare Codex diplomaticus Alemanniae et Burgundiae transjuranae intra fines dioecesis Constantiensis erscheinen konnte. (Siehe Gelehrten- u. Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger 3. Bd. S. 340—343.) [Haas.]

Neugriechische Kirche. Im J. 1453 wurde Constantinopel von den Türken erstürmt und mit ihm war die letzte Stütze der Byzantiner gefallen. Sultan Mohammed II. zeigte sich den Griechen günstiger, als sie es erwartet hatten. Nicht nur erlaubte er für die verwaiste Kirche von Constantinopel einen Oberhirten zu wählen, sondern fertigte auch dem neuerwählten Patriarchen Scholarius (oder Gennadius) ein Diplom aus, daß ihn Niemand belästigen, kränken oder stören dürfe und daß er und seine Nachfolger für immer von Steuern und Abgaben frei sein sollen. Ein anderes Diplom sicherte den Griechen die Befugniß, daß sie ihre Vermählungen und Begräbnisse ungestört begehen und die andern Kirchengebräuche ohne Hinderniß beobachten konnten. Auch die Wahl und Weihe der Bischöfe nach herkömmlicher Sitte ward gestattet, nur dürften diese vor erhaltener großherrlicher Bewilligung das Amt nicht antreten. Zwar übten Despotismus und Grausamkeit immerhin ihr usurpirtes Recht und mancher Bischof mußte einem Eindringling weichen oder das Leben lassen; auch haben die zum Theil durch die Schuld der Griechen eingeführten Abgaben, welche jeder neuerwählte Bischof und Patriarch dem türkischen Hof entrichten mußte, der Simonie und den Eingriffen der Großherrn ein weites Feld geöffnet; aber doch ward grundsätzlich der griechischen Kirche ihre gesetzgebende, richterliche und strafende Gewalt zuerkannt und hierin freier Spielraum gestattet. Der Patriarch von Constantinopel übte wie ehedem den Primat über alle Kirchen des Orients aus; er führte den Titel „ökumenischer Patriarch" und hatte den Rang eines Pascha von drei Roßschweifen. Ungeschmälert blieben ihm die alten Rechte, so daß er noch fortan im ganzen Umfange seines Patriarchalsprengels die Metropoliten ordinirte, durch Aufrichtung eines Kreuzes (stauropegium) irgend ein neuerbautes Kloster oder eine neuerbaute Kirche unmittelbar unter seine Gerichtsbarkeit ziehen konnte, und die heiligen Oele allein weihte. Als Primas der griechischen Kirche führte er den Vorsitz in der ständigen Synode (ἐνδημοῦσα σύνοδος) zu Constantinopel, welche aus den daselbst wohnenden Bischöfen und Clerikern und aus den Bischöfen der Umgebung zusammengesetzt ist. In Vereinbarung mit dieser Synode verhandelt er die wichtigsten Angelegenheiten der ganzen griechischen Kirche, und entscheidet in letzter Instanz über Appellationen auch von den Gerichten der andern Patriarchen. Dieselbe Synode wählt den Patriarchen von Constantinopel, und kann ihn im Falle eines Verbrechens

abſetzen (vgl. den Art. „Griechiſche Kirche“). Das Gebiet des jetzigen Königreiches Griechenland bildete in geiſtlicher Beziehung einen Beſtandtheil des Patriarchates von Conſtantinopel, aber dieſes Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung löste ſich zur ſelben Zeit, in welcher die hart bedrückten Hellenen das Joch türkiſcher Herrſchaft abgeſchüttelt hatten. Im Anfange des März 1821 überſchritt Alexander Ypſilanti mit einer Anzahl Bewaffneter von Beſſarabien aus den Pruth, um die Inſurrection in der Moldau und Wallachei zu leiten, und ſchon im folgenden Monat entzündet die Lohe des von den Türken beſchoſſenen Patras die Fackeln des Aufruhrs im ganzen Peloponnes, in den Inſeln, in Attika, Theſſalien und den übrigen griechiſchen Landſchaften. Auf die Kunde von dieſen Vorfällen veranſtaltete in Conſtantinopel der Grimm des Sultans und der Türken ein ſchreckliches Blutbad unter den Griechen. Selbſt der Patriarch Gregorius, ein Prälat von unbefleckten Sitten und allbekannter Tugend, wurde am Abend des 22. April, als er ſeine Cathedrale verließ, von den Soldaten ergriffen und in der kirchlichen Kleidung an dem Thore ſeines Palaſtes aufgeknüpft. Daſſelbe Schickſal erlitten drei Biſchöfe und acht Prieſter höhern Ranges. An die Stelle des Gregorius wurde nun unter dem Einfluß des Sultans ein anderer Patriarch gewählt, welcher nothgedrungen bald in Hirtenbriefen die empörten Griechen zum Gehorſam aufforderte, bald mit dem Banne drohte, und ihn auch wirklich über die Ungehorſamen ausſprach. In Folge dieſer Ereigniſſe wurde das kirchliche Verhältniß zwiſchen dem Patriarchen und den empörten Provinzen immer lockerer und die Unterordnung bald factiſch aufgehoben. Das „organiſche Geſetz von Epidaurus“, welches mit 1. (13.) Januar 1822 von der erſten Nationalverſammlung des freien und unabhängigen Griechenlandes als proviſoriſche Verfaſſung kundgegeben ward, erklärte die morgenländiſche, orthodoxe Kirche für die herrſchende (oder Staats-) Religion und jede andere für geduldet. Die zweite Nationalverſammlung zu Aſtros, welche Anfangs Januar 1823 mit Zuziehung der höhern Geiſtlichkeit gehalten wurde, richtete ihre Aufmerkſamkeit insbeſondere auf die geiſtlichen Angelegenheiten; der Cultminiſter ſollte einen Entwurf zur neuen Einrichtung des Kirchenweſens vorlegen und die Regierung daſſelbe ordnen. Allein der mit wechſelndem Glücke fortdauernde Kampf mit den Türken, innere Zwiſte und Parteikämpfe nahmen die ganze Aufmerkſamkeit und alle Kräfte der Griechen dermaßen in Anſpruch, daß die Regelung der kirchlichen Angelegenheiten auf mehrere Jahre verſchoben wurde. Der Präſident Capodiſtrias, welcher im J. 1828 an die Spitze der griechiſchen Regierung getreten war, wollte das kaum begonnene Werk vollenden. Vorläufig behandelte er kirchliche Gegenſtände nach eigenem Gutdünken; die Verſuche des Patriarchen und der Synode von Conſtantinopel, das alte Verhältniß zum patriarchaliſchen Stuhle wieder herzuſtellen, lehnte er auf eine ſehr feine, wahrhaft diplomatiſche Weiſe ab, beabſichtigte aber die kirchlichen Verhältniſſe durch eine Synode der griechiſchen Biſchöfe definitiv zu ordnen. Doch der Tod übereilte den Präſidenten, Capodiſtrias wurde am 9. October 1831 ermordet und die Löſung der kirchlichen Frage blieb der Regentſchaft vorbehalten, welche mit König Otto am 18. (30.) Januar 1833 im Hafen von Nauplia angelangt war und die mit der Proclamation vom 25. Januar (6. Februar) übernommene Regierung bis zur Volljährigkeit des Königs (20. Mai 1. Juni 1835) führte. Schon in den erſten Monaten ihres Wirkens ſetzte ſie zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten eine größtentheils aus Geiſtlichen beſtehende Commiſſion nieder, und nachdem dieſe ihre Vorſchläge vollendet hatte, wurden auch die Biſchöfe, Erzbiſchöfe und Metropoliten, jedoch nur privatim, um ihre Meinung gefragt. Hierauf berief die Regentſchaft ſämmtliche in Griechenland angeſtellten oder auch nur anweſenden Biſchöfe auf den 15. (27.) Juli 1833 nach Nauplia und legte denſelben die beantragte Organiſation der neugriechiſchen Kirche zur endlichen Berathung vor. Die oberſten Grundſätze des Entwurfes ſind in den folgenden zwei Artikeln ausgeſprochen: 1) „Die orientaliſche und orthodoxe Kirche Grie-

chenlands, welche geistig kein anderes Oberhaupt anerkennt, als das Oberhaupt des christlichen Glaubens, unsern Herrn Jesus Christus, hängt von keiner andern Authorität ab, indem sie die dogmatische Einheit, wie sie von jeher von allen orientalischen, orthodoxen Kirchen anerkannt worden ist, unberührt erhält. Was die Verwaltung der Kirche anbelangt, welche der Krone zusteht, und in Nichts den hl. Canonen entgegen ist, so erkennt sie den König von Griechenland als ihr Oberhaupt an. 2) Es wird eine permanente, bloß aus Erzbischöfen und Bischöfen bestehende, von dem König constituirte, und als die oberste Authorität der Kirche betrachtete Synode nach Art der russischen Kirche errichtet werden." Beide Artikel wurden von den versammelten sechsunddreißig Bischöfen nach einer geringfügigen Abänderung einstimmig angenommen, nämlich anstatt der Worte: „Nach Art der russischen Kirche", fügte man bei: „Nur sie (die heilige Synode) wird die kirchlichen Angelegenheiten den hl. Canonen gemäß leiten." Aber die meisten dieser Bischöfe, welche so leichtfertig das im Rechte begründete Verhältniß gegen die Kirche von Constantinopel gelöst und sich der Abhängigkeit vom Patriarchen entzogen hatten, bedachten wohl nicht, daß sie dadurch nur in größere Ohnmacht dem Staate gegenüber verfallen würden. Wenige Tage darauf erklärte die Regentschaft mit Verordnung vom 23. Juli (4. Aug.) die Unabhängigkeit der orthodoxen Kirche im Königreich Griechenland von jeder auswärtigen Behörde. Dieser Erklärung wurden fünfundzwanzig Artikel als weitere Zusätze und Erläuterungen beigegeben, welche die neue Einrichtung näher bezeichnen. Die Synode soll nämlich aus fünf Mitgliedern und zwar aus Metropoliten, Erzbischöfen und Bischöfen bestehen, jedoch können auch anstatt der Bischöfe ein oder zwei Priester oder Hieromonachen gewählt werden. Die Mitglieder der Synode werden vom König jedes Jahr ernannt, sie schwören auf treue Bewahrung der Rechte und Freiheiten ihrer Kirche, auf die Erhaltung ihrer Unabhängigkeit von jeder auswärtigen Gewalt, auf gewissenhafte Beförderung des Wohles derselben u. s. w. Die heilige Synode ist die oberste kirchliche Behörde, als solche hat sie die Oberaufsicht über alle Bischöfe des Reiches und ist in allen innern d. h. rein kirchlichen Gegenständen völlig unabhängig. Dahin gehören außer den Glaubenssachen die Form und Feier des Gottesdienstes, die geistliche Amtsführung, der religiöse Unterricht, die Prüfung und Ordination der Kirchendiener, die Ausübung der Gerichtsbarkeit in rein geistlichen Gegenständen u. s. w. Hingegen in Angelegenheiten, welche nicht die Kirche allein oder nur das Dogma betreffen, sondern irgend eine Beziehung auf den Staat haben, ist die Synode an die Mitwirkung und Genehmigung des Staates gebunden, z. B. in Hinsicht auf Festtage, Besetzung der Kirchenämter, Bildungsanstalten, Ehegesetze u. a. Die hoheitliche Oberaufsicht übt der König selbst in den innern Angelegenheiten der Kirche und ertheilt den dießfälligen Synodalbeschlüssen seine Genehmigung. So finden wir also auch in der Kirche des freien Griechenlands das Placetum und die sog. Hoheitsrechte reproducirt. Die Synode hat das Recht, die Bischöfe zu erwählen, aber der König ertheilt den Erwählten die Bestätigung und Investitur. Auch sind der Synode zwei königliche Beamte beigegeben, der Staatsprocurator und ein Secretär; der erstere vertritt zum Behufe der Oberaufsicht bei der Synode den Staat, der letztere dirigirt die Synodalkanzlei; beide nehmen, wenngleich ohne Stimmrecht, an den Berathungen Theil. Das Präsidium führt ein Bischof. Die erste Synodalversammlung ward feierlich eröffnet am 27. Juli (8. Aug.) 1833; die Theilnahme an diesem Feste soll sehr groß gewesen sein. Durch Decret vom 2. December 1833 wurde Griechenland, seiner politischen Eintheilung gemäß, in 10 Bisthümer eingetheilt, und der Sitz des Bischofs an den der Provincialregierung verlegt. Die Bisthümer sind: 1) Corinth und Argolis; 2) Achaja und Elis; 3) Messenien; 4) Arcadien; 5) Laconien; 6) Acar-

nanien und Aetolien; 7) Phokis und Lokris; 8) Attica und Böotien; 9) Euböa; 10) die Cycladen. Erzbisthümer und Metropolitansitze wurden nicht errichtet, und sollen nicht mehr bestehen. — Eine nähere Beleuchtung der kirchlichen Organisation, an welcher ein Protestant (der Staatsrath v. Maurer) den größten Antheil hatte, kann hier nicht Platz finden und billig unterlassen werden; abgerechnet die despotische Willkür der türkischen Herrschaft wurden der griechischen Kirche durch die neue christliche Regierung nur engere Fesseln angelegt. Das Königreich Griechenland umfaßt nicht mehr als 881 Quadratmeilen mit beiläufig 700,000 Einwohnern, wovon aber nicht alle der neugriechischen Kirche angehören. (Vgl. Pragmat. Gesch. der nationalen und politischen Wiedergeburt Griechenlands bis zum Regierungsantritte des Königs Otto. Von Joh. Ludw. Klüber. Frankf. a. M. 1835. Das griechische Volk in öffentlicher, kirchlicher und privatrechtlicher Beziehung vor und nach dem Freiheitskampfe bis zum 31. Juli 1834. Von G. Ludw. v. Maurer. Heidelberg 1835. Kritische Geschichte der neugriechischen und der russischen Kirche. Von Herrm. Jos. Schmitt. Mainz 1840.) [G. Tinkhauser.]

Neujahr der Christen. Der Tag, mit welchem ein neues Jahr gezählt wird, ist bei den einzelnen Völkern sehr verschieden. Die alten Aegyptier feierten z. B. ihr Neujahr an dem Tage, an welchem der Sirius zum ersten Male in der Morgendämmerung zu sehen ist. Bei den Juden war es der erste Tag des Monats Nisan, in welchen die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche fiel und Ostern gefeiert wurde; jedoch scheint es, daß sie in der spätern Zeit das bürgerliche neue Jahr im Herbste feierten. Die Chinesen beginnen das bürgerliche Jahr in unserm Februar, bei den Mohammedanern ist es wandelbar (s. Hedschra). Die Römer hatten ihren Neujahrstag ursprünglich in unserm März, wie schon die noch jetzt übliche Sitte den 7, 8, 9 und 10 Monat von unserm März an gerechnet September, October, November und December zu nennen andeutet. Numa verlegte ihn jedoch schon auf den ersten Jänner: der Janus bifrons, theils in das verflossene Jahr zurückblickend, theils in das neu begonnene schauend, hängt damit zusammen. Es drang diese Neuerung so sehr in das römische Volksleben, daß ein Versuch, den ersten December zu Ehren des in diesem Monate gebornen Kaisers Nero zum Neujahrstage zu machen, gänzlich mißglückte. Als das Christenthum in Rom sich ausbreitete, behielt man dort dieselbe Sitte bei; nur rückte man gewöhnlich den Neujahrstag um acht Tage (auf den Weihnachtstag oder die Vigilie des Weihnachtsfestes) vor, die erhebende Wahrheit, daß mit der Geburt des Weltheilands eine neue Aera für das gesammte Menschengeschlecht begann, lud hiezu fast unwiderstehlich ein. In andern christlichen Provinzen wurde es wieder anders gehalten. So galt in Frankreich bald der Ostertag, bald das Fest Mariä Verkündigung (25. März), bald der erste März, bisweilen auch der erste Jänner als Neujahrstag. In Cöln setzte eine Synode im J. 1310 (c. 23) den Neujahrstag, sich auf die Sitte der römischen Kirche berufend, auf den Weihnachtstag fest, konnte es aber nicht verhindern, daß man auch noch ferner das Jahr im Stylus curiae mit Ostern anfing. Die mit dem Ostertag das neue Jahr begannen, zählten es namentlich von der Weihe der Osterkerze (Cereus paschalis) in der Osternacht an, man schrieb deßwegen auf diese Kerze den Ostercyclus des laufenden Jahres, die Epacten, die Indictionen, die Zahl der Regierungsjahre des Papstes, des Landesherrn u. dgl., oder hing an die Weihrauchkörner der Kerze eine Tafel, welche diese Angaben enthielt. ‚Heut zu Tage beginnen die Christen überall das Neujahr am ersten Jänner. In Frankreich befahl dieß zuerst König Carl IX., in den Niederlanden im J. 1575 König Philipp II. von Spanien, in England soll diese Sitte noch jünger sein. Vgl. Mabillon (de re diplomatica l. 2. c. 23), die Encyklopädie von Ersch und Gruber (Artikel „Jahr"), die Zeitrechnung von Jos. Helwig, Anton Pilgram (Calend. chronolog.), u. s. w. — Da es übrigens Sache der bloßen Convention ist, von welchem Tage man an das neue Jahr zählt, und da die drei kirchlichen Festcyclus, in denen die Kirche das Erlösungswerk des göttlichen Heilands

im Jahre hindurch an uns vorübergehen läßt, nicht zu dem dermaligen Jahresschlusse passen, so nennt man häufig den ersten Jänner den bürgerlichen Neujahrstag, das kirchliche neue Jahr vom ersten Adventsonntage an zählend (s. Kirchenjahr). [Fr. X. Schmid.]

Neujahrsfest der Christen, ist dermalen synonym mit dem Feste der Beschneidung Christi; da beide am ersten Jänner begangen werden (vgl. den Artikel „Neujahr der Christen"). Es hat sich die Feier dieses Tages erst nach und nach verbreitet, und war sogar ursprünglich eine Bußfeier. Da nämlich die heidnischen Römer den Wechsel des Jahres zu Ehren des Janus durch Maskeraden, Eß- und Trinkgelage, und andere Ausschweifungen feierten, ja selbst Leute daran Antheil nahmen, die im ganzen übrigen Jahre keusch und mäßig lebten, und auch die Christen diesen Unfug in großer Anzahl mitgemacht haben dürften, so hielten die Bischöfe, z. B. Chrysostomus (serm. in Calendis in eos, qui novilunia observant et in civitate choros ducunt), Ambrosius (serm. 7), Augustin (serm. 198), Petrus Chrysologus (serm. 155), Maximus von Turin (hom. 5 apud Mabill. in Museo italic.), u. s. w., nicht bloß Predigten, in denen sie den Gläubigen die Theilnahme daran auf das Strengste untersagten, sondern ordneten auch allgemeines Fasten und Bittgänge an diesem Tage an (Conc. Turon. a. 567. c, 17; Ord. Rom. Vulgat.) und lasen die hl. Messe nach einem darauf Bezug habenden Formulare (De prohibendo ab idolis). Dessenungeachtet dauerten diese Ausschweifungen noch Jahrhunderte fort. So findet sich z. B. noch Bischof Atto von Vercelli im zehnten Jahrh. (n. 79) veranlaßt, das alte Verbot zu erneuern. Wer das Neujahrs- oder Beschneidungsfest zuerst als Festtag einsetzte, läßt sich nicht sagen. Als der älteste Zeuge wird gewöhnlich der am Anfange des fünften Jahrhunderts gemarterte hl. Einsiedler Almasius genannt, der am ersten Jänner gemartert wurde, weil er gerufen hatte: Hodie octavae dominici diei sunt, cessate a superstitionibus idolorum et a sacrificiis pollutis (Act. Ss. ap. Bolland. 1 Dan.)." Gewiß ist, daß Zeno von Verona und Beda der Ehrwürdige eine Rede von der Beschneidung gehalten haben, das Fest der Beschneidung, gewöhnlich Octava Domini genannt, in dem römischen Sacramentarium des Thomasius, in dem Codex Vaticanus des gregorianischen Sacramentariums, in dem Missale Gothicum bei Mabillon, und einigen uralten Calendarien vorgemerkt ist, und es die Regel des Bischofes Chrodegang (c. 74), die Capitularien der fränkischen Könige (l. 2. c. 35), die Väter von Mainz im J. 813 (c. 36) u. s. w. gleichfalls kennen. — Zunächst vergegenwärtigt es dem Gemüthe der Gläubigen die mit dem Knaben Jesus, als er acht Tage alt war, nach jüdischem Ceremonialgesetze vorgenommene Beschneidung, daher es auch am achten Tage nach dem Geburtsfeste Jesu begangen, und in der Evangeliumspericope die Erzählung der Beschneidung nach dem Evangelium des Lucas vorgelesen wird (Luc. 2, 21). Insoferne es dermalen zugleich auch Neujahrsfest ist (die Kirche nimmt jedoch hievon weder in der hl. Messe noch im Brevier Notiz), legt es jedem Sinnigen nahe, das neue Jahr mit Jesus als unserm alleinigen Herrn und Helfer anzufangen, und aus Liebe zu ihm das Herz zu beschneiden (Galat. 6, 15), d. i. den alten Menschen auszuziehen und einen neuen anzulegen, der nach Gottes Ebenbild geschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit (Ephes. 4, 22. 25). Merkwürdig ist, daß das Meßformular dieses Tages eine Composition aus drei Formularen ist, aus dem von der Octav, dem von der Beschneidung, und einem dritten zu Ehren der seligsten jungfräulichen Mutter Maria. Es dürfte dieß davon herrühren, daß in früherer Zeit an diesem Tage wirklich, wenn nicht drei, doch zwei Messen gelesen wurden, und man sich hiebei dieser verschiedenen Formulare bediente. Die hl. Messe zu Ehren Mariä erklärt sich dadurch, daß Maria ganz gewiß großes Mitleid hatte, als ihr acht Tage altes Knäblein der schmerzhaften Ceremonie der Beschneidung unterworfen wurde. [Fr. X. Schmid.]

Neujahrsfest der Juden, s. Feste der Hebräer.

Neujahrsgeschenke. Die bei dem Wechsel des Jahres bei den Römern üblichen Unfüge (vgl. den Art. „Neujahrsfest") machten es auch zur Sitte, daß die Leute sich einander beschenkten, oder wie man sich ausdrückte, sich einander Munuscula oder Strenas gaben. Maximus von Turin sprach hierüber seine Mißbilligung aus (l. c.). Eine Spur hievon dürfte die noch dermalen hie und da bestehende Uebung sein, Eltern und vermöglichen Personen zum neuen Jahre Glück zu wünschen, und hierauf von ihnen beschenkt zu werden.

Neumond, als Fest der Hebräer. Die Hebräer begannen den Monat mit dem Erscheinen der Mondsichel oder des sogenannten Neumonds (s. d. Artikel Jahr der Hebr.), und feierten diesen Tag nach der Vorschrift des Gesetzes (4 Mos. 28, 11 ff.) außer den täglichen Opfern noch durch Darbringung zweier Rinder, eines Widders und sieben jähriger Lämmer nebst den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern, und endlich eines Ziegenbockes zum Sühnopfer. Bei diesen Opfern mußten von den Priestern die silbernen Trompeten geblasen werden, gleichwie an den übrigen Festen, theils zur Verkündigung des Festes, theils zur Freude (4 Mos. 10, 2. u. 10. Ps. 81, 4. Hos. 2, 13). Es war zwar nicht vorgeschrieben, sich am Neumondsfeste der Arbeit zu enthalten wie am Sabbathe und daher dasselbe eigentlich nur ein halber Feiertag, aber die Juden enthielten sich doch der Arbeit (Amos 8, 5). Der Neumond des siebenten Monats (Tischri, unser October) aber wurde wie der Sabbath in Ruhe gefeiert (3 Mos. 23, 24. 4 Mos. 29, 1—6) und außer den täglichen Opfern und den Opfern an den übrigen Neumonden noch durch Darbringung eines Rindes, eines Widders und sieben jähriger Lämmer nebst den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern, und endlich eines Ziegenbockes zum Sühnopfer, weil dieser Tag zugleich der Anfang des bürgerlichen Jahres oder das Neujahrsfest war. Er wurde durch Posaunen angekündigt (3 Mos. 23, 24) und hieß daher auch der Tag des Posaunenschalles (s. d. Art. Feste der Hebr.). — Der Neumond wird von den heutigen Juden zwei Tage gefeiert unter Beziehung auf 1 Sam. 20, 27, wornach dieses schon damals Sitte gewesen zu sein scheint, und sie enthalten sich dabei gleichfalls aller schweren Arbeit. [Wetzer.]

Neunter, s. Exequien.

Neuplatonismus. Die Philosophie im heidnischen Alterthum war in der Bestimmung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen nicht glücklich gewesen; ihre Entwicklung endete mit der Weisheit des gemeinen Epicuräismus (s. d. A.), dem vernichtenden Rigorismus der Stoa, und der Philosophie des Skepticismus. Ihr entsprach vollkommen die religiöse Entwicklung: das Princip der Subjectivität hatte sich bis zur Unruhe, ja bis zum Ueberdruß an sich selbst geltend gemacht. Die ganz natürliche Frucht hiervon war Entzweiung des Gemüthes mit Gott, wodurch aber erst das Bedürfniß und damit die Sehnsucht nach Einheit mit dem Unendlichen recht fühlbar wurde. Die Philosophie, sofern sie sich anheischig machte, die Leuchte des religiösen Geistes zu sein, war hiemit auf dem Puncte angekommen, wo sie ihr eigenes Zerfahrensein einsah und also genöthigt war, die reale Einheit zwischen Gottheit und Menschheit von Neuem anzustreben. Die Versuche hiezu wurden schon vor oder während der Erscheinung des Christenthums, z. B. durch Philo in Alexandrien u. A. unternommen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß jene ersehnte Einheit nicht einseitig und ausschließlich durch das Endliche, sondern in erster Instanz nur durch das Unendliche vollzogen werden kann; also dadurch, daß das Unendliche zuerst zum Endlichen herabsteigt, dieses erhebt, mit sich versöhnt, und daß dann auf Grund dieser Entäußerung des Unendlichen in's Endliche dieses die Bewegung in umgekehrter Weise vollzieht. In Christus, dem menschgewordenen Logos, in dem Gott-Menschen, stellt sich diese Einheit des wahrhaft Göttlichen und wahrhaft Menschlichen dar. Er ist der nothwendige Ausgangspunct für die Einigung des Menschen mit Gott. Als daher das Evangelium vom Himmel auf die Erde herabstieg, als seine Ideen über Gott und Welt, Sünde und Erlösung, tiefer metaphy-

sischer Natur zwar, aber weil durch Geschichte vermittelt, ebenso klar, die Wanderung in die Welt begannen, ergriffen sie überall mächtig den suchenden religiösen Geist und erquickten das Herz wie der Thau des Himmels die dürstende Pflanze; seine Sittenlehre, so erhaben und rein als einfach, brach sich allenthalben Bahn, — und dieß Alles, weil sein Lehrinhalt die Entfaltung des Menschen an sich, seiner Idee ist, die religiösen Bedürfnisse des Individuums also wahrhaft befriedigt, — also weil das Christenthum absolute, universelle, katholische Wahrheit ist. Erst jetzt, als durch das Christenthum der Geist in der Menschheit in gewaltige Gährung kam, deren Endresultat Vernichtung des Heidenthums in allen seinen Beziehungen sein mußte, erfaßte sich dieses so recht in sich selbst, stellte sich auf die Schultern seiner ganzen Vergangenheit und unternahm es, in feindlicher Opposition gegen das Christenthum die große Lösung der Versöhnung der Menschheit mit der Gottheit zu vollziehen! Einfach an die alte Philosophie, entweder an die platonische oder aristotelische, anzuknüpfen, ging nicht mehr an; der Erfolg war dagegen, aber doch wollte man den heidnischen Boden nicht verlassen, das Heidenthum mit seinen Göttern nicht fallen lassen. Man stellte daher eine Philosophie auf, die, um dem Charakter des Christenthums als absoluter Religion zu entsprechen, alle bisherigen Systeme, namentlich das pythagoräische, stoische, platonische, aristotelische, in sich faßte, aber so, daß sie deren feindliche Gegensätze unter sich versöhnte; zu diesem Zwecke wurde die Allegorie verwendet und die strenge Speculation mit Phantasie verquickt. Um dieser Philosophie einen mysteriös religiösen Charakter aufzuprägen, wurden orientalische Elemente in sie aufgenommen; ja sie ging, namentlich in ihrer spätern Entwicklung so weit, daß sie, um dem Christenthum hinsichtlich seines absoluten Charakters gleichsam den Rang abzulaufen, von diesem, was ihm paßte, als Moment in sich aufnahm. Diese Philosophie nun ist der Neuplatonismus, die diesen Namen trägt, weil ihr Hauptvertreter, Plotin, mit Plato am meisten sympathisirt, und ihr die platonische Schwunghaftigkeit innewohnt. Dem Bisherigen zufolge ist der Neuplatonismus Negation des Christenthums, Contraposition desselben, dieß nämlich angesehen als das was es ist, als absolut; im Bewußtsein des Neuplatonismus aber ist sein Verhältniß zum Christenthum, wie dieß sich im Sinne der Apologeten zu den einzelnen Philosophien verhält. Wie das Christenthum sich als absolute Religion prädicirt, weil im Logos die Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen ist, so gibt der Neuplatonismus sich für absolut aus, weil er die Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen ist. Dieses sein Ziel sucht er auf dem Wege der intellectuellen Anschauung zu erreichen, in der er mit Gott Eins wird und ist. Darin liegt aber schon der Grund, warum das Endliche, der Mensch als Individuum nicht zu seiner Berechtigung kömmt, sich vielmehr als solches negiren muß, um zum Allgemeinen, zur Gottheit sich erheben, sich mit ihr vereinigen zu können. Ohne Negation des Individuums wird dieses mit der Gottheit nicht Eins. Hieraus erklärt sich ferner die Geringschätzung, ja Verachtung der äußern Natur, der Materie, die, weil sie nur Schranke, Hinderniß an der Vereinigung mit der Gottheit ist, durch Magie unterworfen wird, oder vielmehr durch die man sich zur Gottheit erhebt. Daher ging die neuplatonische Philosophie in Mystik und Theurgie über. — Fragen wir, welches die Geburtsstätte dieser Philosophie sei, so werden wir nach Alexandrien, der ehemaligen Metropole aller Wissenschaft, geführt, welche die Aufgabe hatte, die geistige Vermittlerin des Orients mit dem Occidente zu sein. Die neuplatonische Philosophie charakterisirt sich auch nach dieser Seite hin als das, was sie ihrem innersten Wesen nach ist, als Syncretismus oder Eclecticismus (s. d. A.). Gehen wir zu den Männern über, an deren Namen die Entwicklung der so bezeichneten Philosophie sich knüpft, so ist die erste Grundlage dazu schon durch Philo den Juden gelegt worden (s. d. A.), der um das Jahr 40 n. Chr. in Alexandrien wirkte. Seine alexandrinisch-jüdische Religionsphilosophie wurde für den eigentlichen Neuplatonismus vermittelt durch Numenius v.

Apamea in Syrien, welcher im ersten Drittel des dritten Jahrh. lebte und die Reihe der sogenannten Neuplatoniker vor dem Syncretismus schließt. Seine innige Verwandtschaft mit der philonischen Philosophie geht schon daraus hervor, daß er Plato den attisch redenden Moses nennt. Seine innere Beziehung zum Neuplatonismus will zwar Porphyrius in Abrede stellen, namentlich unter Berufung auf Longinus, der aber von Plotin selbst als *φιλολόγος μέν, φιλόσοφος δὲ οὐδαμῶς* erklärt wird. Porphyr's Bestreben, des Numenius Einfluß auf Plotin zu leugnen, ist nur der einem Schüler wohl verzeihliche, aber unbegründete Versuch, seines Meisters Lehre als eine originelle anzupreisen. Der eigentliche Gründer der neuplatonischen Philosophie ist aber Ammonius Saccas (s. d. A.). Seine berühmtesten Schüler waren Herennius, Origenes und Plotin. Porphyrius erzählt in Plotin's Biographie, alle drei Schüler hätten sich durch das Versprechen gebunden, ihres Meisters Lehrsätze nicht schriftlich zu veröffentlichen. Herennius brach aber zuerst das gegebene Wort, dann Origenes, worauf sich auch Plotin seines Versprechens entbunden glaubte. Von des Herennius Schriften ist nichts mehr und von jenen des Origenes sind nur noch die Namen vorhanden. Dieselben schienen auch minder bedeutend gewesen zu sein. Daher kömmt es, daß Plotin, der überdieß unter den dreien der Talentvollste war, der eigentliche Träger der neuplatonischen Philosophie geworden ist. Er wurde im 13ten Regierungsjahre des Kaisers Septimius Severus, also 205 n. Ch. zu Lycopolis (in Aegypten) geboren. In seinem achten Jahre erhielt er den ersten Unterricht; im 18ten Jahre fühlte er einen unwiderstehlichen Drang nach philosophischem Wissen in sich, den er bei den angesehensten Lehrern in Alexandrien, aber vergeblich, zu stillen suchte. Dieß machte ihn sehr traurig. Da wurde er von Freundes Hand in die Philosophenschule des Ammonius Soccas geführt, der ihn so sehr ansprach, daß er seinem Freunde freudetrunken zurief: *τοῦτον ἐζήτουν* (diesen suchte ich). Eilf Jahre lang war er des Ammonius rastlos fleißiger Schüler. Indessen fühlte er sich von den orientalischen Elementen dieser Philosophie so sehr angezogen, daß er den lebhaften Wunsch hegte, die Philosophie der Perser und namentlich der Inder in ihrem eigenen Lande kennen zu lernen. In dieser Absicht schloß er sich dem von Gordianus III. gegen die Perser unternommenen Feldzuge in einem Alter von 39 Jahren an. Bekanntlich mißglückte der Feldzug, da der Kaiser in Mesopotamien ermordet wurde. Mit Mühe flüchtete sich Plotin nach Antiochia; von da begab er sich nach Rom, wo er 26 Jahre mit seltenem Erfolge lehrte. Seine berühmtesten Schüler waren: Amelius oder Amerius (s. d. A.), Paulinus aus Scythopolis, ein Arzt Eustochius aus Alexandrien, Polamon, Serapion und Porphyr. Plotin's Philosophie trat aber vermöge ihrer Tendenz, Lebensweisheit zu werden, aus den engen Schranken der Schule heraus und griff im Leben um sich. Viele Senatoren wurden seine Jünger, besonders wird ein gewisser Rogatianus mit Auszeichnung genannt. Derselbe kümmerte sich nichts mehr um die Verwaltung seiner Güter, entließ seine Sclaven, zog sich von der Welt zurück, aß täglich, weil er keinen eigenen Heerd mehr hielt, bei seinen Freunden um. Er war deßhalb auch Plotin's Liebling. Durch diese Asceſe hatte er wenigstens so viel gewonnen, daß er von Podagra und Chiragra völlig geheilt wurde. Selbst Frauen verschmäheten es nicht, Plotin als Lehrer der Weltweisheit sich zu wählen. Sogar der Kaiser Galienus und seine Frau Salonina ehrten ihn hoch. Der Einfluß, den Plotin ausübte, war so groß, daß Männer und Frauen von Adel beim Herannahen ihres Todes ihre Kinder demselben gleich einem Schutzheiligen (*ὡς ἱερῷ τινι καὶ θείῳ φύλακι*) empfahlen, und Porphyr seinem Lehrer nachrühmen konnte, er habe während seines 26jährigen Aufenthaltes in Rom keinen Bürger zum Feinde gehabt. Sein Eifer, namentlich aber die Gunst des Kaisers ermuthigte ihn zu dem Plane, in Campanien auf den Trümmern einer zerfallenen Stadt eine neue und zwar eine Philosophenstadt, Platonopolis, zu gründen und sie nach dem in Plato's Staate aufgestellten

Muſter zu ordnen, — ein Unternehmen, das aber die Billigung der Rathgeber des Kaiſers nicht erhielt und daher glücklicher Weiſe unausgeführt blieb. Anhaltender Kränklichkeit wegen im ſpätern Alter verließ er Rom und begab ſich auf das Landgut eines ſeiner innigſten Freunde, des Zethus, bei Minturnä in Campanien, wo er 270 n. Ch. im 66ſten Jahre ſeines Lebens mit den Worten verſchied: *πειρᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον.* Sein Charakter wird als ein äußerſt liebenswürdiger geſchildert; von ſeiner Philoſophie, deren Endziel die *ἕνωσις*, Vereinigung mit dem Eins iſt, war er ganz und gar durchdrungen; Zeugniß deſſen iſt, daß er ſich ſchämte, daß ſeine Seele in einem Körper wohne und nie erzählte, wer ſeine Eltern, welches ſeine Vaterſtadt, welches das Jahr und der Tag ſeiner Geburt ſei; er hielt daher auch die Feier ſeines Geburtstages für ungeziemend, weigerte ſich, ein Bildniß von ſich machen zu laſſen, ſo daß es heimlicher Weiſe geſchehen mußte, indem ein geſchickter Künſtler nach öfterer Betrachtung des „göttlichen Lehrers“ in der Schule ihn alsdann aus dem Gedächtniß copirte. Wie ſeiner Philoſophie, ſo iſt es ſeinem Charakter ganz entſprechend, wenn Porphyr uns aus ſeinem Leben viel wunderbare Dinge erzählt. Als Olympius aus Alexandrien, kurze Zeit Plotin's Schüler, dann ſein Feind, ſeinem Lehrer durch Magie ſchaden wollte, entkräftete er derlei Verſuche, ſo daß jener beſchämt und erſtaunt zugleich davon abſtand. Als ein ägyptiſcher Prieſter Plotin's Dämon mit ſeiner Zuſtimmung zu erſcheinen auffordert, erſcheint ein Gott; ſeinen Schülern ſagte er die Zukunft voraus, entdeckte vermöge der ihm eigenen Divination bei einem Sclaven ein geſtohlenes Halsband, und bei ſeinem Tode zeigt ſich eine Schlange, die ſich in die Mauer verkriecht. Mag man hievon denken, was man will, gewiß iſt, daß er damals und noch ſpäter durch ſeine Philoſophie die größte Bewunderung erregte. Selbſt ein Auguſtinus bekennt von ihm: Os illud Platonis, quod in philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui Platonicus philosophus ita ejus similis judicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis, ut in hoc ille revixisse putandus sit. (Contra Academ. l. III. cp. 18. n. 41. cf. de civ. Dei. l. IX. c. 10.). — Die Schriften, welche wir von ihm beſitzen, haben ein eigenthümliches Gepräge; es ſind lauter einzelne Abhandlungen, welche er erſt auf dringendes Bitten ſeines Schülers Amelius zu verſchiedenen Zeiten ſchrieb; ein geordnetes Syſtem darf man deßhalb in ihnen nicht ſuchen. Vermöge der in ihnen herrſchenden platoniſchen Ueberſchwenglichkeit ſind ſie oft ſehr dunkel; dazu kommt noch ganz beſonders, daß er, weil nur in den Inhalt verſenkt (*μόνον τοῦ νοῦ ἐχόμενος*) die Form vernachläßigte; oft ließ er in den einzelnen Wörtern Buchſtaben und Sylben aus; verwandte auf Orthographie keine Sorgfalt, und das einmal Geſchriebene las er nicht wieder durch, woran ihn auch ein Augenleiden hinderte. Porphyrus erhielt von Plotin den Auftrag, ſeine ſämmtlichen Schriften zu ordnen. Derſelbe brachte die Abhandlungen, deren es im Ganzen 54 ſind, nach ihrer Verwandtſchaft, in ſechs Claſſen, deren jede je neun einzelne Schriften enthält, und die Enneaden (v. *ἐννέα* neun) heißen. Die drei erſten Enneaden gehören dem Inhalte nach zuſammen und enthalten die Moralia, Naturalia *καὶ τὰ περὶ κόσμου*, dann die vierte und fünfte Enneade, welche die Abhandlungen *περὶ τοῦ ἐν ψυχῇ νοῦ καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν* in ſich faſſen; die ſechste Enneade enthält die Bücher verſchiedenen Inhaltes. Die neueſte Ausgabe in ſchöner Ausſtattung hat Creuzer geliefert: Plotini opp. omnia. Oxonii e typographia acad. 1835. 3 voll. — Die Grundlinien der eigenthümlichen Philoſophie Plotin's ſind folgende: das oberſte Princip von Allem iſt das Erſte, Höchſte, Eine, das er auch *πρῶτος θεὸς* nennt. Daſſelbe iſt aber nicht etwa Princip der Dinge in dem Sinne, daß es die Einheit aller Dinge wäre, ſondern dieſes Eine iſt Alles, aber von Allem Nichts (*τὸ ἓν πάντα, καὶ οὐδὲ ἕν.* Enn. V, 2), es iſt ohne alle Quantität und Qualität, es iſt die abſtracteſte Einheit, die ſich nur denken läßt, ohne allen Unterſchied in ſich, ſchlechthin einfaches, reines Sein (*τὸ δὲ πάντη ἁπλοῦν,*

ἁπλούστατον ἁπάντων). Da in dieſem Einen keine Beſtimmung iſt, ſo läßt ſich von ihm eigentlich auch Nichts ausſagen. Alles, was man von ihm ausſagen würde, wäre Etwas, was über dem Einen wäre, während es doch das iſt, worüber hinaus Nichts mehr iſt. Daher iſt es in Wahrheit unausſprechbar, daher Namenlos (διὸ καὶ ἄῤῥητον τῇ ἀληθείᾳ). Wenn aber Plotin dennoch in den mannigfaltigſten Variationen uns das Eine beſchreibt, um es uns einigermaßen zum Verſtändniß zu bringen, ſo hat das nach ihm bloß den Sinn, daß er Etwas von ihm ſagt, ohne es aber ſelbſt auszuſprechen, denn dieß iſt unmöglich (ὥςε περὶ αὐτοῦ μὲν λέγειν, αὐτὸ δὲ μὴ λέγειν). Denn würde man es z. B. als Intelligenz ausſprechen, ſo würde es Etwas denken, alſo eine Beziehung nach Außen haben, wäre alſo nicht mehr ſelbſtgenügend und gar Nichts bedürfend, wäre alſo nicht mehr über, oder Herr der Intelligenz (οὐ κυρίως τὸ νοεῖν). Wenn wir daher Etwas von ihm denken und ſagen, ſo iſt dieß nicht eine Beziehung des Einen zu uns, ſondern nur unſere Beziehung zu ihm, d. h. es iſt das nicht, was wir von ihm denken und ſagen, ſondern das gerade Gegentheil (d. h. Nichts) (ἐκεῖνο χρὴ ἐνθυμεῖσθαι, ὅτι ταῦτα λέγοντες, ἑαυτοὺς περιτρέπομεν ἐπὶ τὰ ἐναντία. Enn. V. l. 8. cp. 13. 14. S. 947, 48 u. f.). Von dieſem reinen unterſchiedsloſen Sein zum realen gelangt nun Plotin durch Emanationen (ſ. d. A.). Die erſte iſt die des νοῦς intelligentia. Aus dem Bisherigen ſollte man glauben, daß das Eine in ſeiner ſtarren Ruhe verbleiben müſſe, Nichts aus ſich entlaſſen, oder emaniren laſſen könne. Plotin gibt hierüber keinen Aufſchluß, vielmehr erklärt er noch, daß der νοῦς vom Einen Nichts in ſich enthalte, weil man im Zweiten das Erſte nicht ſuchen dürfe. Als Emanirtes iſt er alſo, wenn gleich an ſich vollkommen, doch geringer, als das, woraus er emanirt iſt. Vom Einen unterſcheidet er ſich dadurch, daß er nicht einfaches, überweſentliches Sein iſt, ſondern Etwas in ſich Unterſchiedenes. Da er nämlich das Denkende iſt (νοοῦν) und das Gedachte (νοούμενον), ſo iſt er zweifach (διπλοῦς). Nun aber erkennt, ſchaut der Nous, was erkennbar iſt (ὅσα δὲ νοητὰ, νοῦς δηλονότι γνώσεται); dieſe νοητὰ aber ſind die Ideen, daher der Nous der κόσμος νοητός, mundus intelligibilis iſt. Die wirkliche Welt iſt nur ein Nachbild (μίμημα) des Nous. Bevor es aber zu dieſer gelangen kann, emanirt als drittes Princip die Weltſeele, der Logos, der als ſolcher Eine Seele iſt, in der aber zugleich die verſchiedenen einzelnen Seelen ſind, ſowie in der Intelligenz Intelligenzen. So lange dieſe Vielheit von Seelen dem Nous als dem Höhern zugewendet iſt, bleiben ſie in der Weltſeele mit der Intelligenz verbunden; wenn ſie aber für ſich Etwas ſein wollen, fallen ſie aus jener Einheit heraus, ſind dann vereinzelt und verbinden ſich in den verſchiedenſten Abſtufungen vom Menſchen bis hinab zur Pflanze mit der Materie; je ſtärker der Hang, für ſich und einzeln zu ſein, deſto tiefer die Stufe. Zur Strafe für dieſen Abfall verharren ſie in der Materie. Dieſe iſt daher als das die Seele Beſchränkende, vom Einen, Ganzen Abhaltende, Etwas Böſes. Daraus leuchtet der Haß und Abſcheu Plotin's vor der Materie ein. Nach ihm iſt der Menſch, als ſinnliches und geiſtiges Weſen, ein Amphibion. Aber ſo ſoll er nicht bleiben. Die Seele des Menſchen muß wieder aufſteigen zu dem Einen, ſich mit ihm zu vereinigen ſuchen. Dieß geſchieht dadurch, daß die Seele ſich immer mehr von den in der Materie ihren Sitz habenden Leidenſchaften losmacht, befreit und ſich innerlich ſelbſt immer mehr von der Materie, der Sinnenwelt losſchält. Durch dieſe allmählige und immerwährende Reinigung wird der Menſch der Anſchauung des Einen fähig, die in ihrer höchſten Potenz Einigung (ἕνωσις) mit dem Einen ſelbſt iſt, ſo daß der Schauende und Geſchautes Ein und daſſelbe iſt. Dieſe höchſte myſtiſche Einigung iſt ſo einfach und beſtimmungslos, als das Eine ſelbſt es iſt, ſie iſt nur Schauen, in der aber kein Geſchautes mehr iſt und ſie läßt ſich deßhalb ebenſo wenig als das Eine ausſprechen. Plotin wurde dieſes unausſprechlichen Einswerdens oder vielmehr Einsſeins mit dem Göttlichen in ſeinem Leben viermal gewürdigt. Nach Plotin ſind

ganz besonders Mathematiker, Erotiker, Musiker und Philosophen für diese höchste Glückseligkeit fähig, aber nur, wenn der Mathematiker die Zahl als solche, nicht als diese denkt, wenn der Erotiker das Schöne nicht als an diesem Körper betrachtet, sondern sich zum Schönen als solchem erhebt und es bewundert u. s. w. — Auf das durchaus Pantheistische dieser Philosophie brauchen wir nur hinzuweisen. — Die durch Plotin zur Blüthe gekommene neuplatonische Philosophie wurde von dessen obengenannten Schülern weiter gepflegt. Jedoch wird in der Geschichte der Philosophie hauptsächlich Porphyrius als Träger der neuplatonischen Lehre nach Plotin genannt, da sich nur von ihm Schriften erhalten haben. Er war 233 n. Ch. zu Batanea, einer tyrischen Pflanzstadt in Syrien geboren und gehörte einer angesehenen Familie an. Sein Lehrer in der Grammatik und Rhetorik, sowie in der Philosophie, war Longinus. Dieser war es, der seinen ursprünglich syrischen Namen Malchus (König) gegen Porphyrius, d. i. der mit Purpur geschmückte vertauschte. In seinem 30sten Jahre kam er nach Rom, mehr in der Absicht, die Weltstadt zu sehen. Plotin's Lehre zog ihn jedoch so an, daß er alsbald einer seiner eifrigsten Schüler wurde. Der Eindruck dieser Philosophie auf ihn war ein gewaltiger. Eunapius wenigstens, sein Biograph (Vitae philosophorum et sophistarum edit. Commelina 1596 p. 14), sagt von ihm: *ὑπὸ τοῦ μεγέθους τῶν λόγων νικῶμενος, τό τε σῶμα καὶ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησε.* Vielleicht ist damit in Verbindung zu bringen, daß, wie Porphyr in der Vita Plotini von sich selbst erzählt, er aus Melancholie sich entleiben wollte, wovon ihn nur Plotin abhielt, auf dessen Rath er eine Erholungsreise nach Lilybäum auf Sicilien machte. Von da kehrte er wieder nach Rom zurück, wo er auch lehrte und in hohem Alter starb. Was sein Verhältniß als Philosoph zu Plotin anlangt, so stellt er sich selbst unter diesen, wenn er sagt, er habe nur einmal und erst im 68. Jahre seines Lebens die Gottheit geschaut, die weder Gestalt noch Idee hat, die über die Erkenntniß und alles Erkennbare erhaben ist (*ἐφάνη ἐκεῖνος ὀθεὸς ὁ μή τε μορφὴν μήτε τινα ἰδέαν ἔχων, ὑπὲρ δε νοῦν καὶ πᾶν τό νοητὸν ἱδρυμένος.* Vita Plot. c. 23). Und in der That, so groß Porphyr's Verdienste um die neuplatonische Philosophie sind, in dem er Plotins Schriften edirte, sie theilweis erklärte und auszüglich darstellte, so ist doch durch ihn ein eigentlicher und wesentlicher Fortschritt nicht gemacht worden. Im Gegentheil wird ihm Inconsequenz in seinen Schriften vorgeworfen, daher der Vers:

Τῷ Πορφυρίῳ γλῶσσα μέν τεθηγμένη,
Γνώμης δὲ φύσις ἀστατεῖν εἰθισμένη.

Wir können daher füglich seinen philosophischen Gewinn, ohnehin strenge genommen, nicht hierher gehörig, bei Seite liegen lassen. Aber ein ganz besonderes Interesse hat Porphyr für die Theologie. Er ist es nämlich, in dem der im Neuplatonismus als solchem gegen das Christenthum liegende feindselige Charakter geradezu und offen hervortrat und zwar in der Streitschrift: *Κατὰ χριστιανῶν λόγοι.* Socrates gibt den Grund der Abfassung dieser in 15 Büchern bestehenden Schrift näher an. Porphyrius, anfangs dem christlichen Glauben zugethan, sei einmal zu Cäsarea Palästinä von einigen Christen hart getadelt worden; da er bei seinem äußerst reizbaren Temperamente keinen Widerspruch habe ertragen können, sei er vom christlichen Glauben abgefallen und habe aus Haß gegen seine Tadler jene Schrift verfaßt, um die Christen zu ärgern und ihren Glauben zu schmähen (Socrat. H. E. l. III. c. 19). Der Ansicht, daß Porphyrius Christ war, ist auch Augustinus, wenn er von ihm sagt: Quam si vere ac fideliter amasses, Christum Dei virtutem et Dei sapientiam cognovisses, nec ab ejus saluberrima humilitate tumore inflatus vanae scientiae resiluisses. (De civit. Dei l. X. c. 28). Diese Angabe jedoch wird vielfach bestritten und scheint nicht so historisch festzustehen. (S. Fabricius, Bibliotheca graec. ed. 3. t. V. p. 728 annot. Harlessii d.). Sei dem übrigens, wie es wolle, gewiß ist, daß Porphyr's Name bei allen Christen seiner Schriften wegen,

wenn gleich der Kampf gegen das Christenthum in ihnen auf eine edlere Weise als von einem Celsus u. A. geführt wird, verhaßt und gebrandmarkt war. Der Kaiser Constantin nennt ihn in einem Edicte gegen die Arianer einen Hauptfeind des christlichen Glaubens und heißt, um seinen Haß gegen den Arianismus gehörig zu bezeichnen, dessen Anhänger Porphyrianer (Socrat. l. c. l. 6). Wir besitzen jene Commentarien gegen die Christen nicht mehr; nach den wenigen Fragmenten, die sich erhalten haben, zu schließen, griff er den historischen Charakter des Christenthums an, indem ihm sein Intellectualismus über die Religion ging, oder er diese in jenen setzte. Er achtete Christum deßhalb gering, weil sein Körper von einem Weibe empfangen und später gekreuzigt wurde (August. de civit. Dei X. 28). Ferner griff er in ihnen die allegorische Exegese über das A. T. an, deren man sich nur deßhalb bedienen müsse, um in die bei Moses erzählten Räthsel und abstrusen mysteriösen Orakelsprüche Sinn und Bedeutung zu bringen, ein Vorwurf, der übrigens den Neuplatonismus viel mehr trifft; und suchte den Mangel des innern Zusammenhanges der hl. Schriften aufzudecken (Euseb. H. E. VI. 18). Aus Hieronymus wissen wir, daß er im zwölften Buche die Aechtheit des Buches Daniel angegriffen. Bekanntlich trat Methodius gegen Porphyr in einer eigenen Schrift auf, von der sich aber nur einige wenige Fragmente bei Johannes Damascus vorfinden. Porphyrins verließ jedoch später jenen Standpunct, wornach alle Religion in der Philosophie ihren Grund habe, wieder, wenn er in einer zweiten Schrift die Grundlage der Religion in unmittelbar göttlicher Offenbarung erblickt. Von dieser Ueberzeugung geleitet sammelte er Orakelsprüche Apollo's und der übrigen Götter und guten Dämonen, woraus die übrigens gleichfalls verlorne Schrift: *περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας* zu Stande kam. Eusebius, der uns aus dieser Schrift Fragmente erhalten hat, bezeichnet den Zweck derselben in folgenden Worten: [*χρήσμους*] *ἱκανοὺς εἶναι εἴς τε ἀπόδειξιν τῆς τῶν θεολογουμένων ἀρετῆς, εἴς τε προτροπὴν τῆς, ὡς αὐτῷ φίλον ὀνομάζειν, θεοσοφίας*, (Praepar. evang. l. IV. c. 6. p. 143 ed. Vig. Paris 1628). Die daselbst befindlichen Bruchstücke sind für uns um so werthvoller, als aus ihnen zur Genüge hervorgeht, welches denn Porphyr's positive Ansicht vom Christenthum und seinem Stifter war. Das Orakel, welches einst gefragt wurde, ob Christus Gott sei (*εἰ ἐστι θεὸς*), antwortete:

Ὅτι μὲν ἀθανάτη ψυχὴ μετὰ σῶμα προβαίνει,
Γιγνώσκει σοφίῃ τετιμημένος· ἀλλὰ γε ψυχὴ
Ἀνέρος εὐσεβίῃ προφερεστάτη ἐστὶν ἐκείνου.

Auf Grund dieses Orakels nun hält Porphyrius Christum für einen frommen Mann, dessen Seele nach seinem Tode wie die anderer Menschen vergöttert worden sei (*ἀπαθανατισθῆναι*) und als einen solchen nun verehrten ihn die unwissenden Christen. Als aber das Orakel gefragt wurde, warum Christus denn den Kreuzestod erlitten habe, gab Hekate zur Antwort:

Σῶμα πὲν ἀθρανέσιν βασάνοις αἰεὶ προβέβληται
Τυχὴ δ' εὐσεβέων εἰς οὐράνιον πέδον ἵζει.

Diesem fügt Porphyrius erklärend bei, Christus als ein frommer Mensch sei in den Himmel aufgenommen worden; man dürfe ihn daher nicht schmähen, aber die Unwissenheit der Leute, d. h. der Christen, die ihn als Gott verehrten, müsse man bedauern (Demonstrat. evang. l. III. c. 6. p. 134). Auch Augustinus hat uns aus einer lateinischen Uebersetzung der genannten Schrift Götterausspräche aufbewahrt. Einem Gatten, der fragte, welchen Gott er versöhnen müsse, um seine Gattin vom Christenthum wieder abtrünnig zu machen, antwortete Apollo: Forte magis poteris in aqua impressis literis scribere, aut adinflans pennas leves per aëra ut avis volare, quam pollutae revoces impiae uxoris sensum. Pergat quomodo vult inanibus fallaciis perseverans, et lamentationibus falacissimis mortuum Deum cantans, quem a judicibus recta sentientibus perditum, pessima in speciosis ferro juncta mors interfecit. Merkwürdig ist der Schluß des Orakels, in welchem die den Herrn

verurtheilenden Richter gerechtfertigt werden: In his quidem tergiversationem irremediabilis sententiae eorum manifestavit, dicens: Quoniam Judaei suscipiunt Deum magis quam isti (Augustin. de civit. Dei l. XIX. c. 23). — Bruchstücke aus dieser Schrift finden sich endlich auch bei Theodoretus, in seinen zwölf Sermonen: ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων, Opp. ed. Sirmond. Lutetiae Parisior. 1642 tom. IV. Z. B. sermo II. p. 493. sermo III. 516. 517. X. 626. 627. und XII. p. 679, wo es von Christus heißt: *Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδὲ μιᾶς δημοσίας τὶς θεῶν ὠφελείας ἤσθετο.* Seine vorzüglichern philosophischen Schriften sind: 1) *περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων* in 4 Bänden ed. J. de Rhoer, Utrecht. 1767. 2) *πρὸς Ἀνεβῶ τὸν Αἰγύπτιον* enthält eine Anfrage über das Wesen der Dämonen und ihre Verehrung; Jamblichus hat in einer besondern Schrift darauf geantwortet: *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβῶ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις* ed. Th. Gale, Oxford 1678. 3) *Εἰσαγωγὴ ἢ περὶ τῶν πέντε φωνῶν*, eine Einleitung zu den Kategorien des Aristoteles, bei denen die Schrift auch abgedruckt ist. Die Schrift diente lange als Lehrbuch. — Porphyr's Nachfolger ist Jamblichus. Derselbe ist zu Chalcis in Cölesyrien geboren und stammte aus einer sehr angesehenen und reichen Familie. Sein erster Lehrer in der Philosophie war der Neuplatoniker Anatolius, den er jedoch wieder verließ, um sich der Schule Porphyr's in Rom anzuschließen. Nach dem Urtheile seiner Zeitgenossen zeichnete er sich hier auf's Glänzendste aus. In sein Vaterland zurückgekehrt gründete er eine Schule und entfaltete eine bedeutende philosophische Wirksamkeit; wißbegierige Jünglinge strömten aus allen Gegenden herbei (Eunapius a. a. O. S. 22). Viel trug auch sein leutseliges Benehmen dazu bei; nach seinem Biographen war das Verhältniß zu seinen Schülern ein wahrhaft herzliches. Als die ausgezeichnetsten werden genannt: Sopater aus Syrien, Aedesius, der später seine Schule zu Pergamum in Mysien hatte, und Eustathius aus Cappadocien, Theodorus und Euphrasius aus Griechenland. — Wenn Eunapius die Bemerkung macht, es sei Nichts, worin sich Jamblichus nicht von Porphyrius unterscheide, und ihn damit über letzteren stellt, so können diese Vorzüge Jamblich's nicht etwa in höherem Maße speculativen Denkens, oder in Originalität der Gedanken oder Schönheit der Form bestehen. Denn was diese letztere betrifft, so gesteht Eunapius selbst, daß seine Darstellung nicht nur nichts Reizendes, Einladendes und Anziehendes habe, sondern vielmehr hart und das Ohr verletzend sei (*ἀποστρέφειν καὶ ἀποκναίειν τὴν ἀκόην*); sodann sind die meisten seiner Schriften nur und äußerst nachlässige Compilationen namentlich aus platonischen und pythagoräischen Schriften; an eigentliche Speculation ist bei ihm nicht zu denken. Die Theurgie ist es, um deren willen er von seiner Mitwelt als *θεῖος* und *δαιμάσιος* (d. i. Wundermann) verehrt wurde; erst durch jene wird nach ihm dem Menschen der Weg zur Glückseligkeit eröffnet. Eunapius hat einige Wunderanecdoten von ihm angemerkt: Beim Gebete sei er einst mehr als 10 Ellen hoch über die Erde erhoben worden, wobei sein Körper und Kleid Goldfarbe angenommen hätten, ein andermal habe er eine Straße plötzlich verlassen, weil sie unrein wäre, indem (was auch geschah) durch sie eine Leiche herausgeführt würde; im Bade habe er aus zwei Quellen, deren Namen Eros und Anteros waren, durch Zusammendrücken des Wassers mit der Hand und durch Hersagen einiger Worte, die Genien als liebliche Knaben hervorgelockt. Hat auch Jamblichus die erste dieser Anecdoten, aber doch mit gefälligem Lächeln, für unwahr erklärt, und scheint sein Biograph selbst daran zu zweifeln, wenn er Bedenken trägt, noch mehr derartige ihm zu Gebote stehende Geschichtchen mitzutheilen, so charakterisiren sie doch Jamblichus und seine philosophische Richtung, wenn man es noch so nennen kann, ganz treffend. Durch Combination aus Plotin's und Porphyr's Leben weiß man, daß seine theurgische Thätigkeit im J. 304 oder 305 n. Ch. durch den Tod unterbrochen wurde. Daraus folgt, daß Jamblichus (aus Apamea), an den bei Julian und Libanius Briefe gerichtet

ſind, ein anderer, jüngerer, wahrſcheinlich ein Verwandter des ſo eben Beſprochenen geweſen iſt (ſ. Fabricius a. a. O. Bd. V. S. 759. 760. und Steinhart bei Erſch u. Gruber s. h. v.). — Schriften: *Περὶ Πυθαγόρου αἱρέσεως* in 10 Bänden beſtehend, wovon aber nur noch 5 vorhanden ſind mit beſondern Aufſchriften: a) *περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου*, neueſte Ausg. v. Kiessling Lips. 1815. b) *προτρεπτικοὶ λόγοι εἰς φιλοσοφίαν* eine Einleitung in die Philoſophie zum größten Theil compilirt. Ausgabe von Kießling 1813. c) *περὶ κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης* edirt von Villoison, Anecdota graec. Tom. II. und von Friis, Kopenhagen 1790 mit lateiniſcher Ueberſetzung. d) *περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς*, herausgegeben von Sam. Tennulius, Deventer und Arnheim 1667 und 1668. 2 Vol. e) *τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς*. Paris 1543. Leipz. 1817 v. Aſt. — Mit Jamblichus hatte der Neuplatonismus ſeinen eigentlichen Höhepunct erreicht, von dem er aber bald wieder herabſank. Nach Jamblich's Tode trat nämlich Kaiſer Conſtantinus der dem Chriſtenthume feindlichen Lehre entgegen, ſo daß ſie ſich von dem bereits theilweiſe erworbenen Gebiete des Lebens wiederum in den engen Kreis der Schule zurückzuziehen ſich beſcheiden mußte; ja mit dem Theuerſten und Liebſten, der Theurgie, mußte der Neuplatonismus in's Verborgene flüchten. Eunapius klagt im Leben des Aedeſius, daß dieſer, obgleich dem göttlichen Jamblichus mit Ausnahme des *θείασμος* nicht viel nachſtehend, wegen der Ungunſt der Zeiten mit ſeiner Wirkſamkeit ſich in's Geheime zurückziehen mußte. Der Kaiſer habe den berühmteſten (heidniſchen) Tempel niederreißen, dagegen chriſtliche Kirchen aufbauen laſſen (Eunop. a. a. O. S. 37). Die Hauptſitze der Neuplatoniker waren damals in den Städten Kleinaſiens und Syriens. Daſelbſt wirkten jene Männer, welche die goldene Kette der Neuplatoniker bildeten, d. h. die Reihe der den Neuplatonismus repräſentirenden Lehrer, z. B. Aedeſius, Euſtathius und ſeine noch berühmtere Gattin Soſipatra, und ihr Sohn Antoninus, Priscus, Maximus von Epheſus, Chryſanthius aus Lydien. Schönere Hoffnungen ſchienen ſich dem Neuplatonismus unter Julianus Apoſtata (ſ. d. A) eröffnen zu wollen, aber nach ſeinem Tode erloſch alsbald der Glanz wieder, weil die Beſtrebungen Julian's alles innern Haltes entbehrten. Indeſſen hing er doch mit Zähigkeit an ſeinem bereits ſiechenden Leben. Die neuplatoniſche Philoſophie hatte nicht nur zu Alexandrien um dieſe Zeit ihre Schule, an der Hierocles (ſ. d. A.), die durch Gelehrſamkeit ausgezeichnete Jungfrau Hypatia (ſ. d. A.), die um deſſenwillen auf gewaltſame Weiſe ihren Tod fand, und Olympiodorus lehrten, ſondern auch ſeit Anfang des fünften Jahrh. zu Athen, wo ſie ſich recht eigentlich als Schulphiloſophie ausbildete. Daſelbſt waren Plutarch, Syrianus von Alexandrien (um 450) als Lehrer thätig. Der bei Weitem ausgezeichnetſte iſt aber Proclus, der Lycier genannt, weil ſeine Eltern aus Lycien ſtammten. Er war 412 zu Conſtantinopel geboren, bildete ſich in Alexandrien, und lehrte alsdann zu Athen bis zu ſeinem Tode 485 mit dem größten Beifall. In ihm ſchien der Neuplatonismus ſeine Wiederauferſtehung feiern zu wollen, und dieß um ſo mehr, als ſich in ſeiner Perſon der noch beſſere Myſticismus Plotin's, die Klarheit Porphyr's und Jamblich's theurgiſche Richtung auf glückliche Weiſe vereinigten. Aber wie dieß oft in der Geſchichte am Schluſſe einer alten, müde gewordenen Zeit der Fall iſt, es ſollte in ihm die Herrlichkeit der altheidniſchen Philoſophie noch einmal aufleuchten, um dann für immer zu erlöſchen. So ſehr ſeine theurgiſchen Tugenden angeprieſen wurden, er konnte der eigentlichen Sache dauernd nicht mehr aufhelfen. Von ſeinen Schriften haben folgende beſonderes theologiſches Intereſſe: *Εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν* edid. Lindenbrog und Aemilius Portus. Hamburg. 1618. *Στοιχείωσις θεολογική* enthält 211 Sätze mit Beweiſen, in obiger Edit. und v. Creuzer, Initia philos. ac theolog. ex Platon. fontibus ducta. Francf. 1822 und endlich die geradezu polemiſche Schrift: *Ἐπὶ χειρήματα ὀκτωκαιδεκα κατὰ χριστιανῶν*, worin die chriſtliche Lehre von der Vergänglichkeit der Welt bekämpft

wird. Johannes Philoponus, Grammatiker und Theolog zu Alexandrien im Anfang des ſiebenten Jahrh. ſchrieb dagegen eine eigene Schrift: *Κατα Προκλου περι ἀιδιότητος κόσμου* ed. Victor Trincavelli, Venet. 1535. Die Schriften über die Vorſehung, das Schickſal und den freien Willen ſind nur noch in lateiniſcher Ueberſetzung vorhanden. Sein Biograph Marinus aus Flavia Neapolis, Iſidorus aus Gaza, Zenodotus und Damascius ſind die letzten Glieder der goldenen Kette. Zur innern Zerrüttung kamen noch äußere ungünſtige Verhältniſſe. Durch Kaiſer Juſtinian wurden im J. 529 ſämmtliche Philoſophenſchulen geſchloſſen. Die neuplatoniſchen Lehrer flohen nach Perſien, mit deſſen König Chosroes Juſtinian damals in Krieg verwickelt war. Jedoch nach dem Friedensſchluß konnten ſie ungeſtört in's Vaterland zurückkehren, aber ihr Einfluß ward gänzlich gebrochen. — Die Wiederaufnahme der neuplatoniſchen Philoſophie zur Zeit des Wiederaufblühens der Wiſſenſchaft kann hier füglich übergangen werden; über den Einfluß des Neuplatonismus auf das Chriſtenthum vgl. d. Art. Platonismus. Literatur: Außer den ſchon angeführten Schriften: K. Vogt, Neoplatonismus und Chriſtenthum. I. Theil. Berlin 1836. Geſchichte der Philoſophie von Hegel 3. Bd., und v. Ritter 4. Bd. u. A. Ferner: Hanuſch, Geſch. der Philoſophie bis zur Schließung der Philoſophenſchulen durch Juſtinian, Olmütz 1850, enthält eine überſichtliche Darſtellung nebſt ausführlicher Angabe der Literatur. Schöll, Geſch. der griech. Lit. 2. A. Berlin 1836. 2. u. 3. Bd., wo die neuplatoniſchen Schriften und Editionen derſelben genau angegeben ſind. [Wörter.]

Neuſohl, Bisthum, ſ. Gran.

Neuſtadt (Wiener-), Bisthum. Dieſes Bisthum, welches ſich nie weiter als über das Weichbild von Wiener-Neuſtadt, einer an der Grenze Ungarns gelegenen Stadt Niederöſtreichs erſtreckte, wurde in Folge von bereits im J. 1452 zwiſchen Papſt Nicolaus V. und Kaiſer Friedrich III. (IV) ſtattgefundenen Verabredungen durch zwei von Papſt Paul II. erlaſſene Bullen vom 18. Januar 1468 errichtet. In Vollzug geſetzt wurde die Erections-Bulle erſt im J. 1476, in welchem Peter Engelbert, Lehrer des Erzherzogs Maximilian, von dem Kaiſer zum erſten Biſchof ernannt wurde. Im J. 1477 erfolgte deſſen Conſecration durch den Papſt zu Rom. Das Neuſtädter Bisthum war, wie das in Wien zu gleicher Zeit errichtete, exemt. Der Kaiſer hatte die Abſicht, das biſchöfliche Stift Wiener-Neuſtadt mit dem auf ſein Verlangen 1468 von Paul XII. inſtituirten St. Georgs-Ritterorden in der Art zu uniren, daß der Biſchof von Wiener-Neuſtadt neben dem Ordensgroßmeiſter als geiſtliches Oberhaupt des Ordens fungiren, die Domherren aber den erſten Rang unter den Ordensgeiſtlichen einnehmen ſollten. Deßhalb hatte nach der Erzählung Hanſitzens ſchon der erſte Biſchof Peter Engelbert den Eintritt in den Orden geloben müſſen und ebenſo war der größere Theil des Capitels bewogen worden, entweder Ableiſtung der Ordensprofeſſion oder den Austritt aus dem Capitel zu verſprechen. Des erwähnten Ritterordens Beſtimmung war Bekämpfung der Türken. Er war in ſeinen Einrichtungen den übrigen geiſtlichen Ritterorden nachgebildet und beſtand daher aus drei Claſſen, den Rittern der Geiſtlichen und der dienenden Brüder. Nur den Rittern ſtand das Recht zur Wahl des Großmeiſters zu, das Recht der Zuſtimmung dem älteſten Erzherzoge des Hauſes Habsburg. Um dieſe Union zu effectuiren, wurde im J. 1479 eine Bulle von Sixtus IV. verlangt, in welcher das Verhältniß des Biſchofs zu dem Großmeiſter dahin näher beſtimmt war, daß der Biſchof den erſten Rang im Orden einnehmen ſolle, der Großmeiſter, welcher den römiſchen Reichsfürſtentitel von Mühlſtatt, einem aufgehobenen Kärthnerſchen Benedictinerkloſter, mit deſſen Gütern der neue Orden gleich bei ſeiner Errichtung dotirt worden war, führte den zweiten. Der Großmeiſter ſollte die eigentliche oberſte Ordensgewalt, der Biſchof nebſt dem Rechte der Pontificalien die Oberleitung in allen ſeelſorgerlichen und gottesdienſtlichen Angelegenheiten haben, die Jurisdictionsgewalt aber wie z. B. die Vergebung der geiſtlichen Pfründen und Aemter an allen einverleibten Kirchen des

Ordens und die Abſetzung Inſtituirter ſollte von Biſchof und Großmeiſter in Verbindung mit einigen dazu eigens von den Ordensmitgliedern zu wählenden Senioren ungetheilt ausgeübt werden. Den Senioren des Ordens, beſtehend ſowohl aus Geiſtlichen als Rittern, ward das Recht zur Wahl des Großmeiſters und des Biſchofs von Wiener-Neuſtadt zugeſprochen. Allein ſchon im nächſten Jahre 1480 folgte eine neue Bulle, welche unter Berufung auf die Obſervanz der übrigen Ritterorden dem Großmeiſter den erſten Rang, dem Biſchof hingegen den zweiten Platz im Orden anwies. Eine Folge dieſer Abänderung war, daß der Biſchof und das Domcapitel, deren Rechte ſchon durch die Beſtimmungen der erſten Bulle unliebſam beſchränkt waren, nun da ſie auch im Range herabgedrückt wurden, ſich weigerten in den Orden einzutreten, was zu endloſen Streitigkeiten führte. Peter Engelbert ſtarb 1491. Der Kaiſer verſuchte es nun mit dem regulirten Chorherrenſtift zu St. Ulrich in Neuſtadt, deſſen Propſt Auguſtin Kibinger durch das Verſprechen des biſchöflichen Stuhles von Neuſtadt für das Project der Union ſeines Stiftes mit dem Georgs-Ritterorden gewonnen wurde. Der jeweilige Propſt von St. Ulrich ſollte Biſchof von Wiener-Neuſtadt ſein, Biſchof und Chorherren ſollten das St. Georgsordenskleid tragen, übrigens an ihren bisherigen Einrichtungen und Satzungen Weſentliches abzuändern nicht gehalten ſein. Auch dieſe loſe Vereinigung konnte nicht durchgeſetzt werden. Der neue Biſchof Auguſtin Kibinger vergaß ſeines Verſprechens und die Chorherren weigerten ſich entſchieden der Union. Da ſich auch das Domcapitel nicht willfährig finden ließ, blieb nach dem Tode Auguſtin Kibingers das Bisthum bis zum J. 1519 unbeſetzt. Im Jahr 1519 ward auf Vorſchlag des Großmeiſters des St. Georgsordens Theodorich Kramer, Minorit und Titularbiſchof von Tzaracovia, zum Biſchof von Neuſtadt ernannt, erhielt jedoch erſt die Beſtätigung 1522. Aber auch dieſer Biſchof wollte nicht in den St. Georgsorden treten, erſt auf wiederholte Befehle des Erzherzogs Ferdinand ging er nach Mühlſtatt 1530. Bald darauf ſtarb Theodorich. Ihm folgte nicht ſein Coadjutor, der durch ſeine gelehrten Schriften berühmte Johann Faber (ſ. d. A.), der übrigens bis zum J. 1532 die Diöceſe adminiſtrirte, ſondern Gregor Angerer († 1548) auf dem biſchöflichen Stuhle. Auf Verwenden Fabers ward 1534 Gregor und ſeinen Nachfolgern die Verpflichtung zum Eintritt in den St. Georgs-Ritterorden erlaſſen. Ohnehin wollte es mit dieſem Orden keinen rechten Fortgang nehmen, im J. 1547 ſtarb der letzte Hochmeiſter dieſes Ordens Wolfgang Prandtner. In Folge der Kriegsereigniſſe war auch das Chorherrenſtift St. Ulrich 1535 eingegangen, die Güter deſſelben kamen an die Wiener Univerſität, dieſe überließ ſie jedoch dem Bisthum Neuſtadt gegen eine jährliche Rente. Angerer ſowohl als ſeine Nachfolger Heinrich Mühlich († 1550), Chriſtoph Wertwein — 1552, ſeit dieſem Jahre Biſchof von Wien und zugleich Adminiſtrator von Neuſtadt († 1553), vermochten ungeachtet ihres Eifers die Fortſchritte des Proteſtantismus in ihrem Bisthum nicht zu hemmen. Nicht glücklicher waren Franz Abſtemius († 1558), ein ſehr tüchtig gebildeter Theologe (welcher mit dem Lehrer der hebräiſchen Sprache an der Wiener Univerſität Dr. Plank einen gelehrten Briefwechſel unterhielt, von dem Hanſiz in ſeiner Historia Episcop. Neostad. ein Fragment aus einem Briefe des Biſchofs über die Bedeutung der Worte Schiloh mittheilt), Caſpar v. Logau, der bereits 1562 als Biſchof von Breslau poſtulirt wurde († 1574) und der ſein Amt mit außerordentlichem Eifer verwaltende Chriſtian Raponäus, 1563 — 1571, den der Kaiſer aus ſeinem Kloſter Emden in Oſtfriesland, wo er Prior geweſen, auf den Biſchofsſtuhl berufen hatte, um der Häreſie Einhalt zu thun. Etwas mehr Erfolg hatte die Amtsführung ſeines Nachfolgers Lambert Gruter, eines Niederländers († 1582), eines ſo ausgezeichneten Prälaten, daß ihm Hanſiz das Lob ertheilt, er ſei pallio et purpura dignus geweſen. Lambert Gruter hatte mehrere theologiſche Werke verfaßt, von denen ſich noch mehrere zu Hanſizens Zeit in der Bisthumsbibliothek in mscr. vorfanden, unter dieſen rühmt der gelehrte Jeſuit beſonders einen

Commentarius de autonomia religionis. Auch gab Gruter die Werke des Römiſchen Clemens 1569 zu Cöln unter folgendem Titel heraus: Clementina seu opera Clementis Romani cum fide emendata et difficilibus in locis explanata cum nova praefatione critica de veris falsisque B. Clementis scriptis ad Danielem archiepiscopum Moguntinum. Unter der langen Sedisvacanz — 1586 griff der Proteſtantismus neuerdings mächtig um ſich, doch nach Martin Radwiger's kurzem Episcopate 1586—1588 folgte der kräftige Melchior Kleſel (ſ. d. A.), anfangs nur als Adminiſtrator, ſeit 1614 als Biſchof († 1630), der ganz Neuſtadt dem katholiſchen Glauben wieder gewann und 1623 zur Befeſtigung der Neuſtädter den Capuzinern das ehemalige Minoritenkloſter übergab. Sein Nachfolger Matthias Geisler († 1639), der unter Kleſel Generalvicar und Official geweſen war, wirkte in ſeinem Geiſte fort. Unter dem Biſchofe Joannes Thuanus († 1666) wurde von Erzherzog Leopold Wilhelm ein Collegium der Jeſuiten für Neuſtadt geſtiftet (1662), das übrigens erſt 1667 unter dem Biſchof Lorenz Aidinger († 1669) vollends zu Stande kam. Dieſer hatte als Nachfolger den bisherigen Biſchof von Neutra, Leopold Grafen von Kollonitſch. Im Lutherthum geboren und ſpäter erſt Katholik geworden, trat er in den Malteſer-Ritterorden, und kämpfte als Mitglied dieſes Ordens in den Türkenkriegen mit großer Tapferkeit. Mit dem Bisthume Wiener-Neuſtadt erhielt er zugleich die geheime Rathswürde und ward Präſident der ungariſchen Hofkammer. Dieß hinderte ihn aber nicht ſelbſt zu predigen, den Kindern den Religionsunterricht zu ertheilen und die Kranken ſogar zur Nachtzeit mit den hl. Sacramenten zu verſehen. Er war derſelbe Kollonitſch, der mit dem heldenmüthigen Starhenberg den Ruhm theilte bei der Belagerung Wiens durch die Türken 1683. Im J. 1685 wurde er Biſchof von Raab, bald darauf Erzbiſchof von Kolocza und zugleich Cardinal, 1695 Erzbiſchof von Gran und Primas von Ungarn († 1707). Im Bisthum Wiener-Neuſtadt folgte ihm der durch ſeine ireniſchen Beſtrebungen bekannte Chriſtoph Royas v. Spinola von 1685—1695, abſtammend von einem vornehmen ſpaniſchen Geſchlechte, aber in Niederlanden geboren. Er war in den Franciscanerorden zu Cöln getreten und hatte in demſelben Philoſophie und Theologie mit vielem Beifall gelehrt, ſeit dem J. 1661 war er zu allerhand Miſſionen von Kaiſer Leopold verwendet worden und um ihm mehr Anſehen zu verſchaffen, war er zum Titularbiſchof von Stephanien in Ungarn, dann von Tinninien ernannt worden. Bei ſeinen Unterhandlungen mit proteſtantiſchen Höfen bemühte er ſich, dieſelben für eine Vereinigung mit der katholiſchen Kirche zu gewinnen und zu dem Ende trat er auch mit mehreren proteſtantiſchen Theologen, namentlich mit Leibnitz und Gerhard Molanus, dem Abt von Lokkum (ſ. d. A.) in nähern ſchriftlichen Verkehr, von dem ſich intereſſante Bruchſtücke in dem Hanſiziſchen Werke finden. Dieſe Unterhandlungen waren von Innocenz XI. gebilligt und durch ausgedehnte Vollmachten, die Royas ertheilt worden waren, unterſtützt. Als Royas Biſchof von Neuſtadt geworden, war die Ausſicht zu einer auf dem Wege diplomatiſcher Verhandlung zu erzielenden Wiedervereinigung der Proteſtanten mit den Katholiken ſehr beſchränkt, deſto eifriger widmete er ſich der Verwaltung ſeines Bisthums. Im J. 1691 nahm er auf Aufforderung mehrerer katholiſcher Miſſionäre in Niederſachſen und mehrerer angeſehener Männer in Franken ſowie auf Befehl Kaiſer Leopolds ſeine ireniſchen Verſuche wieder auf, aber bald darauf verſchwand alle Hoffnung auf eine Vereinigung. Zu ſeinem Nachfolger im Bisthume hatte er Franz Anton Grafen von Buchheim († 1718), welcher, nachdem er bereits Domherr zu Paſſau geweſen, als der einzige Sproſſe eines altadeligen Geſchlechtes den geiſtlichen Stand verlaſſen hatte, und in den Eheſtand getreten war, nach dem frühzeitigen Tode ſeiner Gemahlin aber, ohne Kinder erlangt zu haben, wieder in den geiſtlichen Stand zurückkehrte. Er ſetzte als Biſchof von Neuſtadt die Bemühungen ſeines Vorgängers wegen Vereinigung der Proteſtanten mit den Katholiken fort, und reiſte zu dem Ende nach Ober- und Niederſachſen,

ohne aber irgend einen Erfolg zu erzielen. Buchheim zeichnete sich als Bischof durch einen exemplarischen Lebenswandel und große Wohlthätigkeit gegen Arme aus. Auch verwendete er die reichen Einkünfte seiner Familiengüter zum Besten seines Bisthums. Unter seinem zweiten Nachfolger Johann Moriz Grafen von Manderscheid-Blankenheim (sein erster Nachfolger Ignaz von Lovina starb bereits 1720) ward Wien 1723 zu einem Erzbisthum erhoben und Neustadt verlor sein Privilegium der Exemption und wurde Suffraganbisthum der neuen Metropole. Der Anregung dieses Bischofs verdanken wir die Historia Episcopatus Neostad. von Hansiz. Er wurde 1734 Erzbischof von Prag. Nach einer dreijährigen Sedisvacanz ward der dreißigjährige Domherr von Augsburg Franz Anton Graf v. Khevenhiller Bischof, resignirte aber schon 1741 und ging auf seine Domherrenstelle in Augsburg zurück. Unter seinem Nachfolger Ferdinand Grafen von Hallweil 1741—1773 wurde dem Neustädter Bisthum die einzige außer der Stadt gelegene, jetzt erst entstandene Gemeinde Theresienfeld einverleibt 1768. Aber bereits der Nachfolger Hallweils Johann Heinrich von Keerens 1773—1785, aus dem Jesuitenorden, Lehrer an der k. k. Theresianischen Ritteracademie, dann Bischof von Ruremond war der letzte Bischof von Wiener-Neustadt. Im Jahre 1785 ward auf Betrieb Kaiser Josephs II. Bisthum und Domcapitel nach St. Pölten übertragen (s. d. A.). Das kleine Territorium des Wiener-Neustädter Bisthums wurde der Erzdiöcese Wien einverleibt, die Domkirche ward eine Pfarrkirche. Erst 1791 wurde die dortige Stadtpfarrei zur Propstei erhoben. Hauptquelle: Episcopatus Neostadiensis a Marco Hansizio e. S. J. Tom. I. (enthält die Geschichte) und Tom. II. (Instrumentenbuch) in msc. (Das Original davon in der k. k. Hofbibliothek in Wien, eine Abschrift in der Seminarsbibliothek zu St. Pölten.) Vgl. auch Anton Klein: Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steyermark 4. 5. 6. 7. Bd. [Franz Werner.]

Neutra, Bisthum, s. Gran.

Nicäa, erste allgemeine Synode daselbst im J. 325. Wie bereits in dem Artikel Arius angegeben wurde, ist die erste allgemeine Synode zu Nicäa in Bithynien wegen der arianischen Häresie zusammenberufen worden. Ihre Convocation erfolgte durch Kaiser Constantin d. Gr. im Einverständnisse mit Papst Silvester I. Die sechste allgemeine Synode sagt nämlich ausdrücklich: „Constantin und Silvester beriefen (*συνέλεγον*) die große Synode zu Nicäa“ (Actio XVIII. bei Harduin, collectio Concil. T. III. p. 1418). Das Gleiche behauptet auch das Pontificalbuch des Damasus, und Rufin sagt (hist. eccl. I. 1): „der Kaiser habe ex sacerdotum sententia die Synode berufen.“ Hat er hienach mehrere Bischöfe über die Sache befragt, so doch vor Allen gewiß auch den ersten derselben. Das Zeugniß der sechsten allgemeinen Synode ist aber um so wichtiger, als sie meist von Griechen besucht war und in Constantinopel gehalten wurde zu einer Zeit, wo gerade die Bischöfe dieser Stadt schon als Rivalen Rom's aufgetreten waren. — Um manchen Bischöfen die Reise nach Nicäa möglich, andern sie wenigstens leichter zu machen, stellte ihnen der Kaiser die öffentlichen Wagen und Lastthiere zur Verfügung, wie er denn auch später, während der Dauer der Versammlung, reichlich für ihren Unterhalt sorgte (Euseb. de vita Const. III. 6 u. 9). — Daß Constantin nicht bloß die Bischöfe des römischen Reichs, sondern auch Ausländer zur Synode eingeladen habe, ist zwar nicht unumstößlich sicher, aber doch wahrscheinlich, zumal in der That mehrere Ausländer, namentlich der persische Bischof Johannes und der Metropolit der Gothen, Theophilus, zu Nicäa anwesend waren (Harduin, l. c. T. I. p. 345. Mansi, coll. Concil. T. II. p. 694. 696. 699. 702. 759). Die Zahl der angekommenen Bischöfe gibt Eusebius (l. c. c. 8) auf mehr als 250 an mit dem Beifügen, daß die Menge der dieselben begleitenden Priester ꝛc. fast unermeßlich gewesen sei; Athanasius dagegen spricht mehrmals von ungefähr 300, und einmal ausdrücklich von 318 Bischöfen, die zu Nicäa versammelt gewesen seien (Ep. ad Afros c. 2);

und diese Zahl wurde auch fortan als die wahrscheinlichste angenommen. Nur junge ganz unzuverlässige Berichte sprechen von 2000 Bischöfen. Weitaus die meisten dieser 318 Bischöfe waren Griechen, und von Lateinern werden nur Hosius von Corduba, Cäcilian von Carthago, Marcus von Calabrien, Nicasius von Dijon und Domnus von Stridon, nebst den zwei römischen Priestern Vitus und Vincentius erwähnt, welche den Papst vertreten sollten. Die hervorragendsten aber waren neben Hosius der Erzbischof Alexander von Alexandrien und Eustathius von Antiochien, als Inhaber dieser alten apostolischen Stühle (nachmals Patriarchate genannt). Nach ihnen folgten die beiden Eusebii, von Nicomedien und Cäsarea, überhaupt aber zählte die Synode manche Confessores, welche in den letzten Verfolgungen verstümmelt worden waren, wie z. B. Paphnutius aus Aegypten, und Einzelne zeichneten sich sogar durch die Wundergabe aus, z. B. Spiridion aus Cypern. Von beiden spricht Rufinus (hist. eccl. I. 4, 5) ausführlicher. Auch Arius und seine Freunde waren berufen worden. — Daß die Synode unter den Consuln Anicius Paulinus und Anicius Julianus im 636. Jahre nach Alexander d. Gr., also im J. 325 n. Chr. stattgehabt habe, wird von den Alten allgemein angegeben (Socrat. hist. eccl. I. 13. Mansi, l. c. T. VI. p. 955. Harduin, l. c. T. II. p. 286); weniger sicher läßt sich dagegen Tag und Monat bestimmen. Die Einen unter den Alten sprechen vom 20. Mai, Andere vom 19. Juni, und wieder Andere lassen die Synode vom 14. Juni bis 25. August dauern. Es ist darum nicht unwahrscheinlich, daß sie auf den 20. Mai berufen war, daß aber, weil der Kaiser noch abwesend, einstweilen nur minder feierliche Verhandlungen, namentlich Disputationen abgehalten, nach des Kaisers Ankunft sodann am 14. Juni die Sitzungen eröffnet, am 19. Juni das Symbolum aufgestellt (wie die Acten des vierten allgemeinen Concils angeben bei Harduin, l. c. II. 286), die weitern Geschäfte aber bis zum 25. August verhandelt wurden. In der Zwischenzeit zwischen dem Beginn der Synode (20. Mai) und der ersten feierlichen Sitzung nach der Ankunft des Kaisers fallen jene Conferenzen und Disputationen zwischen Katholiken, Arianern und Philosophen, deren namentlich Socrates (hist. eccl. I. 8) und Sozomenus (hist. eccl. I. 17) gedenken. Auch Arius selbst nahm an diesen Disputationen Antheil, und hatte ungefähr 20—22 Bischöfe auf seiner Seite, namentlich Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theodor von Heraclea in Thracien, Menophantus von Ephesus, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais in Aegypten, theilweise auch Eusebius von Cäsarea. Ueberdieß nahmen auch noch manche Priester und Laien für ihn Partei, denn auch dialectisch gebildete Laien waren, wie Socrates (l. c.) berichtet, zu diesen Conferenzen gekommen, und hatten Theil daran genommen, die einen für, die andern gegen Arius. Von orthodoxer Seite aber disputirten mit den Arianern besonders Athanasius (s. d. A.), Diacon von Alexandrien, welchen sein Erzbischof mitgebracht hatte, ferner Marcellus, Bischof von Ancyra und der Presbyter Alexander von Constantinopel, der seinen alten Bischof vertrat. Athanasius insbesondere erwarb damals den Ruhm des gewandtesten Dialectikers. Rufin, Sozomenus und Gelasius sprechen auch von heidnischen Philosophen, die sich bei der Synode eingefunden hätten, um gegen das Christenthum zu kämpfen. Gelasius theilt sogar ein paar angebliche Disputationen solcher Heiden mit christlichen Bischöfen mit (hist. Concil. Nic. lib. II. 12 bei Mansi, l. c. II. 826); allein diese ganze Nachricht scheint fabelhaft. — Während der oben angeführten Conferenzen und Disputationen aber war der Kaiser angekommen, und die feierlichen Sitzungen nahmen jetzt ihren Anfang. Der Kaiser selbst eröffnete die Synode mit großer Festlichkeit (ob in der Kirche oder im kaiserlichen Palaste, ist zweifelhaft, nach Euseb. vita Const. III. 10; Theodoret. hist. eccl. I. 7), hielt dabei eine schöne Anrede über den Frieden und überließ dann das Wort den „Vorsitzern der Synode“ (*παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις*). So erzählt Eusebius in seiner vita Const. III. 13. Der Kaiser hatte also, wie eine

Art Ehrenpräſident die Synode eröffnet und wohnte ihr auch fortwährend bei; aber die Leitung der eigentlich theologiſchen Verhandlungen überließ er, der Natur der Sache nach, den kirchlichen Häuptern der Synode. Wir kommen damit auf die Frage nach dem Präſidium. Schröckh ſtellte (Kirchengeſch. Thl. V. S. 335) die Hypotheſe auf: Alexander von Alexandrien und Euſtathius von Antiochien hätten als die Inhaber der zwei Patriarchalſtühle, miteinander im Präſidium gewechſelt, und ſie ſeien die προέδροι des Euſebius. Nach Gelaſius aber, der im fünften Jahrh. eine Geſchichte des Nicäner Concils ſchrieb, vertrat Hoſius von Corduba mit den beiden Prieſtern Bito (Vitus) und Vincentius auf der Synode zu Nicäa die Stelle des römiſchen Biſchofs (lit. II. 5. bei Mansi, l. c. T. II. p. 806). Katholiſche Schriftſteller, z. B. Baronius, ſchließen daraus, Hoſius und jene zwei römiſche Prieſter hätten zu Nicäa den Vorſitz geführt, und dieſe Vermuthung hat auch in der That ſehr Vieles für ſich, denn α) über Hoſius ſagten ſchon Athanaſius (ed. Patav. T. I. p. 255) und Theodoret (hist. eccl. II. 15): „welcher Synode hat er nicht präſidirt?“; und β) überall, wo die Mitglieder der Nicäner Synode aufgeführt werden, namentlich auch in den noch vorhandenen Liſten ihrer Unterſchriften, werden immer Hoſius und die zwei römiſchen Prieſter zuerſt genannt, und dann erſt folgen die andern Biſchöfe, nach Provinzen geordnet. Es iſt gewiß nicht unbedeutend, daß in allen, auch ſonſt mehrfach verſchiedenen Unterſchriftsliſten dieſe drei immer obenan ſtehen; in den zwei Liſten bei Gelaſius aber (Mansi, II. 882. 927) unterſchreibt Hoſius ausdrücklich im Namen der Kirche von Rom und der Kirchen von Italien, Spanien und dem übrigen Abendland, und die zwei römiſchen Prieſter erſcheinen nur als ſeine Begleiter. In den andern Unterſchriftsliſten dagegen (Mansi, II. 692. 697) iſt bei Hoſius kein Beiſatz, daß er in des Papſtes Namen handle, während dieß in Betreff der beiden Prieſter bemerkt wird, und es iſt dieß nicht ſo auffallend, als es auf den erſten Anblick ſcheinen könnte, denn nur bei den Prieſtern, die an ſich zur Unterſchrift nicht berechtigt waren, mußte der Grund, warum ſie doch unterzeichnen, angegeben werden. Bei den Biſchöfen dagegen war dieß nicht nothwendig. — Nachdem der Kaiſer die Leitung der Verſammlung den προέδροις übergeben hatte, begannen, wie Euſebius (l. c. c. 13) weiter berichtet, heftige Diſputationen und gegenſeitige Beſchuldigungen. Das heißt wohl: die Arianer ſind von den Orthodoxen, und dieſe von jenen der Häreſie angeklagt worden. Die andern Quellen fügen noch hinzu, daß dem Kaiſer mehrere Tage hindurch verſchiedene Klagſchriften, theils von Biſchöfen gegen einander, theils von Laien gegen Biſchöfe eingereicht worden ſeien; er aber habe an dem zur Erledigung dieſer Klagen anberaumten Tage alle dieſe Denunciationsbriefe verſiegelt vor die Synode gebracht und unter der Betheurung, daß er ſie nicht geleſen, dem Feuer übergeben. Dabei habe er den Biſchöfen erklärt: „ihr könnet nicht von Menſchen gerichtet, und eure Streitigkeiten können nur von Gott entſchieden werden“ (Socrat. I. 8. Sozom. I. 17. Rufin. I. 2. Gelas. II. 8). — Ueber die Art und Weiſe der Debatten, die zwiſchen der feierlichen Eröffnung der Synode durch den Kaiſer und der Aufſtellung des Symbolums Statt hatten, iſt uns wenig Näheres bekannt. Euſebius fährt, nachdem er der gegenſeitigen Klagen erwähnt hat, bloß alſo fort: „von beiden Seiten wurde ſehr viel Derartiges vorgebracht und ein ſehr großes Reden und Gegenreden hatte Anfangs Statt. Der Kaiſer aber hörte mit großer Geduld und Aufmerkſamkeit beiden Theilen zu, half bald dem einen, bald dem andern, und mäßigte die allzu Heftigen. Er ſprach dabei griechiſch (ſonſt ſprach er nämlich gewöhnlich lateiniſch), redete zu Allen in ſehr milder Weiſe, widerlegte die Einen durch Gründe, lobte die Andern, welche gut geſprochen hatten, und brachte Alle zur Eintracht, ſo daß ſie bei aller früheren Verſchiedenheit jetzt eines Sinnes wurden“ (l. c.). — Wir ſehen hieraus, daß die ſchon vor der erſten feierlichen Sitzung begonnenen Debatten zwiſchen Arianern und Orthodoxen auch jetzt noch einige Zeit und zwar in des Kaiſers Anweſenheit fortgedauert haben. Rufin behauptet weiter:

es ſeien jetzt täglich Sitzungen gehalten worden und man habe über eine ſo wichtige Sache ja nicht leichtfertig und vorſchnell entſcheiden wollen. Auch Arius ſei oft in dieſe Verſammlungen berufen worden, man habe über ſeine Anſichten beſtändig discutirt und genau abgewogen, was ihnen gegenüber feſtgehalten werden müſſe ꝛc. Die vorausgeſetzte Analogie des Nicänums mit ſpäteren Synoden hat die Vorſtellung erzeugt, daß auch zu Nicäa ſchon die Anweſenden in einzelne Commiſſionen oder Congregationen getheilt, und von dieſen alle Gegenſtände für die großen und allgemeinen Sitzungen vorbereitet worden ſeien. Hievon findet ſich jedoch in den alten Nachrichten keine Spur, und die angeführten Erzählungen des Euſebius und Rufinus laſſen eher vermuthen, daß keine ſolche Commiſſionen, ſondern nur allgemeine Verſammlungen der Biſchöfe Statt hatten. Von Athanaſius erfahren wir Einiges über die Thätigkeit jener angeblichen Mittelpartei, welche unter dem Namen der Euſebianer bekannt iſt. Sie beſtand zur Zeit des Nicänums aus ungefähr 12—15 Biſchöfen, deren geiſtiges Haupt Euſebius von Nicomedien war, woher ſie auch ihren Namen erhielten. Auch der Kirchenhiſtoriker Euſebius von Cäſarea trat öfter auf ihre Seite, obgleich er dem Arianismus weniger naheſtand, als jene. Wollten wir moderne Bezeichnungen und Verhältniſſe anwenden, ſo könnten wir ſagen: die orthodoxen Biſchöfe zu Nicäa ſammt Athanaſius ſaßen rechts, Arius und einige Anhänger befanden ſich auf der eigentlichen Linken, das linke Centrum hatten die Euſebianer inne, während Euſebius von Cäſarea etwa dem rechten Centrum angehörte. Um den Arius zu unterſtützen, übergaben die Euſebianer ein wahrſcheinlich von dem nicomediſchen (nicht cäſareenſiſchen, wie Valeſius meinte) Euſebius verfaßten Entwurf eines zweideutigen Symbolums, das ebenſogut arianiſch als orthodox ausgelegt werden konnte; aber die Synode verwarf daſſelbe mit Unwillen. Darauf ſuchten ſie dahin zu wirken, daß nur bibliſche Formeln (alſo nicht auch ὁμοούσιος) zur Bezeichnung der orthodoxen Lehre gebraucht werden ſollten; aber die Synode durchſchaute auch dieſe Liſt, und wählte gerade den Ausdruck ὁμοούσιος, um die Weſensgleichheit und damit gleiche Herrlichkeit des Sohnes mit dem Vater feſt zu bezeichnen. Jetzt wurden die Euſebianer muthlos und die meiſten von ihnen ließen nun den Arius im Stiche. Den letzten Verſuch, der ſtrengen Formel ὁμοούσιος und dem ganzen Gewichte der ſtreng fixirten Logoslehre auszuweichen, machte Euſebius von Cäſarea, indem auch er jetzt der Synode eine Faſſung des Symbolums proponirte, die zwar ganz orthodox lautete, aber doch das ὁμοούσιος vermied und der ſubjectiven Auslegung noch ziemlichen Spielraum bot. Manche, ſelbſt der Kaiſer, lobten dieſen Entwurf, gingen aber doch von der Aufnahme des ὁμοούσιος nicht ab, und ſo wurde nun, wie es ſcheint, unter Zugrundlegung des ebengenannten Euſebianiſchen Entwurfs das Synodal-Symbolum abgefaßt (nach Einigen wäre es von Hoſius, nach Andern von Athanaſius redigirt worden; keine dieſer Angaben iſt jedoch zuverläſſig), alſo lautend: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge; und an einen Herrn, Jeſum Chriſtum, den Sohn Gottes, gezeugt als Eingeborner aus dem Vater, d. h. aus dem Weſen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), Gott aus Gott, Licht aus dem Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, gezeugt, nicht geſchaffen, gleiches Weſens mit dem Vater (ὁμοούσιον τῷ πατρί), durch welchen Alles geſchaffen iſt, ſowohl was im Himmel, als auf der Erde iſt; der wegen uns Menſchen und unſerer Errettung herabgekommen und Fleiſch geworden, Menſch geworden iſt, gelitten hat und auferſtand am dritten Tage, aufgefahren iſt in die Himmel, und kommen wird zu richten die Lebendigen und die Todten. Und an den hl. Geiſt. Diejenigen aber, welche ſagen: es war eine Zeit, wo er (der Sohn) nicht war, und bevor er gezeugt wurde war er nicht, und er iſt aus Nichts entſtanden, oder die ſagen: er ſei aus einer andern Hypoſtaſe oder Uſia, oder der Sohn Gottes ſei erſchaffen oder veränderlich oder einer Wandelbarkeit unterworfen, dieſe belegt die katholiſche Kirche mit dem Banne“ (vgl. Mansi, l. c. T. II. p. 666 u.

878. Harduin, l. c. T. I. p. 422). Sämmtliche Biſchöfe, nur fünf ausgenommen, erklärten ſich ungeſäumt zur Unterſchrift dieſes Symbolums bereit; dieſe fünf aber waren: Euſebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Theonas von Marmarica und Secundus von Ptolemais. Zuletzt unterſchrieben jedoch auch die drei erſteren, und nur Theonas und Secundus wurden, weil ſie nicht unterſchrieben, ſammt Arius und ſeinen Schriften mit dem Anatheme belegt und aus der Kirche ausgeſchloſſen. Zur Zeit des Epiphanius waren, wie es ſcheint (Epiph. haer. 69, 11), noch ſämmtliche Unterſchriften aller 318 Biſchöfe vorhanden, aber die auf uns gekommenen Subſcriptionsexemplare ſind mank, haben nur 224 Namen und dabei manche Fehler. Als man dem Kaiſer das Symbolum von Nicäa vorlegte, verehrte er es als wie von Gott eingegeben und drohte jeden zu exiliren, der es nicht unterſchreiben würde. In der That wurden jetzt auch Arius und jene zwei Biſchöfe mit mehreren ihnen anhängenden Prieſtern vom Kaiſer in die Verbannung nach Illyrien geſchickt, und zugleich befahl er, daß die Schriften des Arius und ſeiner Freunde überall zum Verbrennen ausgeliefert werden müßten. Später wurde auch über Euſebius von Nicomedien und Theognis von Nicäa Abſetzung und Exil verhängt, weil ſie zwar das Symbolum angenommen, aber die Abſetzung des Arius nicht anerkennen wollten und Arianer bei ſich aufgenommen hatten. — Der zweite Hauptgegenſtand, welchen die Synode von Nicäa vornahm, war die Schlichtung der Oſterfeierſtreitigkeiten, wovon in dem beſondern Artikel: „Oſterfeierſtreit“ ausführlich gehandelt iſt (ſ. d. A.). Ebenſo können wir in Betreff des dritten Hauptgeſchäftes unſerer Synode, nämlich der Beilegung des meletianiſchen Schisma's, auf den Art.: „Meletianiſches Schisma I in Aegypten“ verweiſen, wo bereits ſchon die Entſcheidungen des Nicäner Concils über dieſen Punct mitgetheilt ſind (Bd. VII. S. 40 f.). — Das vierte und letzte Hauptgeſchäft der Synode endlich war die Aufſtellung von 20 Canonen in Betreff der Kirchendisciplin. Das ganze chriſtliche Alterthum, namentlich Theodoret (hist. eccl. I. 8), Gelaſius (lib. II. c. 30 bei Mansi, l. c. T. II. p. 890 seq.), Rufin (hist. eccl. I. 6) und alle andern Kirchenväter und Kirchenſchriftſteller bis in's 16. Jahrh. kannten nur 20 nicäniſche Canonen, und wenn Rufin ſcheinbar 22 aufführt, ſo rührt dieß nur daher, daß er den ſechsten und achten Canon je in zwei Nummern zerlegte. Nur ein anerkannt unächter, bloß lateiniſch exiſtirender Brief des hl. Athanaſius an Papſt Marcus erzählt, daß zu Nicäa zuerſt 40 griechiſche, dann 40 lateiniſche Canonen aufgeſtellt, von der Synode aber in 70 zuſammengezogen worden ſeien. Aehnlich fand man ſeit dem 16ten Jahrh. in einigen arabiſchen Handſchriften theils 80 theils 84 angeblich nicäniſche Canonen, welche nun mehrfach in's Lateiniſche überſetzt und unter dem Titel: „arabiſche Canonen des Nicänums“ in allen guten Concilienſammlungen abgedruckt worden ſind. Bald zeigte ſich, daß auch andere morgenländiſche Völker, nicht bloß die Araber, dieſe vielen Canonen hatten, ja man entdeckte jetzt in arabiſchen Manuſcripten noch ein paar weitere Serien angeblich nicäniſcher Verordnungen und Canonen, die nun auch ſämmtlich in's Lateiniſche überſetzt und in die Concilienſammlungen aufgenommen wurden. Allein ſchon der Inhalt gar mancher dieſer arabiſchen Canonen ſowohl der erſten 80, als der ſpäteren Serien zeigt unverkennbar, daß ſie jünger ſind, als das Nicänum. So wird in dem angeblichen 38. Canon (Mansi, II. 993) von Conſtantinopel als der kaiſerlichen Reſidenz geſprochen, während doch erſt fünf Jahre nach der Nicäner Synode Conſtantin ſeine Reſidenz dahin verlegte. Ja, dieſer Canon redet ſogar ſchon von dem Patriarchat Conſtantinopel, während doch der biſchöfliche Stuhl daſelbſt erſt durch die zweite allgemeine Synode im J. 381 zur Patriarchalwürde erhoben wurde. In den weitern Serien von angeblich nicäniſchen Verordnungen aber iſt gar ſchon von Aebten und Aebtiſſinnen, von Manns- und Frauenklöſtern, Kloſtergütern u. dgl. die Rede, was Alles offenbar auf ſpätere Zeiten hinweiſt. Eine ausführliche Darlegung, daß dieſe angeblich nicäniſchen Canonen nicht ächt

seien, gab ich in der Tübinger Quartalschrift 1851 Heft I. S. 54 ff., wo ich auch zeigte, daß die Synode überhaupt nicht mehr als 20 Canonen aufstellte, zugleich die verschiedenen Einwendungen hiegegen widerlegte und nachwies, die angebliche Mehrzahl in den arabischen Handschriften rühre daher, daß in der alten Kirche die Canonen verschiedener Synoden in ein Volumen zusammengeschrieben, dabei die von Nicäa stets vorangestellt wurden und nun durch Abschreiber die Meinung entstand, als ob alle folgenden Canonen, auch die nach den 20 ächten kommenden, von der Nicäner Synode herrühren würden (Quartalsch. 1851. S. 58—80). — Der Inhalt der 20 ächten nicänischen Canonen aber ist: 1) „Wer von Barbaren oder von den Aerzten (in einer Krankheit) verschnitten wurde, darf nachher noch in den Clerus aufgenommen werden, oder wenn er schon darin ist, darin bleiben; wer sich aber selbst entmannt hat, muß sein geistliches Amt niederlegen, und es darf in Zukunft kein solcher mehr ordinirt werden." (Eine ähnliche Verordnung hatten schon die apostolischen Canonen, c. 21—24, erlassen.) 2) „Es soll Niemand bald nach seiner Taufe zum Priester oder gar Bischof erhoben werden, bei Gefahr, das Clericalamt zu verlieren. Bei denen aber, die bereits geweiht sind (vorschnell oder nicht), soll die Regel gelten, daß sie wieder ausgeschlossen werden, wenn sie eine schwere Sünde begehen." 3) „Kein Cleriker darf eine συνείσακτος bei sich haben, mit Ausnahme der Mutter oder Schwester oder Tante, oder einzig solcher Personen, bei denen durchaus kein Verdacht stattfindet." 4) „Der Bischof soll eigentlich von allen andern Bischöfen der Provinz (Eparchie) aufgestellt werden; wenn aber dieß schwer ist, z. B. wegen Weite des Wegs, so müssen wenigstens drei Bischöfe sich versammeln, und mit schriftlicher Einwilligung der Abwesenden die Weihe vornehmen. Die Bestätigung aber steht immer dem Metropoliten zu." 5) „Wer von seinem Bischof ausgeschlossen wurde, darf von einem andern nicht wieder aufgenommen werden, dagegen kann auf der Provincialsynode untersucht werden, ob die Ausschließung rechtmäßig sei und ob die Synode nicht ein milderes Urtheil sprechen wolle. Provincialsynoden aber sollen jährlich zwei gehalten werden, eine vor der Quadragese, die andere im Herbste." 6) „Die alte Sitte, die in Aegypten, Libyen und in der Pentapolis stattfindet, behalte auch ferner ihre Gültigkeit, daß nämlich der Bischof von Alexandrien über alle diese Gewalt habe, da dieß auch bei dem römischen Bischofe Gewohnheit ist. Ebenso sollen auch zu Antiochien und in den andern Eparchien (Provinzen) den Kirchen ihre Vorrechte erhalten bleiben. Durchaus klar ist aber, daß wenn Jemand ohne die Zustimmung des Metropoliten Bischof geworden ist, die große Synode ihm nicht Bischof zu bleiben gestattet. Wenn aber der gemeinsamen Wahl Aller, die zugleich vernünftig und den Kirchengesetzen gemäß ist, zwei oder drei aus besonderer Streitsucht widersprechen, so soll die Stimme der Mehrzahl siegen." (Ueber diesen wichtigen und schwierigen Canon vgl. Phillip's, Kirchenrecht Bd. II. S. 35 ff.; Neander's Kirchengesch. 2. Aufl. Bd. III. S. 332. Van-Espen, Commentarius in canones p. 91 seq.). 7) „Da es einmal Gewohnheit und alte Ueberlieferung ist, daß der Bischof der Aelia (Jerusalem) geehrt werde, so soll er auch die ἀκολουθία τῆς τιμῆς, d. h. die Nachfolge der Ehre genießen" (d. i. er soll den Rang unmittelbar nach den drei großen Metropoliten von Rom, Alexandrien und Antiochien haben, wie Marca die Stelle auslegt, oder: er soll den Rang unmittelbar nach dem palästinensischen Metropoliten von Cäsarea haben, wie Beveridge meint), „während der Metropole (Cäsarea) die ihr zustehende Würde gewahrt bleibt." 8) „Wenn Cleriker der Katharer (Novatianer) in die katholische Kirche eintreten wollen, so sollen sie zuerst ein schriftliches Glaubensbekenntniß überreichen, dann die Händeauflegung erhalten (d. h. ähnlich behandelt werden wie die von Ketzern Getauften, von neuer Priesterweihe aber ist hier nicht die Rede), und dürfen dann im Clerus verbleiben. Wird ein novatianischer Bischof katholisch, und ist in der betreffenden Stadt schon ein katholischer Bischof vorhanden, so soll der frühere Novatianer priesterliche Ehre erhalten, wenn nicht etwa der

Bischof ihn an der Ehre des (bischöflichen) Titels theilnehmen lassen will. Will er aber dieß nicht, so verschaffe er ihm die Stelle eines Landbischofs oder Priesters, damit er doch vollständig als Mitglied des Clerus erscheine, und doch in einer Stadt nicht zwei Bischöfe seien." 9) „Grobe Sünder, welche zu Geistlichen geweiht wurden, müssen wieder abgesetzt werden." 10) „Ebenso ist es zu halten, wenn lapsi ordinirt wurden." 11) „Diejenigen, welche während der Verfolgung des Licinius alsbald abfielen, ohne durch eine Qual oder Güterconfiscation gedrängt zu sein, sollen 3 Jahre unter den audientes, 7 Jahre unter den substrati und 2 Jahre unter den consistentes Buße thun." 12) „Wer die Kriegsdienste unter Licinius verlassen hatte, dann aber doch wieder dahin zurückkehrte (also die Sache des Heidenthums unterstützte, und selber apostasirte, was Licin von allen seinen Soldaten verlangte), soll drei Jahre unter den audientes und zehn Jahre unter den substratis bleiben. Wer aber große Reue an den Tag legt, darf von seinem Bischofe auch milder behandelt werden." 13) „Ist ein Excommunicirter dem Tode nahe, so soll ihm die Wegzehrung gereicht werden. Wird er darauf wieder gesund, so soll er (für die Dauer seiner noch restirenden Bußzeit) unter die consistentes eingereiht werden." 14) „Katechumenen, welche abfielen, sollen drei Jahre in die Stufe der audientes zurückversetzt, hernach aber den andern Katechumenen gleichgehalten werden." 15) „Kein Bischof, Priester oder Diacon soll von einer Gemeinde zur andern übergehen." 16) „Cleriker, welche dennoch ihre Kirche verlassen, dürfen anderwärts nicht aufgenommen, sondern müssen zur Rückkehr gezwungen werden. Auch darf kein Bischof Jemanden, der einer andern Diöcese angehört, weihen." 17) „Wer Zinsen nimmt oder irgend Wucher treibt, soll aus dem Clerus ausgeschlossen werden." 18) „In einigen Orten herrscht die Unsitte, daß Diaconen den Priestern die hl. Eucharistie darreichen (d. h. nur austheilen, nicht: consecriren). Dieß muß aufhören, und die Diaconen müssen die Eucharistie erst nach den Priestern empfangen. Auch dürfen sie nicht zwischen den Priestern sitzen." 19) „Anhänger des Paul von Samosata, welche zur Kirche zurückflüchten, müssen wieder getauft werden. Waren sie bei der Secte Cleriker, so sollen sie, wenn sie tüchtig scheinen, wieder geweiht werden; die untüchtigen dagegen sind abzusetzen. Ebenso (in Betreff der Absetzung oder Beibehaltung im Amte) verhält es sich mit den Diaconissinnen der Secte; nur gehören sie bloß zu den Laien." 20) „An den Sonntagen und an den Tagen der Pentekoste (von Ostern bis Pfingsten) soll man stehend beten." (Untersuchungen über diese 20 Canonen finden sich bei Van-Espen, Commentarius in Canones etc. und in der Tübinger Quartalsch. 1822. S. 30 ff.). — Nach Socrates (I, 11), Sozomenus (I, 23) und Gelasius (II, 32 bei Mansi II, 906) soll die Synode von Nicäa auch im Sinne gehabt haben, ähnlich wie die von Elvira (s. d. A.) ein Cölibatsgesetz zu erlassen, in der Weise, daß die verheiratheten Bischöfe, Priester und Diaconen (Sozomenus fügt auch die Subdiaconen bei), welche schon vor ihrer Ordination verheirathet gewesen waren, den ehelichen Umgang nicht fortsetzen dürften. Da sei Paphnutius, Bischof einer Stadt in Oberthebais in Aegypten, ein Mann von sehr großem Ansehen, der in der Verfolgung unter Maximian ein Auge verloren hatte, durch Wunder berühmt war und bei dem Kaiser in so hohen Ehren stand, daß er oft voll Ehrfurcht seine leere Augenhöhle küßte, öffentlich und mit Entschiedenheit dagegen aufgetreten und habe mit starker Stimme gerufen: „man solle den Geistlichen kein zu hartes Joch auflegen, denn die Ehe und der eheliche Umgang seien etwas ehrwürdiges und unbeflecktes, und man solle ja durch übertriebene Strenge der Kirche nicht schaden, denn nicht Alle könnten eine gänzliche Begierdelosigkeit durchführen, und es werde auch (durch das Nichtverbot des ehelichen Umgangs) die Züchtigkeit jeder Frau am besten bewahrt werden. Auch der Umgang eines Mannes mit seiner rechtmäßigen Gattin sei etwas züchtiges. Es genüge, wenn der, welcher unverheirathet in den Clerus eintritt, nicht mehr zur Ehe schreite, nach der alten Ueberlieferung der Kirche; aber man solle den Geist-

lichen nicht von der Frau trennen, welche er früher, als er noch Laie (Gelasius fügt bei: oder Lector oder Cantor) war, in einmaliger Ehe geheirathet hat." Diese Rede des Paphnutius machte aber um so mehr Eindruck, als er selbst nie in der Ehe gelebt, überhaupt nie mit einem Weibe Umgang gehabt hatte, denn von Jugend an wurde er in einem Ascetenhause erzogen und war wegen großer Keuschheit berühmt. Die Versammlung folgte darum seiner Mahnung, hob die Verhandlung über diesen Gegenstand auf und überließ es dem freien Willen jedes einzelnen Geistlichen, ob er sich seiner Frau enthalten wolle oder nicht. — Die Wahrheit dieser Geschichte ist von Baronius (ad ann. 58. n. 21), Valesius (annot. ad Socrat. hist. eccl. I, 11) und Andern in Zweifel gezogen worden. Ersterer bemerkt, die Synode habe ja in Canon 3 selbst ein Cölibatsgesetz gegeben, folglich sei es unwahr, daß sie durch Paphnutius von der Aufstellung eines solchen zurückgehalten worden sei. In Canon 3 aber will Baronius ein Cölibatsgesetz darum finden, weil dort wohl erlaubt worden, daß die Geistlichen ihre Mütter oder Schwestern bei sich haben, von Frauen aber keine Rede sei. Diese Deutung ist jedoch gewaltthätig und unbefugt, denn da der Canon von den *συνεισάκτοις* redet, kann er unmöglich auch die Ehefrau nennen, weil Ehefrau und *συνείσακτος* Gegensätze sind. Ausführlicher handelt darüber Natalis Alexander (hist. eccl. Sec. IV. T. IV. Diss. 19. p. 389 sqq. ed Venet. 1778), der auch die Behauptung Bellarmins widerlegt, Socrates habe die ganze Geschichte mit Paphnutius zu Gunsten der Novatianer fingirt, und da er sonst öfter Unrichtiges behaupte, verdiene er auch hier keinen Glauben. Wenn die Novatianer wirklich, wie Epiphanius (haer. 59, 4) behauptet, den Lehrsatz aufstellten, in Betreff der Ehe sei den Clerikern dasselbe erlaubt wie den Laien, so theilt wenigstens Socrates diese Ansicht nicht, denn er erklärt es ja oder läßt es durch Paphnutius für ein altes Gesetz erklären, daß diejenigen, welche unverheirathet ordinirt wurden, nicht mehr zur Ehe schreiten dürften. Außerdem ist Socrates nur einer partiellen Sympathie für die Novatianer verdächtig, keineswegs aber gehörte er geradezu zu ihnen, und noch weniger läßt sich erweisen, daß er zu ihren Gunsten irgendwo die Geschichte verfälschte. Wenn er aber da und dort ungenau und selbst unrichtig erzählt, so folgt daraus noch lange nicht, daß die ganze Geschichte über Paphnutius eine absichtliche Lüge sei. — Auf eine andere Weise argumentirt Valesius, nämlich ex silentio: α) Rufin erzähle in seiner Kirchengeschichte (I, 4) Mehreres von Paphnutius, namentlich über sein Marterthum, aber von der ganzen Cölibatssache wisse er kein Wort, und β) unter den ägyptischen Bischöfen, welche auf der Synode waren, werde kein Paphnutius genannt. — Man sieht, die zwei Gründe des Valesius heben sich selbst auf, denn da eben Rufin, wie er angibt, den Paphnutius als zu Nicäa anwesend aufführt, so ist damit das zweite Argument des Valesius schon umgestoßen. Will er aber nichts weiter sagen, als: in den Unterschriftslisten der nicänischen Bischöfe finde sich kein Paphnutius, so ist dieß zwar richtig, aber beweist gar nichts, indem diese Listen, wie oben bemerkt wurde, höchst unvollständig sind und auch andere Bischöfe darin fehlen, die erweislich zu Nicäa gewesen sind. Das argumentum ex silentio ist aber offenbar nicht kräftig genug, um eine Erzählung zu verwerfen, welche mit der alten, besonders griechischen Kirchenpraxis in Betreff der Priesterehe ganz in Uebereinstimmung ist. — Eine andere Deutung, als die im Bisherigen gegeben, haben Lupus (Diss. prooem. de Latin. episc. et cleric. etc. c. 2. p. 5) und Phillips (Kirchenr. Bd. I. K. 64. Note 4. vgl. auch den Artikel: Cölibat) dem Auftreten des Paphnutius gegeben, als habe er nicht gegen ein Cölibatsgebot im Allgemeinen, sondern nur dagegen gesprochen, daß die Synode dieses auch auf die Subdiaconen habe ausdehnen wollen. — Diese Deutung steht jedoch mit dem oben mitgetheilten Excerpte aus Socrates, Sozomenus und Gelasius in sichtlichem Widerspruche, denn diese reden offenbar von dem Cölibate auch der Priester und Diaconen. — Wahrscheinlich am Ende ihrer gesammten Thätigkeit erließ die nicänische Synode ein officielles Schreiben an die ägyptischen und libyschen

Bischöfe, worin die Beschlüsse über die drei Hauptgeschäfte des Concils, die arianische, meletianische und Paschaangelegenheit mitgetheilt werden. Es ist aufbewahrt bei Socrat. hist. eccl. I, 9. und Theodoret. hist. eccl. I, 9. — Nachdem aber die Synode ihre Geschäfte beendet hatte, feierte K. Constantin seine Vicennalia und lud alle Bischöfe zu einer prächtigen Mahlzeit in den kaiserlichen Palast. Am Schlusse des Essens beschenkte er dann noch alle Einzelnen, ließ einige Tage später abermals eine Sitzung halten, erschien dabei wiederum selbst, ermahnte in einer Rede sämmtliche Bischöfe dringend zum Frieden, bat sie, auch seiner im Gebete stets eingedenk zu sein und ertheilte endlich Allen die Erlaubniß zur Rückkehr. Sie machten auch sogleich davon Gebrauch, voll Freude über das von dem Kaiser und der Synode gestiftete große Friedenswerk, und verkündeten die Beschlüsse des Concils in ihren heimathlichen Gegenden (Euseb. de vita Const. III, 15. 16. 20). Aehnlich richtete der Kaiser mehrere Schreiben theils an alle Kirchen, theils insbesondere an die nicht zu Nicäa gewesenen Bischöfe, und erhob darin die Beschlüsse der Synode zugleich zu Reichsgesetzen (Socrat. I, 9. Gelas. II, 36. bei Mansi, T. II. p. 919 sqq.). Etwas später begannen dann die Griechen, Syrer und Aegypter alljährlich ein besonderes Fest der 318 nicänischen Bischöfe zu feiern. Aber auch die Lateiner hielten das Nicänum von Anfang an in hohen Ehren, und es ist gar kein Zweifel, daß Papst Sylvester demselben seine volle Zustimmung gab, wenn auch die Nachricht, diese päpstliche Zustimmung sei in Form einer eigentlichen Bestätigung von der Nicäner Synode ausdrücklich nachgesucht und von Sylvester feierlich gegeben worden, nur auf einigen unächten Documenten beruht (Mansi, l. c. T. II. p. 719. 720. 721. 1082. und 615 sqq.). — Endlich fragt sich noch, ob die weitläufigeren Acten der Nicäner Synode verloren gegangen sind, oder ob zu Nicäa niemals mehr aufgeschrieben wurde, als wir jetzt noch besitzen. Nach genauer Untersuchung glaube ich mich für letzteres entscheiden zu müssen, und habe die Gründe dafür in der Tübinger Quartalschrift 1851. Heft 1. S. 41 ff. ausführlich dargelegt. — Eine gute Monographie über das Nicäner Concil existirt nicht; brauchbar ist aber Ittig, hist. Concilii Nic. ed. Ludovici. Lipsiae 1712. [Hefele.]

Nicäa, zweite allgemeine Synode daselbst im J. 787. Unter Kaiser Constantin Copronymus (s. d. A.) hatte der Bildersturm durch die Synode von Constantinopel im J. 754 auch kirchlich gesiegt, und nach seinem Tode hielt sein Sohn Leo IV. diese bilderfeindlichen Grundsätze nicht ohne Grausamkeit aufrecht. Selbst seine eigene Gemahlin Irene (s. d. A.) wurde ihm verdächtig, weil sich unter ihrem Kopfkissen zwei Heiligenbilder fanden, die jedoch nicht von ihr, sondern von Hofbedienten dort verborgen worden waren. Kaiser Leo schied sich darum von ihr, starb aber schon im J. 779 (Einige behaupten fälschlich, er sei von Irene vergiftet worden, vgl. Walch, Ketzerhist. X, 500 f.), und hinterließ einen erst 10jährigen Sohn Constantin VI., für welchen seine Mutter Irene die Vormundschaft führte. Alsbald athmeten die Bilderfreunde wieder freier auf, die Strafgesetze gegen sie wurden nicht mehr angewendet, und da und dort, namentlich in den Klöstern, die Verehrung der Bilder factisch wieder eingeführt. Dazu kam, daß der Patriarch Paulus von Constantinopel im J. 784 sein Amt niederlegte und in ein Kloster ging, weil die griechische Kirche durch den Bildersturm von der Gemeinschaft mit Rom und den andern Patriarchaten getrennt worden sei, und er nicht das Seinige zur Wiedervereinigung gethan habe; dafür wolle und müsse er jetzt Buße thun; die Kaiserin aber und ihr Sohn müßten, wenn sie selig werden wollten, eine allgemeine Synode berufen (Walch, a. a. O. S. 507). Auch sein Nachfolger Tarasius, bisher Laie und Staatsbeamter, nahm die Würde nur unter der Bedingung an, daß die griechische Kirche wieder mit den übrigen Kirchen vereinigt und hiezu eine ökumenische Synode gehalten werde, was er auch in einer Anrede an das Volk sogleich auseinandersetzte, um auch dieses für die Abhaltung einer allg. Synode zu gewinnen (Harduin, coll. Concil. T. IV. p. 23 sqq.). Manche vermuthen, die Kaiserin Irene habe bei all' dem die Hand

im Spiele gehabt, weil sie theils aus eigener religiöser Ansicht, theils aus politischen Gründen, um namentlich Italien wieder zu gewinnen, die Bilderverehrung habe wiederherstellen wollen. Wollte sie aber dieses, so mußte das Ansehen der genannten bilderfeindlichen Synode von Constantinopel durch ein größeres, auch von den übrigen Patriarchen anerkanntes und allgemeines Concil entkräftet und aufgehoben werden (Walch, a. a. O. S. 527). Eine der ersten Handlungen des Tarasius war, daß er mit den Patriarchen von Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem factisch wieder in Verbindung trat (Harduin, l. c. p. 26). Er setzte sie in einem Schreiben von seiner Erhebung in Kenntniß, legte darin auch ein orthodoxes Glaubensbekenntniß ab, sprach sich entschieden für die Bilderverehrung aus und bemerkte, er habe die Kaiser (d. h. die Kaiserin, Mutter und ihren Sohn) um Berufung einer allgemeinen Synode gebeten und von ihnen auch das Versprechen hiezu erhalten (Harduin, l. c. p. 129—135). Zugleich schickten auch Irene und Constantin im August 784 einen Gesandten mit einem Schreiben an den Papst, worin sie diesen baten, der projectirten allgemeinen Synode persönlich oder wenigstens durch Stellvertreter anzuwohnen (Harduin, l. c. p. 21 sqq. Mit Unrecht haben Richer und Spanheim dieß Schreiben für unächt gehalten, vgl. Walch, a. a. O. S. 532 f.). Im October des folgenden Jahres antwortete Hadrian I. sowohl den beiden Herrschern als dem Patriarchen Tarasius. In dem Schreiben an Erstere drückt er vor Allem seine Freude aus über ihren Entschluß, zur Reinheit des Glaubens zurückzukehren und die Bilderverehrung wieder herzustellen. Wenn sie dieß durchführen, würden sie ein neuer Constantin und eine zweite Helena sein, besonders wenn sie auch wie diese, den Nachfolger Petri und die römische Kirche ehren, welche die summa sedes sei und den Primat von Gott erhalten habe. Darauf folgt eine sehr ausführliche Apologie der Bilder aus biblischen und patristischen Beweisstellen. Unter Anderem beruft sich darin der Papst auch auf eine apocryphische Nachricht, daß nämlich dem Kaiser Constantin d. Gr. in einer Vision die Apostel Petrus und Paulus erschienen seien, und ihn ermahnt hätten, er solle sich von Papst Sylvester taufen lassen, dann werde ihn der Aussatz verlassen. Der Kaiser (noch heidnisch) habe die beiden Gestalten für Götter gehalten, als ihm aber Sylvester eine Abbildung der beiden Apostel zeigte, ausgerufen: „das sind eben die Männer, die ich gesehen habe.“ Weiterhin ermahnt dann Hadrian die beiden Herrscher, die Bilderverehrung alsbald practisch wieder einzuführen, damit sie in die Arme der hl. katholischen und apostolischen Kirche wieder aufgenommen werden könnten. Wenn aber die Wiederherstellung der Bilder nicht ohne eine allgemeine Synode geschehen könne, so wolle er seine Gesandten schicken, und in deren Gegenwart solle dann vor Allem jene Afterversammlung (zu Constantinopel) anathematisirt werden, weil sie ohne den apostolischen Stuhl heillose Beschlüsse gegen die Bilder gefaßt hat. Sodann solle der Kaiser, die Kaiserin, der Patriarch und der Senat nach alter Sitte dem Papste pia sacra, d. h. eine heilige Urkunde übermachen, worin sie eidlich geloben, (bei der zu haltenden Synode) unparteiisch zu sein, und den päpstlichen Legaten keine Gewalt anzuthun, vielmehr auf alle Weise sie zu ehren und zu unterstützen, und wenn keine Vereinigung erzielt werde, auf's Freundlichste für ihre Rückreise zu sorgen. Aber Hadrian hatte noch einen Gegenstand auf dem Herzen, und sagt deßhalb gegen Ende seines Schreibens: wenn die Herrscher wirklich zur Einheit der Kirche zurückkehren wollen, so sollen sie auch der römischen Kirche ihre (unter den vorigen Regierungen) entzogene Güter und Consecrationsrechte in den zu Rom gehörigen Diöcesen wieder zurückstellen. Er ist sofort unzufrieden, daß Tarasius selbst in dem kaiserlichen Schreiben ökumenischer Patriarch genannt werde, sowie darüber, daß er den Canonen zuwider aus dem Laienstande plötzlich zur Patriarchalwürde erhoben worden sei. Wenn er sich nicht in Betreff der Bilder so orthodox ausgesprochen hätte, würde der Papst die Zustimmung zu seiner Consecration nicht haben geben können. Wenn aber die Herrscher die Bilderverehrung wiederherstellen, so werden

sie mit Petri Hilfe über alle Barbaren siegen, wie Carl d. Gr., dessen Freigebigkeit gegen die Kirche den griechischen Herrschern schließlich vor Augen gestellt wird. — Zu Ueberbringern dieses Schreibens bestellte der Papst die beiden Priester, den Archipresbyter Petrus und den Abt Petrus von St. Saba in Rom (Harduin, l. c. p. 79—96. und Walch, a. a. O. S. 451. 533). — Beträchtlich kürzer war Hadrian's Schreiben an Tarasius. Er tadelt darin wieder die schnelle Beförderung desselben; wie er durch diese betrübt, so sei er durch die Orthodoxie des Tarasius erfreut worden. Er lobt ihn, ermahnt ihn, so fortzufahren und bemerkt, er habe mit Vergnügen zu der abzuhaltenden allgemeinen Synode ein paar Priester als seine Stellvertreter zu schicken beschlossen, der Patriarch aber solle dahin wirken, daß jene Afterversammlung gegen die Bilder, welche ohne den apostolischen Stuhl ordnungswidrig abgehalten wurde, in Gegenwart der päpstlichen Aprocrisiarii anathematisirt werde, damit alles Unkraut ausgerissen und das Wort Christi erfüllt werde, welches der römischen Kirche den Primat gegeben habe. Wenn Tarasius diesem Stuhle anhängen wolle, so solle er dafür sorgen, daß die Herrscher die Bilder in der Hauptstadt und überall wiederherstellen, sonst könne er seine Consecration nicht anerkennen. Endlich möge er die päpstlichen Gesandten, die genannten beiden Priester, freundlich aufnehmen (Harduin, l. c. p. 98—103. Walch, 454). — Wahrscheinlich etwas später lief auch ein Schreiben aus den morgenländischen Patriarchaten ein. Dasselbe rührt jedoch sichtlich nicht von diesen Patriarchen selbst, sondern von morgenländischen Mönchen her, weil, wie diese darin selbst angeben, die Boten des Tarasius wegen der Feindseligkeit der Araber, die bereits die Morgenlande erobert hatten, nicht zu den Patriarchen selbst gelangen konnten. Der Inhalt dieses Schreibens aber lautet: „der Brief des Tarasius sei ein herrliches Licht gewesen für sie, die im Finstern sitzen, d. h. den ungläubigen Arabern unterworfen seien. Die Gesandten des Tarasius seien auf ihrer Reise (zu den drei morgenländischen Patriarchen) zu ihnen gekommen und hätten ihnen die Absicht ihrer Mission mitgetheilt; sie aber hätten wegen der Feindseligkeit der Araber ihnen dringend abgerathen, zu den Patriarchen selbst zu reisen, weil dadurch nur eine neue Verfolgung der Christen entstehen würde. Die Gesandten hätten Anfangs auf ihrem Vorhaben beharren und selbst das Leben wagen wollen, sie aber hätten ihnen vorgestellt, daß es sich hier nicht bloß um ihre eigene Person, sondern um das große Ganze handle, das durch sie in Gefahr käme. Um aber die Boten des Tarasius zu beruhigen, hätten sie zwei aus ihrer Mitte, Johannes und Thomas, orthodoxe Männer und gleich gesinnt mit den zwei heiligen und großen Patriarchen, deren Synecllen sie seien, ausersehen und ihnen vorgestellt, daß die Zeit jetzt wichtigeres verlange, als die klösterliche Stille. Sie sollten die Boten des Tarasius zurückbegleiten, sie zu Constantinopel entschuldigen und dort mündlich vorbringen, was schriftlich nicht am Platze sei. Bekanntlich sei ja der Patriarch von Jerusalem auf eine unbedeutende Anklage hin in weite Ferne verbannt worden. Wenn sie aber zu Constantinopel die apostolische Tradition der Kirchen von Aegypten und Syrien (sie vertraten also die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, und waren deren Synecelli) referirt hätten, dann sollten sie demjenigen beipflichten, was man von ihnen verlange (die Boten des Tarasius hatten ja bereits den Zweck der zu haltenden Synode auseinander gesetzt, und man konnte darum den zwei Mönchen unbedenklich den eben angeführten, wegen seiner Unbestimmtheit vielleicht auffallenden Auftrag geben). Diese zwei Mönche seien mit dem gemeinschaftlichen Glauben der drei apostolischen Stühle (Alexandrien ꝛc.) sehr wohl bekannt, sie anerkennen die sechs allgemeinen Synoden, und verwerfen die fälschlich sogenannte siebente (von Constantinopel), welche die Bilder vernichten wollte. Die Abwesenheit dreier Patriarchen und ihrer Bischöfe (bei der Synode) solle nicht schwer genommen werden, denn der Feind sei Ursache davon. Auch schon bei der sechsten Synode sei kein Bischof der unter arabischer Herrschaft stehenden Gegenden anwesend gewesen, und doch habe dieß dem Ansehen der Synode

keinen Schaden gebracht, zumal der heiligste und apostolische Papst von Rom damit übereingestimmt habe und durch seine Aproerisiarii gegenwärtig gewesen sei. Ebenso möge es auch jetzt mit Gottes Hülfe geschehen. Zur Bekräftigung ihres Briefes aber hätten sie das Synodalschreiben des † Patriarchen Theodor von Jerusalem beigelegt, welches dieser an die zwei andern morgenländischen Patriarchen gerichtet habe." — Dieses Synodicon von Theodor aber beginnt mit einem sehr ausführlichen orthodoxen Glaubensbekenntniß, anerkennt dann die sechs allgemeinen Synoden, hält jede weitere für überflüssig, erklärt es für eine apostolische Tradition der Kirche, daß man die Heiligen ehren, verehren und grüßen müsse, und spricht sich endlich auch für die Verehrung der Bilder Christi, Mariä, der Apostel ꝛc. aus, welche Verehrung von dem in der Bibel verbotenen Bilderdienste wesentlich verschieden sei (Harduin, l. c. p. 135—151. Walch, a. a. O. S. 456. 551). — Da im Eingange des obigen Schreibens der morgenländischen Mönche die Worte stehen: „dem heiligsten Tarasius wünschen die ἀρχιερεῖς des Morgenlandes alles Heil", und da die beiden Mönche Johannes und Thomas in den Acten des Concils als die Stellvertreter der apostolischen Stühle (θρόνων) des Morgenlands aufgeführt werden, so hat man daraus die Anklage ableiten zu können geglaubt, als ob hier irgend eine Unredlichkeit im Spiele gewesen wäre (Walch, a. a. O. S. 558. Anm. 2). Allein das Schreiben der morgenländischen Mönche, das den ganzen Hergang, wie wir erzählt, völlig ungeschminkt und umständlich berichtet, wurde ja öffentlich in der dritten Sitzung zu Nicäa verlesen, so daß auch nicht ein Mensch glauben konnte, die zwei Mönche seien von den morgenländischen Patriarchen direct selbst abgeschickt worden. Demgemäß darf auch das fragliche ἀρχιερεῖς nicht mit Patriarchen übersetzt werden, sondern es sind morgenländische Priester höheren Rangs darunter zu verstehen, welche auch jetzt noch im Morgenlande gewöhnlich in Klöstern wohnen, und nun damals statt der unzugänglichen Patriarchen handelten. Der Nothstand, sedibus impeditis, mochte dieß rechtfertigen. Die zwei Mönche, Johannes und Thomas aber, heißen nicht Vicarien der Patriarchen (qua Personen), sondern der apostolischen Stühle = Kirchen des Morgenlandes, und man konnte sie materiell mit Recht also benennen, denn sie repräsentirten ja in Verbindung mit den Schreiben ihrer Mandanten und dem Synodicon des Patriarchen von Jerusalem in der That den Glauben des Morgenlands in Betreff der Bilder und ihrer Verehrung. — Nachdem die römischen und morgenländischen Gesandten angekommen waren, beriefen die Herrscher auch die übrigen Bischöfe zu einer Synode nach Constantinopel im J. 786. Mehrere von ihnen waren jedoch noch bilderfeindlich gesinnt, und verbanden sich nun mit nicht wenigen Laien, um die Synode zu verhindern und das Bilderverbot aufrecht zu erhalten. Zugleich intriguirten sie gegen den Patriarchen und hielten besondere Versammlungen. Als der Patriarch ihnen melden ließ, daß Versammlungen der Bischöfe seines Sprengels ohne sein Vorwissen durch die Canonen bei Strafe der Absetzung verboten seien, gingen sie auseinander; und die Herrscher verkündeten jetzt feierlich, daß die Synode in dem ehrwürdigen Tempel der hl. Apostel zu Constantinopel Statt haben solle. Aber am Tage vor der anberaumten Frist entstand ein Aufruhr unter dem Militär, die Soldaten schaarten sich um die Kirche und erhoben ein wildes verworrenes Geschrei, wovon nur das klar war, daß keine Synode gehalten werden dürfe. Diese wurde dennoch eröffnet und verschiedene Urkunden verlesen; aber auf Anstiften der bilderfeindlichen Bischöfe begann die Soldatenemeute auf's Neue, so daß die Herrscher der Versammlung sagen ließen, sie möge der Gewalt weichen und auseinandergehen. Als nun die Bischöfe wirklich die Kirche verließen, machten die Feinde der Wahrheit wieder einen gewaltigen Lärm und priesen die sogenannte siebente Synode (die zu Constantinopel im J. 754) und ihre Beschlüsse. Bald darauf entfernten die Herrscher unter schicklichem Vorwande jenes Militär aus der Stadt, und schickten dann die unruhigen Köpfe ganz in ihre Heimath zurück, die Synode aber beriefen sie jetzt nach Nicäa, wo sie von Ende

Septembers bis Mitte Octobers 787 ihre sieben ersten Sitzungen in der dortigen Sophienkirche hielt. Die Herrscher selbst waren nicht anwesend, jedoch durch zwei hohe Staatsbeamte vertreten; unter den geistlichen Mitgliedern aber stellen die Acten die beiden römischen Gesandten, den Archipresbyter Petrus und den Abt Petrus beharrlich oben an, und erst nach ihnen wird der Patriarch Tarasius und sodann die Stellvertreter der morgenländischen Stühle, Johannes und Thomas genannt. Aus den Verhandlungen selbst aber geht hervor, daß eigentlich Tarasius die Geschäfte leitete. Die Zahl der Mitglieder, theils Bischöfe, theils Stellvertreter derselben, wird von vielen Schriftstellern auf 350 angegeben (Walch, a. a. O. S. 549 f.) und wenn der spätere griechische Patriarch Nicephorus nur von 150 spricht (Harduin, l. c. p. 995), so ist dieß offenbar unrichtig, indem den Synodalbeschluß von Nicäa nicht weniger als 308 Bischöfe und Stellvertreter derselben unterzeichneten (Harduin, l. c. p. 455—470). Außerdem waren aber auch noch, wie die Acten da und dort andeuten, ziemlich viele nicht stimmberechtigte Mönche und Cleriker anwesend (vgl. Harduin, l. c. p. 51 sqq. wo ein Mönch Stephanus und andere Mönche genannt werden, ebenso p. 58. Mönche in Begleitung des Sabas). Die erste Sitzung, den 24. Sept. 787, eröffnete Tarasius mit einer kurzen Rede. Darauf wurde ein Decret (sacra) der Herrscher verlesen, worin sie den Synodalmitgliedern volle Redefreiheit zusicherten ꝛc., auch führte man jetzt drei Bischöfe ein, welche bisher bilderfeindlich waren, aber nun um Verzeihung baten und eine orthodoxe Glaubens- und Widerrufsformel ablasen. Sie wurden in die Gemeinschaft aufgenommen und ihnen ihre Plätze in der Synode angewiesen. Mehr Anstand fand die Zulassung von sieben andern Bischöfen, welche nicht nur Feinde der Bilder gewesen, sondern auch Jahrs zuvor gegen die beabsichtigte Synode intriguirt und besondere Versammlungen gehalten hatten. Um über sie in's Klare zu kommen, wurden zahlreiche Stellen aus alten Concilien, Vätern und Kirchenschriftstellern verlesen, welche zeigten, daß man auch früher schon Häretiker und solche, die von Häretikern ordinirt worden waren, in die Gemeinschaft wieder aufgenommen habe. Die wirkliche Zulassung der sieben fraglichen Bischöfe aber wurde auf eine spätere Sitzung verschoben (Harduin, l. c. p. 27—75). — In der zweiten Sitzung, 26. Sept., erklärte ein weiterer bisheriger Bilderfeind, B. Gregor von Neocäsarea, seine Reue, und auch seine Aufnahme wurde auf die folgende Sitzung verschoben. Außerdem verlas man die bereits oben angeführten zwei Schreiben Hadrian's an die Herrscher und an Tarasius, und auf Befragen der beiden päpstlichen Gesandten erklärte letzterer, daß er mit der in diesen Briefen enthaltenen Lehre übereinstimme, und auch die Synode sprach das Gleiche in umständlicher Abstimmung aus (Harduin, l. c. p. 75—123). — Die dritte Sitzung, den 28. oder nach den lateinischen Acten am 29. Sept., entschied sich endlich für die Zulassung der ehemals bilderfeindlichen Bischöfe, und auch ihnen wurden jetzt ihre Plätze in der Versammlung angewiesen. Darauf wurde, um die Lehrübereinstimmung zwischen Rom und Constantinopel zu erweisen, das Schreiben verlesen, welches Tarasius an die drei morgenländischen Patriarchate gerichtet hatte. Ebenso verlas man die Antwort des Orients (d. h., wie wir oben sahen, der orientalischen Mönche) sammt dem beigelegten Synodicon des ehemaligen Patriarchen Theodor von Jerusalem, und die römischen Gesandten erklärten unter Beistimmung der gesammten Synode, daß alle diese Stücke die orthodoxe Lehre enthielten (Harduin, l. c. p. 123—158). — In der vierten Sitzung, den 1. Oct., verlas man eine Reihe biblischer und patristischer Stellen zur Rechtfertigung der Bilderverehrung. Tarasius und alle Bischöfe erklärten, hierin die orthodoxe Lehre zu vernehmen, sprachen Anathem über die Bilderfeinde und faßten ihre Lehre in einem Symbolum zusammen (Harduin, p. 263), worin die Idololatrie verworfen, aber die Verehrung der Heiligen und Bilder anerkannt wurde. Alle Einzelnen unterschrieben (Harduin, l. c. p. 158—286). — Sofort wurde die oben begonnene patristische Beweisführung in der fünften Sitzung,

den 4. Oct., fortgesetzt und gezeigt, daß mehrere unter den Alten, wie z. B. Eusebius von Cäsarea, worauf sich die Bilderfeinde berufen hatten, keine Auctorität hätten und nicht orthodox gewesen seien. Darauf verlas (Harduin, p. 319) der Mönch Johann, einer der Vicarien der orientalischen Patriarchate, seine Abhandlung über den Ursprung des Bilderhasses, daß nämlich ein bösartiger Jude aus Tiberias dem arabischen Kaliphen Jezid zuerst dazu gerathen habe (vgl. Walch, a. a. O. S. 147). Die Synode beschloß nun, in Mitte ihrer eigenen Versammlung ein heiliges Bild zur Verehrung aufzustellen (Harduin, p. 322), und alle bilderfeindlichen Schriften und Personen wurden mit dem Anathem belegt (Harduin, p. 286—323). — Noch wichtiger war die sechste Sitzung am 5. oder 6. Oct. Die Beschlüsse der berüchtigten bilderfeindlichen Synode von Constantinopel (im J. 754) wurden von Satz zu Satz, und nach jedem Satze eine ziemlich ausführliche Entgegnung und Widerlegung desselben verlesen. Das Ganze war in 6 Tomi abgetheilt und ziemlich umfassend (Harduin, l. c. p. 325—444). — In der siebenten Sitzung endlich wurde die Schlußentscheidung der Synode durch den Bischof Theodor aus Sicilien publicirt. Die Synode erklärt darin: sie wolle von der kirchlichen Tradition nichts hinwegnehmen und nichts hinzufügen, sondern nur alles Katholische unverändert bewahren, und den sechs allgemeinen Synoden folgen. Sie repetirt nun das Symbolum von Nicäa und Constantinopel (in dem griechischen Texte ohne filio que), spricht Anathem über Arius, Macedonius und ihre Anhänger, anerkennt dann mit der Synode von Ephesus, daß Maria wahrhaft Gottesgebärerin sei, glaubt mit der Synode von Chalcedon an zwei Naturen in Christo, anathematisirt, wie das fünfte Concil, die falschen Lehren des Origines, Evagrius und Didymus (von den drei Capiteln ist keine Rede), predigt mit der sechsten Synode zwei Willen in Christo, und will alle geschriebene und ungeschriebene Ueberlieferung treu bewahren, darunter auch die Ueberlieferung in Betreff der Bilder. Sie beschließt darum: „daß, wie die Figur des hl. Kreuzes, so auch hl. Bilder, mögen sie von Farbe, oder aus Stein, oder sonst einer Materie sein, in den heiligen Kirchen Gottes, auf heiligen Gefäßen und Kleidern und an Wänden und auf Tafeln, in den Häusern und auf den Wegen anzubringen seien, nämlich die Bilder Jesu Christi, unserer unbefleckten Frau, der ehrwürdigen Engel und aller hl. Personen. Je öfter man sie in Abbildungen anschaue, desto mehr werden die Beschauer zum Gedächtniß und zur Nachahmung der Urbilder angeregt, auch dazu, daß sie diesen Gruß (Kuß) und Verehrung (*ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν*) widmen, nicht die eigentliche *λατρεία* (*τὴν ἀληθινὴν λατρείαν*), welche bloß der Gottheit geziemt, sondern daß sie ihnen, wie dem Bilde des hl. Kreuzes, den hl. Evangelien und andern hl. Geräthen, Weihrauch und Lichter zu ihrer Ehre darbringen, wie dieß schon bei den Alten eine fromme Gewohnheit war; denn die Ehre, die man dem Bilde erweist, geht auf das Urbild über. Wer anders lehrt, soll, wenn Bischof oder Cleriker, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, excommunicirt werden“ (Harduin, l. c. p. 451 sqq.). Diesen Beschluß unterschrieben die Anwesenden und Alle riefen: „so glauben wir, dieß ist die Lehre der Apostel, Anathem Allen, die ihr nicht anhängen, die Bilder nicht grüßen (küssen), sie Idole nennen, den Christen deßhalb Götzendienst vorwerfen u. dgl., Anathem insbesondere dem Theodosius, falschem Bischofe von Ephesus, dem Sisinnius, den Patriarchen Anastasius, Constantin und Nicetas von Constantinopel, dem Constantin von Nacolia, den Bilderfeinden“ (Harduin, l. c. p. 470 sqq.). — Zugleich schrieb jetzt Tarasius im Namen der Synode an die Herrscher, erstattete Bericht über das Geschehene, erläuterte den Ausdruck *προσκυνεῖν* und zeigte, daß auch die Bibel und die Väter dieses Wort in Beziehung auf Menschen gebrauchen, während die *λατρεία* allein Gott vorbehalten werde. Auch mußte eine Deputation von Bischöfen und Aebten den Herrschern eine Auswahl der von der Synode gebrauchten patristischen Beweisstellen überreichen (Harduin, l. c. p. 478). Ein zweites Schreiben richtete die Synode an die Haupt- und andern Kirchen von Constantinopel, eine

Benachrichtigung über das, was die Synode gethan habe, enthaltend. Darauf befahlen die Herrscher den Synodalmitgliedern, nach Constantinopel zu kommen. Sämmtliche erschienen, und es wurde nun eine neue, die achte Sitzung am 23. Oct., im kaiserlichen Palaste Magnaura unter dem Vorsitze des jungen Kaisers und seiner Mutter gehalten. Der Synodalbeschluß der siebenten Sitzung wurde verlesen und auf Befragen der Herrscher erklärten alle Mitglieder der Synode: „dieß ist unsere Ueberzeugung, so glauben wir, dieß ist apostolische Lehre, Anathem denen, die anders lehren und handeln ꝛc.“ Es waren fast dieselben Worte, wie bei der siebenten Sitzung (Harduin, p. 470. 483). Damit verbanden sie Lobes- und Dankesrufe an den Kaiser und die Kaiserin. Auf Befehl der Herrscher wurden dann auch noch die patristischen Beweise für die Bilderverehrung aus Chrysostomus und Andern verlesen, und Bischöfe und Volk gaben in lauten Acclamationen dem Gelesenen Beifall. Auch erhoben sich alle Mitglieder von ihren Sitzen, zum Zeichen ihrer Zustimmung (Harduin, l. c. p. 486). — In den Acten der Synode finden sich auch noch 22 Canonen, welche sie aufstellte. Daß sie dieselben erst zu Constantinopel in der achten Sitzung erlassen habe, geht aus can. 10 deutlich hervor, wo es heißt: „in dieser kaiserlichen Residenzstadt.“ Der Inhalt dieser 22 Canonen aber ist: 1) die canonischen Vorschriften sind die Norm für die Cleriker. Als Vorschriften aber anerkennt die Synode die Canonen der Apostel, der sechs allgemeinen Concilien und der hl. Väter. 2) Wer zum Bischofe geweiht werden will, muß das Psalmenbuch ganz kennen, und der Metropolit soll forschen, ob er auch die hl. Canonen, das Evangelium, den Apostel und die ganze Bibel nicht bloß cursorisch, sondern auch forschend zu lesen bestrebt sei und den göttlichen Geboten gemäß wandeln und das Volk lehren wolle. 3) Kein weltlicher Fürst darf einen Bischof, Priester oder Diacon aufstellen. 4) Kein Bischof darf von andern Bischöfen, oder den ihm untergebenen Clerikern und Mönchen Geld oder Aehnliches verlangen. 5) Wer Jemanden um Geld weiht, und wer sich die Weihen erkauft, beide sollen abgesetzt und excommunicirt werden. 6) Der Canon der sechsten allgemeinen Synode, daß jährlich eine Provincialsynode gehalten werde, wird erneuert, und den Fürsten, welche dieß hindern, sowie den Metropoliten, die hierin nachlässig sind, Strafe angedroht. Der Metropolit aber dürfe von den Bischöfen keine Abgabe verlangen. (Anastasius macht hier die Anmerkung, daß diese Verordnung von den Lateinern nicht angenommen worden sei. Ob er damit den ganzen Canon oder nur den letzten Punct meine, ist zweifelhaft, vgl. Harduin, l. c. p. 491). 7) Wo Kirchen geweiht wurden ohne Reliquien, müssen solche noch nachträglich beigesetzt werden. Der Bischof aber, der in Zukunft eine Kirche ohne Reliquien weiht, wird abgesetzt. 8) Da viele Juden nicht aufrichtig zum Christenthum übertreten, so soll man künftig mit der Aufnahme strenger und vorsichtiger sein. Alle Schriften gegen die ehrwürdigen Bilder sollen im bischöflichen Hofe zu Constantinopel abgegeben und dort mit den übrigen ketzerischen Büchern beseitigt (eingeschlossen) werden. Wer aber solche Bücher verheimlichte, wird, wenn Bischof, Priester oder Diacon, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, anathematisirt. 10) Da einige Cleriker, die canonische Verordnung mißachtend, ihre Parochie verlassen und zu andern übergehen, hauptsächlich in dieser kaiserlichen Stadt, sich zu vornehmen Herrn begeben und in ihren Oratorien (εὐκτηρίοις) den hl. Dienst besorgen, so darf diese Niemand ohne Vorwissen ihres und des constantinopolitanischen Bischofs, weder in einer Kirche noch in einem Hause aufnehmen. Wer es doch thut und darin verharrt, soll abgesetzt werden. Diejenigen aber, welche mit Vorwissen der genannten Bischöfe dieß thun, diese dürfen (bei den Fürsten, deren Schloßgeistliche sie werden) keine weltlichen Geschäfte übernehmen; wer aber doch die sogenannten großen Geschäfte übernimmt, soll sie niederlegen, oder abgesetzt werden. Lieber soll er die Kinder und Hausbewohner unterrichten und ihnen die hl. Schriften vorlesen, denn dazu hat er die hl. Weihe erhalten. 11) An jeder Kirche soll ein Oeconomus sein. 12) Der Bischof oder Abt darf von

den Kirchen- oder Klostergütern nichts an einen Fürsten oder an eine andere Person vergeben, bei Strafe der Absetzung. 13) Wer in diesen verwirrten Zeiten sich ein geistliches Haus, ein bischöfliches oder ein Kloster angeeignet und es zu einer Herberge umgestaltet hat, muß es zurückgeben, oder er wird, wenn Cleriker, abgesetzt, wenn Mönch oder Laie, excommunicirt. 14) Wer bloß die Tonsur hat und nicht zum Lector geweiht ist, darf auf dem Ambo nicht lesen. Die Weihe des Lectorats aber darf der Chorbischof und für seine Klosterfamilie der Abt, wenn er Priester ist, ertheilen. 15) Ein Priester darf nicht zweien Kirchen angehören, aus Habsucht. Nur in solchen Gegenden, wo Priestermangel ist, darf dieß geduldet werden. 16) Die Bischöfe und Cleriker sollen sich kostbarer Kleider, Salben ꝛc. nicht bedienen. 17) Niemand darf ein Bethaus zu bauen anfangen, wenn er nicht auch das zur Vollendung nöthige Vermögen besitzt. 18) In den Bischofshöfen und in den Klöstern darf keine Weibsperson wohnen. 19) Niemand darf von denen, welche in den geistlichen Stand oder in ein Kloster treten wollen, (zum Eintritt) Geld verlangen. 20) Es darf keine Doppelklöster, für Männer und Frauen zugleich, geben; Mönch und Nonne dürfen nicht in einem Hause wohnen, nicht privatim mit einander reden ꝛc. 21) Kein Mönch darf sein Kloster verlassen, um in ein anderes überzutreten. 22) Wer ein gottgeweihtes einsames Leben führt (Mönch und Cölibatär) darf nicht allein mit einer Weibsperson speisen, wenn nicht andere gottesfürchtige Männer oder Frauen dabei sind. Wenn ein Cleriker oder Mönch reist, darf er, wenn es nöthig ist, in einem Xenodochium, oder in einem andern Hause einkehren (Harduin, l. c. p. 486—502). — Nach diesen Canonen enthalten die Synodalacten noch eine von dem sicilischen Diacon Epiphanius gehaltene Lobrede auf die Synode, wovon der lateinische Text schon in den ältern Conciliensammlungen, der griechische aber erst von Mansi (T. XIII. p. 441 sqq.) mitgetheilt wurde. In einer andern Urkunde, einem Schreiben, meldet Tarasius von Constantinopel dem Papste Hadrian den ganzen Hergang und die Thätigkeit der Synode (Harduin, l. c. p. 507). In einem zweiten Schreiben an den Papst (l. c. p. 511) setzt Tarasius auseinander, wie ungerecht es sei, Weihen um Geld zu ertheilen, und bringt Beweise dafür aus der Bibel und den Kirchenvätern bei. Verbunden damit ist die Bitte, der Papst solle dieß öffentlich verkünden; er und alle wollen ihn hören und ihm folgen (l. c. p. 519). — Ebenfalls Nachrichten über die Synode und ihre Beschlüsse gibt Tarasius in einem Schreiben an den Mönch Johannes (l. c. p. 519 sqq.). Eine weitere Urkunde enthält eine Erklärung an den Kaiser, wie die Bibelstellen, die der Bilderverehrung entgegen zu sein scheinen, verstanden werden müssen. Einen Anhang bildet Hadrians Schreiben an Carl d. Gr. betreffend die Vorwürfe, welche in den sogenannten carolinischen Büchern der Synode von Nicäa gemacht wurden (Harduin, l. c. p. 774. vgl. den Art. Bilderstreit). Endlich theilte Montfaucon, und nach diesem Mansi aus der Coislinianischen Bibliothek noch eine Urkunde mit, unter dem Titel: „Brief der heiligen, großen und allgemeinen Synode zu Nicäa an die Kirche von Alexandrien.“ Schon Montfaucon bemerkte jedoch, daß nur die erste Hälfte nicänisch sein könne, und es ist dieß weniger ein Brief, als eine Rede an einem Kirchweihfeste, wobei der Wiederherstellung der Bilder rühmend erwähnt wird. Die zweite Hälfte dagegen Lobpreisungen der Bilderfreunde und Anathema gegen deren Feinde enthaltend, ist, wie die angeführten Namen zeigen, sichtlich aus dem eilften Jahrh. Diese zweite Hälfte beginnt mit *Ἐπὶ τούτοις* bei Mansi, T. XIII. p. 816. — Der griechische Text der Nicäner Synodalacten ist aus zwei Handschriften, zuerst in die römischen, und darauf in alle andern Conciliensammlungen aufgenommen worden. Eine dieser Handschriften soll das Original sein, welches die päpstlichen Gesandten von Rom nach Nicäa zurückgebracht haben (Walch, a. a. O. S. 421). Von diesen Acten ließ P. Hadrian I. alsbald eine lateinische Uebersetzung machen, von welcher sich nur noch Bruchstücke in den carolinischen Büchern erhalten haben. Es ist aber diese Uebersetzung sehr mangelhaft,

wörtlich und mißverſtändlich ausgefallen, ſo daß der gelehrte römiſche Bibliothecar Anaſtaſius ſagt, Niemand habe ſie leſen mögen und er habe darum die Acten dieſer zweiten Nicäner Synode auf's Neue überſetzt (Harduin, l. c. p. 19). Dieſe ſeine neue Ueberſetzung iſt nun in den gewöhnlichen Conciliensammlungen dem griechiſchen Texte an die Seite geſtellt; es fehlt aber darin das Protocoll der achten Sitzung. Die Canonen dagegen ſind aufgenommen. Eine dritte Ueberſetzung fertigte Gisbert Longolius nach einer ihm zugekommenen griechiſchen Handſchrift und gab ſie im J. 1540 zu Cöln heraus. Auch ſie findet ſich in den Sammlungen und hat die nämliche Lücke in Betreff der achten Sitzung, wie die Verſion des Anaſtaſius. Deßhalb iſt die dem griechiſchen Texte der achten Sitzung beigegebene lateiniſche Ueberſetzung nicht von Anaſtaſius, ſondern von Binius aus dem Anfange des 17ten Jahrhunderts. — Vergl. auch die Diſſertation des Natalis Alexander über dieſe ſiebente Synode, T. VI. Diss. III. p. 83 sqq. ed. Venet. 1778. [Hefele.]

Nicäniſches Glaubensbekenntniß, ſ. Glaubensbekenntniß, und Nicäa, erſte allgemeine Synode daſelbſt.

Nicephorus, der heilige, Patriarch von Conſtantinopel. Der hl. Nicephorus wurde geboren zu Conſtantinopel um das Jahr 758. Sein Vater, Theodorus mit Namen, war Notar und Geheimſchreiber des Kaiſers Conſtantius Copronymus (ſ. d. A.), von welchem er ſpäter als treuer Anhänger und unerſchrockener Bekenner der katholiſchen Lehre von der Verehrung der Bilder des Amtes entſetzt und nach Nicäa in Bithynien verbannt wurde, wo er auch ſein Leben beſchloß. Die Leiden des Vaters theilte redlich auch Eudoeia, die Mutter des Nicephorus, ſie war ihrem Gatten gefolgt in das Exil und blieb ihm treu zur Seite bis zu ſeinem Tod. Nicephorus hatte durch ſeine Bildung, insbeſondere aber durch ſeine Beredtſamkeit die Aufmerkſamkeit des Hofes von Conſtantinopel auf ſich gezogen und ward wie ſein Vater als Geheimſchreiber angeſtellt. In dieſer Stellung fand er Gelegenheit das Beiſpiel ſeines Vaters nachzuahmen und vertheidigte mit Eifer und Freimüthigkeit die katholiſche Lehre gegen jene, welche die Verehrung der Bilder des Erlöſers und der Heiligen bekämpften. Seine Bemühung blieb nicht ohne Erfolg und auf dem zweiten Concil von Nicäa genoß er das Glück, daß er als Redner des Hofes die katholiſche Lehre vertheidigen und die Beſchlüſſe der verſammelten Väter ſanctioniren konnte (ſ. Nicäa). Er zählte noch nicht volle dreißig Jahre, als er mit dieſem ehrenvollen Auftrage ausgezeichnet wurde. Aber der heilige Mann, den Gott zu etwas Höherem berufen hatte, fand ſich nicht zufrieden auf der Bahn, welche ihn den ausgezeichnetſten weltlichen Ehrenſtellen entgegenführte; er legte ſeine Würden nieder und begab ſich in eine wilde Einöde am thraciſchen Bosphorus. Hier lebte er dem Gebete, der Aſceſe und den Wiſſenſchaften, bald verſuchte er auch den Boden zu bebauen, und als ihm dieß gelungen, vereinte er ſich hier mit Gleichgeſinnten in klöſterlicher Zucht und Zurückgezogenheit. So vorbereitet durch andauernde Uebungen der Frömmigkeit und geiſtlicher Abhärtung, und ausgebildet mit großer Wiſſenſchaft rief ihn die göttliche Vorſehung zuerſt zur Leitung des großen Hoſpitals und dann auf den Patriarchalſtuhl von Conſtantinopel. Im Jahre 806 am hohen Feſttage der Oſtern (12. Apr.) wurde er vor einer großen Menge Volkes zum Biſchof geweiht und nahm vom Patriarchalſtuhl Beſitz. Bis dahin war er noch Laie geweſen. Zwar hatte das zweite Concil von Nicäa und der unermüdete Eifer des hl. Taraſſius die Ruhe der Kirche im Orient wieder hergeſtellt und befeſtigt, allein unſerm Nicephorus blieb noch ein großes Stück Arbeit und bald werden wir den Bilderſturm erneuert ſehen und unſern Patriarchen von ſeinem Sitze vertrieben in der Verbannung finden. So lange die Ruhe andauerte, verwendete Nicephorus ſeine Sorgfalt auf Verbeſſerung der kirchlichen Einrichtungen. Insbeſondere waren es die Klöſter, denen ſich ſein Eifer zuwandte. Er ſtellte die verfallene Disciplin wieder her und hob die ſog. Doppelklöſter auf, indem er die Wohnungen der Nonnen von jenen der Mönche trennte, und die Klöſter der erſtern eigens ausſtattete und

dotirte. Leo der Armenier hatte Michael den Curopolaten vom Throne geſtoßen und ward am 11. Juli 813 in der Sophienkirche von Nicephorus gekrönt. Der fromme Patriarch, welcher der Geſinnung des neu gekrönten Kaiſers nicht traute, begab ſich ſchon am folgenden Tage zu ihm, um ihn zu bewegen, daß er das dargebotene katholiſche Glaubensbekenntniß unterſchreibe. Aber jener hatte ſich umſonſt bemüht; der Kaiſer verweigerte die Unterſchrift, trat bald offen als Anhänger der Bilderſtürmer hervor, glaubenstreue Biſchöfe mußten in das Exil wandern, und ſchon war der Sturm losgebrochen, den der Patriarch mit trüber Ahnung vorhergeſehen hatte (ſ. Bilderſtreit). Doch dieſer leiſtete auch jetzt noch entſchloſſenen Widerſtand, weder die Drohungen des Kaiſers noch die über ihn verhängte Haft, auch nicht die Krankheit, welche in Folge der Anſtrengung und des Grames ihn befallen hatte, konnten ſeinen Muth beugen. Endlich wurde er noch krank und ſchwach in der Nacht des 11. Febr. 815, am Anfange der Faſten, auf einer Sänfte von der Sophienkirche weggetragen und bald darauf als Verbannter in das Theodorus-Kloſter geführt, welches er früher gebaut hatte. Nicephorus hörte zwar auch in der Verbannung nicht auf für die katholiſche Lehre zu eifern, aber den Patriarchalſtuhl konnte er nicht mehr beſteigen, er ſtarb im 14ten Jahre ſeines Exils, d. i. 828 am 2. Juni. Das Leben dieſes frommen und entſchloſſenen Mannes hat ſein Schüler und treuer Freund, der Diacon Ignatius beſchrieben, woraus obige Skizze entlehnt iſt. Sowohl die römiſche als auch die griechiſche Kirche feiern das Andenken dieſes hl. Mannes am 13. März, an welchem die feierliche Uebertragung der Gebeine geſchehen iſt; die griechiſche Kirche feiert aber darüberhin auch noch am 2. Juni den Tag des Hinſcheidens. (Vita S. Nicephori auctore Ignatio Diacono bei den Bolland. Martii T. II. lat. p. 294 sq. graec. p. 704 sq.) Seit der Zeit des Chryſoſtomus ſaß außer Photius kaum Ein Oberhirt auf dem Stuhl von Conſtantinopel, welcher den hl. Nicephorus an Gelehrſamkeit übertroffen hätte. Von ſeinen vielen noch in Handſchriften vorhandenen Werken ſind nur einige der Oeffentlichkeit übergeben worden. Zwar hat Anſelm Banduriuſ eine Geſammtausgabe verſprochen und die Ueberſicht im J. 1705 bereits veröffentlicht, allein die Ausführung iſt, man weiß nicht aus welcher Urſache unterblieben. Ich theile hier die wichtigſten der herausgegebenen Werke mit und verweiſe bezüglich der andern auf Fabricii bibliotheca graeca ed. Harles T. VII. p. 603—632. Die vorzüglichſten bereits gedruckten Werke des hl. Nicephorus ſind folgende: 1) Breviarium historicum vom Tode des Mauritius oder dem J. 602 bis zum J. 770, ed. Petav. gr. et lat. Paris. 1616. Bei den byzantiniſchen Hiſtorikern ed. Paris. 1648 et Venet. 1729. 2) Chronographia von Erſchaffung der Welt bis zum J. 828, ed. gr. im Scaling. thesaurus temporum. Lugdun. Batav. 1606, cum notis gr. et lat. ed. J. Goar, Paris. 1652, Venet. 1729. 3) Vom weitläufigen Werke: Libri tres antirrhetici adv. Mamonam et Iconomachos veröffentlichte Caniſius vier Bändchen (lat. T. IV. lection. antiqu.), welche im 14. Thl. der Bibl. patrum ed. Lugdun. wieder abgedruckt wurden. Aus demſelben Werke iſt genommen das Fragmentum de sex synodis, ed. gr. et lat. Combefisii Auctar. nov. bibl. part. T. II. Paris. 1648; lat. in bibl. patr. Lugd. T. XIV; ferner zwei fragmenta de sex synodis ed. Combefis. gr. et lat. Auct. nov. bibl. patr. T. I. Paris. 1648. Der bei weitem größte Theil dieſes wichtigen Werkes findet ſich noch als Handſchrift in den Bibliotheken. 4) Confessio fidei ad Leonem III. lat. ed. Baron. ad ann. 811. n. 20 sq.; gr. et lat. inter acta synodi Ephes. Heidelberg, 1591, p. 342; ibidem 1604 p. 303. 5) Canones ecclesiastici 17, ed. gr. et lat. Bonefid. in II. libr. juris oriental. Paris. 1583; gr. et lat. ed. Marquardi Freheri, Francofurti 1506, ſieh' auch concil. Labbei T. VII. p. 1297. [G. Tinkhauſer.]

Nicephorus Calliſti, ſ. Kirchengeſchichte.

Nicetas, David, mit dem Beinamen Paphlago, von Conſtantinopel gebürtig, war ein chriſtlicher Weltweiſer, und nach dem Berichte des Leo Allatius, Biſchof

in Paphlagonien, Untermetropolit zu Gangrä. Er lebte um das Jahr 880. Bald nach diesem Jahre verfaßte er eine Lebensbeschreibung d. hl. Ignatius, Patriarchen von Constantinopel. Dieselbe ward den Verhandlungen der vierten constantinopolitanischen (der achten öcumenischen) Synode beigegeben (S. Harduin act. Concil. T. V. p. 943—1009). Nicetas schrieb auch mehrere Lobreden auf Heilige, so Apostolorum XII. encomia. Seine Schriften hat Combefis herausgegeben in Auctario novissimo bibliothecae veterum Patrum. Des Nicetas Commentar in Gregorii Nazianzeni tetrasticha et monosticha erschien lateinisch zu Imola 1588. 8., griechisch zu Venedig 1563. 4. Cave (S. 473) setzt noch einen andern David Nicetas aus Paphlagonien voraus, der gleichfalls Schriften hinterlassen habe.

Nichtigkeit der Ehe, s. Ehescheidung.

Nicodemus (Νικόδημος נִקְדִימוֹן), ein höchst angesehener, reicher Pharisäer und Mitglied des hohen Rathes (ἄρχων, שַׂר), der im Evangelium des hl. Johannes dreimal erwähnt wird, zuerst wegen seiner nächtlichen Unterredung mit Jesus Christus (Joh. 3), dann im hohen Rathe, wo er sich des Herrn, wenn auch nur indirecte, abwehrend annimmt (Joh. 7, 50), endlich bei der Grablegung, die er gemeinsam mit Joseph von Arimathia besorgt. Wir sehen darin wenigstens einen Fortschritt des Glaubens, vom Verlangen zum Worte, vom Worte zur That. Das Letzte war ein offenbares Adhäsions-Bekenntniß; von nun an konnten ihn die Pharisäer nicht mehr als den Ihrigen anerkennen; und wenn er früher schon im Verdachte stand, ein Anhänger Jesu Christi zu sein, worauf die bitter ironischen Worte: „bist auch du ein Galiläer?“ hinweisen, so war jetzt sein Verhalten nicht mehr zweifelhaft. Man fällt über Nicodemus gerne ein etwas hartes Urtheil, und wirft ihm Charakterschwäche und Menschenfurcht vor, aber es ist auch denkbar, daß Jesus Christus absichtlich den Nicodemus etwas ferne von sich hielt. Die Führungen des Glaubens sind verschieden, die Absichten Gottes geheimnißvoll. Der Same des Glaubens war seit jener heiligen Nacht in das Herz des Nicodemus gestreut; er sollte keimen und wachsen unter den Verhältnissen und Umgebungen, die Gott bestimmt, gegeben oder zugelassen hatte. Wenn auch nicht an der Seite Jesu stehend, war der Glaube des Nicodemus gewiß nicht wenigern Prüfungen unterworfen, als jener der Apostel. In der Entfernung vom Herrn, umgeben von dem Hasse, den Vorurtheilen, den Lügen und Entstellungen, der falschen Weisheit der bibelfesten Pharisäer war es nicht leichter den Glauben zu bewahren, als in der unmittelbaren Nähe Jesu seine Leiden und Schicksale muthvoll zu theilen. Die Apostel hatten Augenblicke der Begeisterung und des Lichtes, da ein Petrus sprach: „Du bist der Sohn des lebendigen Gottes!“ — aber wie oft waren auch sie verzagt, wie selten verstanden sie den Herrn, wie oft klagt er über ihren Unglauben? Wir dürfen daher annehmen, daß Jesus Christus selbst den Nicodemus gerade diesen und keinen andern Weg führen wollte, und siehe, er ward darin treu erfunden, wie noch das Evangelium andeutet und die kirchliche Tradition ergänzend bezeugt. Denn sie erzählt, daß Nicodemus, nachdem er von Petrus und Johannes getauft worden, seines Amtes entsetzt und all seiner Güter beraubt worden sei. Sein Oheim Gamaliel verbarg ihn vor der Wuth der Juden auf seinem Landgute bei Jerusalem, wo er bald starb und neben den Gebeinen des hl. Stephanus begraben wurde. Ihre Gräber wurden einem frommen Priester, Lucian zu Caphargamala in Palästina in einer wunderbaren Traumerscheinung gezeigt, und von Johannes, Bischof von Jerusalem (415 n. Chr.) feierlich erhoben. Große Wunder geschahen durch die Reliquien des hl. Stephanus, von denen der hl. Augustinus als Augenzeuge und alle alten Schriftsteller mit gleicher Bewunderung reden. Vgl. Butler, Leben der Väter, teutsche Ausg. X, 299—317. Jac. a Voragine legenda aurea. ed. Graesse. Lips. 1850. p. 461. — Im Thalmud wird oft von Nicodemus gesprochen und sein Reichthum, wie seine Frömmigkeit und seine Wunder, die er wirkte, gerühmt. Einem solchen verdanke

er auch seinen Namen — denn auf sein Gebet zerstreuten sich die Wolken und schien die Sonne — (שנקדה לו חמה quia sol ei emicuit). Vgl. Othonis, lex. rabb. p. 459. Buxt. lex. fol. 1386. Ob damit unser Nicodemus gemeint sei, müssen wir dahin gestellt sein lassen. Andere Sagen über Nicodemus vgl. die Art. Apokryphen-Literatur, Christusbilder. [Schegg.]

Nicolai aus Münster, s. Liebesfamilie.

Nicolai und die allgemeine teutsche Bibliothek. Der Buchhändler Nicolai zu Berlin veranstaltete im J. 1765, ob allein aus eigenem Antriebe oder von Andern dazu ermuntert, weiß man nicht näher, die sogenannte „Allgemeine teutsche Bibliothek", in welcher Werke aus allen Fächern der Gelehrsamkeit nach dem Maßstabe rationalistischer, freimaurerischer, kirchenfeindlicher, antichristlicher, illuminatistischer, deistischer und naturalistischer Neuweisheit dergestalt beurtheilt werden sollten, daß zugleich auf eine rasche, umfassende und tiefeinwirkende Weise die bisherige Theologie und Philosophie als Aberglaube und Jesuitismus über den Haufen geworfen und der Antichristianismus unter wohlklingenden Namen (reine Vernunftreligion, wahres Christenthum u. s. w.) zur allgemeinen Anbetung gebracht wurde. Einem Manne wie Nicolai hielt es nicht schwer, für seinen Plan eine bedeutende Anzahl von Mitarbeitern zusammen zu bringen, da die Freidenkerei in Teutschland ohnehin schon eine große Anzahl von Adepten hatte; in der Vorrede zum Anhang der Bibliothek 53—86. Bd. V. 1791 redet er von 130 Mitarbeitern. Die Namen derselben waren grundsätzlich in ein tiefes Geheimniß gehüllt, daher weiß man auch nur von wenigen die Namen mit Gewißheit anzugeben; zu diesen gehörten außer Nicolai selbst und dem Juden Moses Mendelsohn, vornehmlich der protestantische Propst Wilhelm Abraham Teller, der Prediger Germanus Lüdke, der Prediger Eberhard, Lessing u. A. Uebrigens bestanden die Mitarbeiter nicht allein aus Männern reifern Alters, sondern Nicolai suchte auch junge Leute an sich zu ziehen; jene befaßten sich mehr mit dem Unterminiren, bekämpften den Glauben im schleichenden Tone und hielten sich verhältnißmäßig innerhalb gewisser Schranken einer gleißnerischen Mäßigung; diese machten die rücksichtslosen Manerbrecher und stimmten einen so impudenten Ton an, daß es Nicolai zuweilen für rathsam fand, dem jungen Aufklärungsthum das Einziehen der ausgestreckten Fühlhörner zu commandiren und Eile mit Weile zu empfehlen. Die Erfolge der vereinten Thätigkeit dieser Menschen entsprachen vollkommen dem Plane, welcher der teutschen Bibliothek zu Grunde lag, und Nicolai hat nicht mit Unrecht gesagt, daß die (damalige) große Revolution in der Theologie und Philosophie in Teutschland eigentlich das Werk seiner allgemeinen teutschen Bibliothek sei, wenigstens konnten die einzeln erscheinenden, wenn auch noch so vielen Schriften und Brochüren gegen die Religion bei weitem nicht so rasch, umfassend und tiefeingreifend wirken, als die unablässig fortarbeitende Fabrik es vermochte. Dazu gesellte sich noch, daß diese Bibliothek als eine über Schriften aus allen Fächern der Gelehrsamkeit und Künste sich verbreitende Recensions-Anstalt nothwendig auch viel Gutes und Nützliches enthalten mußte und für Gelehrte, die mit dem Gange der Literatur nicht unbekannt bleiben wollten, gleichsam ein Bedürfniß wurde. Und so riß sie über das Gebiet der gesammten Literatur eine Gewalt an sich, vor der sich bald Alles beugte, die Einen, um durch das in der Bibliothek ihren Schriften gespendete Lob eine Celebrität zu werden, die Andern, um der in Schimpf, Schande und Gift getauchten Feder der Recensenten zu entgehen, denn in einer bisher in Teutschland noch nie dageweseneu Weise verstanden es diese Menschen ihren Zwecken getreu zu beräuchern, zu vergöttern, zu beschimpfen, zu lästern und zu vernichten. Daß dabei die Katholischen, welche an dem Glauben ihrer Kirche festhielten, am übelsten wegkamen, versteht sich von selbst; jene Katholiken hingegen, die es sich merken ließen, daß sie etwas freier als man es bisher gewohnt war, dachten, wurden mit Lob überhäuft

und ſogar in irgend einem Bande im Portrait dargeſtellt. S. Triumph d. Philoſ. Germantown 1803. [Schrödl.]

Nicolaiten werden von Johannes (Offenb. 2, 6 u. 14) ſolche genannt, die Werke des Götzendienſtes und im Zuſammenhange damit Unzucht üben. Ihre falſche Lehre erlaubte ihnen nicht bloß das Eſſen von Götzenopfern, deren Fleiſch ſie nach einigen durch gewiſſe Beſchwörungsformeln reinigten, ſondern enthielt äußerſt lare Grundſätze in Betreff ſinnlicher Ausſchweifung. Gegen Ehebrecher waren ſie ſo gelinde, daß ſie dieſelben acht Tage nach begangener Sünde wieder aufnahmen. Ob die Anhänger dieſer Grundſätze eine Secte gebildet haben, welches die eigenthümliche Beſchaffenheit ihres Irrthums und deſſen Summe geweſen ſei, darüber gelangen wir bloß zu einem wahrſcheinlichen Reſultate. Irenäus, Epiphanius, Tertullian und Hieronymus machen Nicolaus von Antiochien, einen der ſieben Diaconen der Gemeinde Jeruſalems, zum Stifter der Nicolaiten. Der erſtere, den wir vor allem hören müſſen, bezüchtigt dieſelben eines ſehr unordentlichen Lebens. Es ſei, ſagt er, aus der Offenbarung Johannes klar, daß ſie lehren, es ſei weder der Ehebruch, noch das Götzenopfereſſen verboten. Weiterhin ſchreibt er ihnen eine Reihe von gnoſtiſchen Vorſtellungen über Gott, über die Schöpfung und Chriſtus zu (ſ. Gnoſtiker). Clemens von Alexandrien und nach ihm Andere berichten in den Umſtänden anders. Er weiß allerdings von einer Secte, die ſich auf Nicolaus zurückführe, indem ſie eine Aeußerung und Handlung dieſes Diacon mißverſtanden habe. Deſſen Behauptung ſei geweſen, daß man das Fleiſch mißbrauchen (παραχρῆσθαι τῇ σαρκὶ zähmen) müſſe. Dazu kommt, daß er das Glück oder Unglück gehabt haben ſoll, eine ſchöne Frau zu beſitzen. Wegen ſeiner Eiferſucht von den Apoſteln getadelt, habe er ſie, um ſich gehorſam zu zeigen, vor dieſe geführt, ſich von ihr losgeſagt, oder ihr gar nach Wohlgefallen zu heirathen geſtattet. Beides, Rede und That, habe der fleiſchliche Sinn Einzelner dahin gedeutet, die Befriedigung jeder Art von Luſt und fleiſchlicher Ausſchweifung ſei geſtattet. Dieſe zwei verſchiedenen Ueberlieferungen erhielten von ſpätern Schriftſtellern mannigfaltige Ausſchmückungen. Die gewöhnliche iſt die, der keuſche Nicolaus habe ſich aus chriſtlicher Enthaltſamkeit von ſeiner ſchönen Gattin getrennt, allein er habe ſich mehr zugetraut, als er zu halten vermochte. Die Eiferſucht habe ihn gequält, die Begierde nach ehelichem Umgang angeſtachelt, Scham dagegen ihn längere Zeit von der Erneuerung der ehelichen Verbindung zurückgehalten, bis er es über ſich gewonnen, dieſe durch eine unſittliche, lare Lehre zu beſchönigen. — Die Hauptfrage, über die wir uns jetzt zu entſcheiden haben, iſt die, ob es zu Johannis Zeit eine ketzeriſche Partei gegeben habe, die durch eine gewiſſe Irrlehre von der Kirche verſchieden den Unterſcheidungsnamen Nicolaiten führte, und dieſen Namen mit Recht von Nicolaus als ihrem Urheber herleitete. Wir verneinen dieſe Doppelfrage. Ohne uns auf die Anſicht derer einzulaſſen, welche die genannten Stellen der Offenbarung weiſſagend auf alle kommenden Irrlehrer, auf den römiſchen Papſt und deſſen Geiſtlichkeit beziehen, oder in denſelben Gnoſtiker beſonders Cerinthianer erkennen, faſſen wir den Namen „Nicolaiten“ ſymboliſch und geben unſere Gründe dafür an. Johannes lobt (2, 6) die Gemeinde zu Epheſus, weil ſie die Werke der Nicolaiten haſſe und verabſcheue. Das gegentheilige Verhalten gereicht der Gemeinde zu Pergamus zum Tadel (2, 14 f.). Allein da in dieſer Stelle die διδαχὴ βαλαὰμ als διδαχὴ νικολαϊτῶν bezeichnet wird, ſo erſcheint uns Nicolaos als Ueberſetzung von Balaam (νικᾶν τὸν λαὸν – בִּלְעָם). Beide Ausdrücke haben einerlei Bedeutung, dieſer in der hebräiſchen, jener in der griechiſchen Sprache, ſie bedeuten Sieger, d. i. Betrüger des Volks. Balaam nämlich iſt der von Balak gegen die Iſraeliten gedungene Prophet, welcher aus Meſopotamien kam, um die Iſraeliten zu verfluchen (ſ. Balaam). Als er dieſes nicht konnte, und ſein Fluch gegen ſeinen Willen in einen Segensſpruch ſich verwandelte, gab er dem Moabiterkönig den Rath, die Iſraeliten zur Unzucht und zum Götzendienſt zu verführen und ſo zu Grunde zu richten. Da

sonach der Name „Balaamiten“ kein eigentlicher Name einer Secte ist, so haben wir kein Recht, den Namen „Nicolaiten“ anders zu fassen. Wir verstehen unter ihnen den obigen Lastern ergebene, frivole Christen. Was den Diacon als angeblichen Sectenstifter betrifft, so mochte diesen Fleischesmenschen sehr viel daran gelegen haben, ihr Leben auf die Lehre eines apostolischen Mannes zu gründen, und der zu diesem Zweck ausgesonnenen Fabel möglichste Geltung zu verschaffen. Es ist ein solcher Versuch in der Geschichte der Kirche nichts Unerhörtes. Die Fabel ging von Mund zu Mund. So wäre uns erklärlich, warum sie von verschiedenen Vätern mit verschiedenen Ausschmückungen überliefert wird, und keiner von ihnen über den Ort und die Zeit dieser Secte eine bestimmte Nachricht zu geben weiß. Selbst das, was die ältesten uns bieten, trägt den Charakter einer auf sie gekommenen Ueberlieferung. Hiemit stimmt Ignatius vollständig überein, wenn er sagt, die Nicolaiten hätten ihren Namen fälschlich angenommen. Zu allem kommt es uns schwer an, dem Urtheile des Irenäus über Nicolaus zu glauben, wenn wir damit zusammen halten, daß ihn die Apostelgeschichte (6, 5) unter die Männer voll Glaubens und heiligen Geistes einreiht. Indeß sind wir durch unsere Untersuchung doch nicht berechtigt, Zeller beizustimmen, der die Möglichkeit behauptet, die Nicolaiten seien paulinische Christen gewesen, deren freie Ansicht über Götzenopferessen dem Verfasser der Offenbarung nach einer alttestamentlichen Anschauung zugleich als Ehebruch gegen Jehova gegolten habe. Es wäre uns in diesem Falle das strenge Urtheil des Johannes unerklärlich. Er eifert offenbar gegen lasterhafte und ausschweifende Christen und warnt die Seinen ernstlich vor dem Umgang mit denselben. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die 2 Petri 2, 15. und Judä 4. 11 und 19 getadelten Balaamiten und Stifter von Spaltungen mit unsern Nicolaiten identisch sind. Welche in der Entwicklung begriffene Irrlehre diesen Parteien zur Beschönigung ihres Lebens diente, und dieses seiner weiteren Ausgeburt entgegen führte, ob sie das Princip der Reinigung der Seele, deren Entfesslung zur Verachtung und Herabwürdigung des Leibes, zur Behauptung der Indifferenz aller äußerlichen fleischlichen Handlungen oder die Gütergemeinschaft zur Frauengemeinschaft und gemeinen Fleischlichkeit verleitete, läßt sich um so schwerer ermitteln, als wir hier am Anfange der innern Kämpfe der Kirche stehen. Damit haben wir die Schlußfrage über das Verhältniß der Nicolaiten zur Gnosis (s. d. A.) bereits berührt. Irenäus nennt sie ohne nähere Begründung einen Zweig derselben. Wir dürfen als gewiß annehmen, daß sie sich gegen das Gesetz der christlichen Ehe, zum wenigsten gegen die sittliche Reinheit der christlichen Lehre irgendwie oppositionell verhielten. Das nach dieser oder jener Seite unsittliche Leben sollte durch entsprechende Grundsätze vertheidigt werden. So bargen sie in ihrer ersten Entwicklung die Elemente der Gnosis in sich und beschleunigten deren Wachsthum, wie sie umgekehrt in der Folgezeit dem Einflusse des Gnosticismus, dessen Irrlehre über Gott, Schöpfung u. s. w. nicht entgangen sein mögen. Kurz, es hinderte sie nichts, sich bald mit diesen zu vereinigen. Daher kann Eusebius berichten: Der Name Nicolaiten sei von kurzer Dauer gewesen; und Tertullian: derselbe sei verloren gegangen, die, welche ihn führten, hätten sich unter andere Parteien versteckt. Wenn hingegen Pithou in seinen Annalen anführt, daß es auch um die Mitte des siebenten Jahrhunderts Nicolaiten gegeben habe, so mag diesen scheinbaren Widerspruch folgendes lösen. Seit Gregor VII. werden zwei Laster der Geistlichen häufig mit dem Namen Simonisten und Nicolaiten bezeichnet und der letztere jenen gegeben, welche ihre Concubinen nicht entließen. (Vgl. Walchs Historie der Ketzereien ꝛc. 1. Thl. S. 167—181; Dr. Jacob Matters kritische Gesch. des Gnosticismus, aus dem Französischen von Dorner, I. Bd. S. 138 f. II. Bd. S. 280 f.; Dr. Zeller, Theol. Jahrbücher 1842. S. 713—17. [Stemmer.]

Nicolaus (*Νικόλαος*) war einer von den sieben Diaconen der Kirche zu

Jeruſalem (Apg. 6, 5), welcher von Manchen, ohne Zweifel, mit Unrecht für den Stifter der Secte der Nicolaiten gehalten wird. Vgl. d. Art. Nicolaiten.

Nicolaus I — V., Päpſte. — Nicolaus I. Fünfzehn Tage nach dem Tode Benedicts III., am 24. April 858, wurde Nicolaus I. einſtimmig zum Papſte erwählt (Pagi ad ann. 858. n. 1). Er ſtammte aus einer vornehmen römiſchen Familie, war ſchon von Papſt Sergius II. in den päpſtlichen Palaſt aufgenommen und zum Subdiacon geweiht, von Leo IV. zum Diacon befördert, von Benedict III. aber mit ganz beſonderem Vertrauen beehrt und bei allen wichtigen Geſchäften gebraucht worden. Kaiſer Ludwig II., der ſich eben in der Nähe von Rom aufhielt, war auf die Nachricht von dem Tode Benedicts III. ſelbſt herbeigeeilt, und in ſeiner Anweſenheit, alſo auch mit ſeiner Zuſtimmung wurde Nicolaus ſogleich (am Tage ſeiner Wahl) in der Peterskirche conſecrirt und darauf feierlich gekrönt. Soweit bekannt, war dieß der erſte Fall der Krönung eines Papſtes. — Zur öffentlichen Bethätigung ihrer Eintracht hielten Papſt und Kaiſer drei Tage hernach ein feierliches Gaſtmahl, und als der Kaiſer in ſein Lager zurückgekehrt war, beſuchte ihn der Papſt in Bälde auch hier, wurde aufs freundlichſte empfangen und mit verſchiedenen Geſchenken beehrt. Auch kam ihm der Kaiſer nicht nur entgegen, ſondern führte ſowohl bei der Ankunft als Abreiſe das Pferd des Papſtes am Zügel, eine Ehrenbezeugung, die uns hier zum erſten Male begegnet. — Nicolaus war ſchön von Anſehen, hochgebildet, fromm, ſittenſtreng und wohlthätig (Anastasii, vitae Pontif. bei Mansi, coll. concil. T. XV. p. 143 sqq. und Baron. ad ann. 858. n. 8 sqq.); ein Mann, der ſeine hohe Stellung verſtand und ihre Würde zu wahren kräftig genug war; milde und ſanft gegen Hohe und Niedere, aber auch ein Schrecken für alle Uebelthäter, hohe und niedere, ein zweiter Elias, wie ihn der faſt gleichzeitige Chroniſt Regino von Prüm nennt, ein Papſt, wie die Welt ſeit Gregor d. Gr. keinen gleichen geſehen hatte. — Die erſte Thätigkeit des neuen Papſtes, ſoweit wir noch davon wiſſen, war ſeine Zuſtimmung zu der Vereinigung des Bisthums Bremen (bisher zur Provinz Cöln gehörig) mit dem Erzbisthum Hamburg. Zugleich erneuerte Nicolaus die ſchon von Gregor IV. gegebene Verordnung, wornach Ansgar (ſ. d. A.) und ſein Nachfolger auf dem erzbiſchöflichen Stuhle von Hamburg zugleich päpſtliche Legaten bei den Dänen, Schweden und Slaven ſein ſollten (Pagi, l. c. n. 2—6). — Viel unangenehmer ſollte aber für Nicolaus eine andere Angelegenheit werden. Schon ein Jahr vor ſeiner Erhebung auf den päpſtlichen Stuhl war der Patriarch Ignatius von Conſtantinopel (ſ. d. A.) widerrechtlich abgeſetzt und Photius (ſ. d. A.) ebenſo widerrechtlich auf den Patriarchalſtuhl erhoben worden. Ein Theil der griechiſchen Biſchöfe hatte das Unrecht unterſtützt, ein anderer dagegen wollte mit Photius keine Kirchengemeinſchaft unterhalten, und der Hof von Conſtantinopel fand darum für nöthig, nun vor Allem in Rom die Anerkennung des neuen Patriarchen zu erwirken, damit ſich dann Jedermann um ſo leichter beruhige. Kaiſer Michael III. und Photius ſchickten deßhalb im J. 859 Geſandte nach Rom mit großen Geſchenken und noch größeren Lügen: daß Ignatius freiwillig reſignirt habe u. dgl.; aber Papſt Nicolaus I. war nicht der Mann, der ſich leicht täuſchen ließ, griff darum die Sache mit Ernſt an, und wurde dadurch in bittere Streitigkeiten mit Conſtantinopel verwickelt, die ein temporäres Schisma hervorriefen und erſt im J. 867 mit ſeinem Tode und der Abſetzung des Photius durch den neuen Kaiſer Baſilius Macedo endeten. Dieſer Conflict war das Vorſpiel der großen Trennung zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche, und iſt darum ſchon in dem Artikel „Griechiſche Kirche, I, Schisma“ (Bd. IV. S. 762 ff.), worauf wir Kürze halber verweiſen, erzählt worden. — Die zweite wichtige Angelegenheit, welche ebenfalls, wie die genannte, das ganze Leben unſers Papſtes in Anſpruch nahm, war die Eheſtreitigkeit des Königs Lothar von Lothringen (ſ. d. A.). Lothar, aus dem carolingiſchen Hauſe ſtammend, war der zweite Sohn des Kaiſers Lothar I., Enkel Ludwigs d. Fr., und

der jüngere Bruder des obengenannten Kaisers Ludwig II. Bei der Theilung des väterlichen Erbes waren ihm die Lande zugefallen, welche von ihm oder schon von seinem Vater den Namen Lothringen erhalten hatten. Im J. 856 verehelichte er sich mit Theutberge (Thietberg, Thietbrich), einer Tochter des burgundischen Grafen oder Statthalters Boso; aber Waldrade, mit der er schon früher Umgang gehabt, nahm ihn bald wieder so sehr ein, daß er seine Gemahlin zu entlassen beschloß. Ohne gewisse Form des Rechts schien dieß unmöglich, darum wurde das Gerücht in Umlauf gesetzt, schon vor der Verheirathung Theutberge's mit dem Könige habe ihr eigener Bruder Hucbert Blutschande mit ihr getrieben. Die bekannte Schlechtigkeit Hucbert's, der zum Subdiacon und Abt eines Klosters geweiht, daraus entwichen war und viele Gewalt- und Schandthaten verübt hatte, machte dieß einigermaßen glaublich. Um aber die Schuld Theutberge's wo möglich noch zu vergrößern, wurde beigefügt, Hucbert habe auf unnatürliche Weise, nach Art der Päderasten, seine Schwester geschändet, und diese sei (was physisch unmöglich) dadurch schwanger geworden; die Leibesfrucht aber habe sie durch ein Getränke wieder abgetrieben. — Hofleute gaben sich natürlich alle Mühe, diese übeln Nachreden weiter auszubreiten, und Lothar bestellte jetzt im J. 859 ein Gericht von weltlichen Großen, um über Theutberge zu richten, weil er im Falle ihrer Schuld sie durchaus nicht mehr als Gemahlin anerkennen dürfe und könne. Da Theutberge läugnete, wurde sie nach der Rechtspflege jener Zeit zu einem Gottesurtheil, und zwar zur Probe des heißen Wassers verurtheilt, und einer ihrer adeligen Diener unterzog sich derselben an ihrer Statt mit solchem Glücke, daß sie freigesprochen wurde, und Lothar der öffentlichen Meinung wegen sie wiederum, wenigstens zum Scheine, als Gemahlin zu sich nehmen mußte. Er soll sie jedoch heimlich eingesperrt haben, und gewiß ist, daß er fortan nicht mit ihr, sondern mit Waldrade zusammenlebte. Einen andern Weg zur völligen Ehescheidung versuchte Lothar im folgenden Jahre. Sein Archicapellan, der Erzbischof Günther von Cöln, zeigte sich bereit, den König zu unterstützen, wenn er statt der Theutberge die Nichte des Erzbischofs zur Frau nehmen wolle. Auch Thietgaud, Erzbischof von Trier, von Günther gewonnen, ging jetzt nebst einigen andern Prälaten in die Pläne des Königs ein, und dieser versammelte nun im J. 860 eine Synode in seiner Residenz Aachen, wo er vor den genannten zwei Erzbischöfen, den Bischöfen Adventius von Metz und Franco von Tongern und einigen Aebten erklärte, welch schwerer Verdacht auf seiner Gemahlin laste, wie er nicht länger in Ungewißheit sein wolle, und daher die Prälaten bitte, Theutbergen selbst ernstlich über die Wahrheit dieser Gerüchte zu befragen. In der That erpreßten die Bischöfe durch List und Gewalt, durch Drohungen und Mißhandlungen, wie Hincmar andeutet, von der unglücklichen Frau das geheime Geständniß, sie sei wirklich in ihrer Jugend von ihrem Bruder zu jener schrecklichen Sünde mißbraucht, eigentlich genothzüchtigt worden, und darum des königlichen Ehebettes unwürdig, wolle sie sich in ein Kloster verbergen. Nachdem Thietgaud von ihr dieß Geständniß erhalten, versammelten sich die Bischöfe zum zweiten Mal in demselben Jahre zu Aachen mit König Lothar, und Theutberge übergab jetzt schriftlich ihr Sündenbekenntniß, auf Befragen versichernd, daß es ein freiwilliges und wahres sei. Die Bischöfe ermahnten nun den König, unter solchen Umständen die Ehe mit Theutberge nicht fortzusetzen, die unglückliche Frau selbst aber verurtheilten sie zu Kirchenbußen und klösterlicher Haft. Doch Theutberge entfloh noch in demselben Jahre zu ihrem Bruder Hucbert und zu König Carl dem Kahlen. Von da schickte sie Boten an Papst Nicolaus I., um sich über das gegen sie gefällte Urtheil zu beklagen. Auf der andern Seite aber schickte König Lothar den Thietgaud von Trier und Hatto von Verdun nach Rom, um dem Papste zu versichern, Theutberge habe selbst ihr Vergehen gestanden und Nicolaus möge sich nicht zum Voraus gegen Lothar einnehmen lassen. Bevor jedoch der Papst in der Sache einen Entschluß faßte, ging Lothar einen Schritt weiter und versammelte am 28. April 862 seine

gefälligen Bischöfe zu einer dritten Synode in Aachen, sprach in den superlativsten Ausdrücken von der Erhabenheit der Bischöfe, und fügte bei: „ihrem Rathe folgend habe er sich von Theutberge getrennt und sei bereit, nach ihren Vorschriften Buße zu thun für seine bisherigen Schwachheitssünden (Ehebrüche!); aber ohne Frau könne er bei seiner Jugend nicht leben, und sie möchten ihm darum helfen in der großen Gefahr. Hierauf versicherte Erzbischof Thietgaud, daß der König wegen seines Umgangs mit der Concubine viel und streng Buße gethan habe, und die Synode beauftragte nun zwei Bischöfe, die Zulaßbarkeit der Ehescheidung zu untersuchen. Aber obgleich das Gutachten beider sich gegen die Scheidung aussprach, entschied die Synode dennoch, daß Lothar Theutbergen nicht behalten, wohl aber eine Andere heirathen dürfe, gestützt auf eine Stelle des Ambrosiaster (zu 1 Cor. 7, 11), welcher behauptet, nur die geschiedene Frau dürfe nicht mehr heirathen, wohl aber der geschiedene Mann. Nach diesem ließ der König die Nichte des Erzbischofs von Cöln an seinen Hof kommen, aber statt sie zu ehelichen, mißbrauchte er sie einmal und schickte sie dann mit Schande wieder fort. Dagegen heirathete er jetzt die Waldrade und ließ sie auch förmlich krönen, zum großen Mißvergnügen des Volkes, welches behauptete, sie habe Lotharn behext und ihm so den argen Widerwillen gegen die Königin eingeflößt. Viele Bischöfe und weltliche Große aus Lothars Reich wendeten sich jetzt an den gelehrten Erzbischof Hinemar von Rheims (im Reiche Carls des Kahlen) und legten ihm 23, später noch 7 weitere Fragen über die Eheangelegenheit Lothars zur Beantwortung vor. So entstand im J. 862 oder 863 Hincmar's Schrift de divortio Lotharii regis et Tetbergae reginae, welche für uns eine wichtige und reichliche Geschichtsquelle ist. Hinemar zeigt darin, daß auf die Selbstanklage Theutberge's kein Gewicht gelegt werden dürfe, daß sie nicht freiwillig, auch nicht Alles formell in Ordnung sei, daß namentlich ihr Bruder Huebert hätte vor Gericht geladen werden müssen. Aber wenn auch Theutberge das fragliche Verbrechen wirklich begangen hätte, so würde doch auch dieß eine Ehescheidung nicht rechtfertigen. Es sei darum falsch, wenn über ihn ausgesagt worden, er habe mittelbar oder unmittelbar den Entscheidungen der Aachner Synode beigestimmt. Sodann führt er aus, daß eine Ehescheidung nur statthaben könne, wenn ein Theil die Ehe gebrochen hat oder beide das Gelübde der Keuschheit ablegen wollen. Aber auch wenn eine Ehe geschieden werde, sei doch die Wiederverheirathung keinem Theile gestattet. Nur wenn auf dem Wege Rechtens durch eine neue Untersuchung sich zeigen würde, daß die Ehe des Königs mit Theutberge *nichtig* gewesen, nur dann könnte Lothar sich auf's Neue verheirathen. Derlei Untersuchungen über eheliche und geschlechtliche Verhältnisse und Vergehen sollten übrigens, meint Hinemar, von weltlichen und verheiratheten Richtern, nicht von Geistlichen geführt, und von letztern nur die nöthigen Bußen auferlegt werden. Auch sollten verheirathete Richter darüber sich aussprechen und ihre Frauen darüber befragen, ob es möglich sei, daß Theutberge durch die angebliche widernatürliche Beiwohnung ihres Bruders habe schwanger werden können. An sich von geringerem Belang, aber als Ausdruck der Ansichten jener Zeit merkwürdig sind die Aeußerungen Hinemars über Gottesurtheile und Beherung eines Ehegatten, sei es zu heftiger Liebe oder zum Hasse gegen den andern. Sehr richtig aber bemerkt endlich Hinemar, daß der gegenwärtige Fall nicht bloß Lothringen, sondern die ganze Christenheit angehe, und daß auch Fürsten in geistlichen Dingen dem Urtheile der Kirche unterstellt seien. Gerade ebenso wie Hincmar urtheilte über die kirchenrechtliche Hauptfrage auch Papst Nicolaus I. in seiner Antwort auf ein Schreiben des Erzbischofs Ado von Vienne: „habe eine Frau *vor* ihrer Verheirathung sich mit einem Andern fleischlich vergangen, so sei dieß kein Grund zu nachheriger Ehescheidung; auf keinen Fall aber sei dem Manne gestattet, eine andere Frau zu nehmen oder mit einer Concubine zu leben“ (Harduin, coll. concill. V, 295). Weil übrigens sowohl Lothar als Theutberge sich an den Papst gewandt hatten, befahl Nicolaus, daß zu Metz, in Lothars Gebiet, unter dem Vorsitze päpst-

licher Legaten eine Untersuchungssynode abgehalten werden solle. Gleich darauf erfuhr er, daß Lothar bereits die Waldrade förmlich geheirathet habe, und befahl darum jetzt auch allen Bischöfen der beiden andern fränkischen Reiche (Frankreich und Teutschland), auf der Synode zu erscheinen, und über Lothar, der sich gleichfalls bei Strafe des Bannes einfinden müsse, das Urtheil zu sprechen. Die Synode selbst beauftragte er, das Vorgeben Lothars, als sei er schon in seiner Jugend von seinem Vater mit Waldrade vermählt worden, sowie seine Klagen gegen Theutberge zu untersuchen, den Synodalbeschluß aber dem Papste zur Bestätigung vorzulegen. — Doch die päpstlichen Legaten ließen sich, wie es scheint, von Lothar bestechen, unterschlugen die päpstlichen Schreiben an Carl den Kahlen und an die Bischöfe seines Reichs und bewirkten so, daß nur lothringische Bischöfe im Juni 863 auf der Metzer Synode erschienen und diese nun den Beschluß von Aachen bestätigten. Als Beispiel, wie unehrlich man auf dieser Synode verfuhr, mag Folgendes dienen. Ein Bischof hatte seiner Unterschrift die Bedingung beigefügt, das Ganze solle nur Geltung haben, wenn auch der Papst es billige. Aber Günther schnitt mit einem Federmesser diesen Beisatz aus dem Pergament und ließ nur den einfachen Namen des Bischofs stehen (Fleury, liv. 50, n. 28). — Um nun auch die päpstliche Zustimmung zu erhalten, reisten Günther und Thietgaud nach Rom, und Bischof Adventius suchte in einer an den Papst gerichteten Denkschrift den König Lothar und sein eigenes Benehmen dadurch zu vertheidigen, daß er behauptete, Lothar sei schon von seinem Vater mit Waldrade vermählt worden, aber nach des Vaters Tode habe Huebert dem lüsternen jungen Könige seine Schwester Theutberge zugeführt und ihn nachher zur Ehelichung derselben gezwungen. — Papst Nicolaus erklärte aber auf einer römischen Synode den Beschluß von Metz für ungültig, und sprach über die zwei Erzbischöfe Absetzung aus. Sie wendeten sich jetzt, über unerhörte Mißhandlung und arge päpstliche Uebergriffe klagend an den Kaiser, der sich eben in Benevent aufhielt, und dieser zog alsbald mit einem Heere gegen Rom, um vom Papste die Zurücknahme seines Spruchs zu erzwingen. Er eroberte die Stadt, und da Nicolaus seinen Waffen nur Betstunden und Fasten entgegensetzte, ließ der Kaiser die Kirchen blokiren, die aus denselben Heraustretenden aber mißhandeln. Der Papst selbst blieb zwei Tage und Nächte ohne Nahrung in der Peterskirche. Günther von Cöln jubelte schon in stolzer Siegeshoffnung und ließ eine grobe Schmähschrift gegen den Papst auf dem Grabe des hl. Petrus niederlegen. Abschriften davon schickte er an die Lothringischen Bischöfe, um sie zu gleichem Widerstande gegen den Papst, über den er, als ein zweiter Photius, den Bann sprach, aufzubieten. Da starb ein Soldat aus dem kaiserlichen Heere, der sich an den hl. Reliquien vergriffen hatte, eines gähen Todes, und der Kaiser selbst erkrankte plötzlich, sah dieß für ein göttliches Strafgericht an, versöhnte sich durch Vermittlung seiner Gemahlin mit dem Papste, zog ungesäumt wieder von Rom ab und schickte die beiden Erzbischöfe nach Hause. Noch weniger aber mochten die beiden Könige, Ludwig von Teutschland und Carl der Kahle von Frankreich ihren Neffen Lothar unterstützen; vielmehr machten sie ihm ernstliche Vorwürfe und bedrohten ihn sogar mit feindlichem Ueberfall. Lothar sah sich darum sammt seinen Bischöfen zur Unterwerfung unter den Papst gezwungen, schickte ihm ein demüthiges Schreiben, bat für Thietgaud von Trier um Schonung, zog aber von dem am Schwersten gravirten Cölner Erzbischof seine Hand völlig zurück, und vergabte sogar, nicht ohne Gemeinheit der Gesinnung, seinen Stuhl an einen Andern. In gleicher Gemeinheit eilte jetzt auch der hintangesetzte Günther von Cöln nach Rom und entdeckte dem Papste alle in der Ehescheidungssache gespielten Betrügereien, hoffend, dadurch Verzeihung und Schutz erkaufen zu können. Aber Nicolaus bestätigte auf einer neuen Synode im Lateran die Absetzung der beiden Metropoliten, während er den übrigen Bischöfen, welche mitgewirkt hatten, verzieh, und beharrte unter Androhung des Bannes auf der Forderung, daß Lothar die Waldrade entferne und Theutbergen wieder zu

sich nehme. In der That führte der päpstliche Legat Arsenius im J. 865 Theutbergen wieder an den Hof ihres Gemahls und Lothar versprach eidlich, sie als Königin zu ehren, während er die Waldrade dem Legaten übergab, um sie nach Rom zur Buße zu bringen. Allein alles dieß war nur zum Scheine. Mit Lothars Wissen entfloh Waldrade dem Legaten, als er mit ihr schon in Italien war, und kehrte heimlich nach Lothringen zurück (ohne sich jedoch am Hofe sehen zu lassen); Theutberge aber wurde so mißhandelt, daß sie wieder zu Carl dem Kahlen entfloh. Ihrer Lage überdrüssig bat sie jetzt selbst den Papst um Auflösung ihrer unglücklichen Ehe und brachte auch die angebliche frühere Verheirathung Lothars mit Waldrade als Grund dafür vor. Allein Nicolaus ermahnte sie zur standhaften Ertragung ihrer Leiden und setzte ihr auseinander, daß er ihre Ehe nicht auflösen könne (Hard. l. c. p. 266). Die lothringischen Bischöfe aber forderte er in mehreren Schreiben auf, den Bann über Waldrade zu publiciren und Bericht über die Aufführung Lothars zu erstatten. Dieser fand für gut, sich zum zweiten Male vor dem Papste zu demüthigen und schickte ihm ein ehrerbietiges Schreiben voll Ausdrücke der Achtung und Unterwerfung. Er glaubte dadurch den Papst von seinen Hauptforderungen abbringen zu können, aber Nicolaus beharrte in einem Schreiben vom 25. Januar 867 auf dem Verlangen, daß die Stühle von Cöln und Trier neu besetzt und Waldrade zu ihrer Verantwortung nach Rom geschickt werde. Erst wenn Letzteres geschehen sei, dürfe auch Lothar vor dem Papste erscheinen (Hard. l. c. p. 268 sqq.). Unter dem gleichen Datum ersuchte Nicolaus den Oheim Lothars, Carl den Kahlen, um Schutz für Theutberge, warnte ihn mit Lothar gemeinschaftliche Sache zu machen, und sprach sich entschieden gegen dessen Plan aus, durch einen Zweikampf die Schuld oder Unschuld der Königin auf's Neue untersuchen zu lassen (Hard. l. c. p. 271); den andern Oheim Lothars, Ludwig den Teutschen, bat er, den Neffen zu neuer Liebe gegen seine Gemahlin zu ermahnen, Lotharn selbst aber erklärte er, daß er nur dann auf den eigenen Wunsch Theutberge's nach Ehescheidung eingehen könne, wenn auch Lothar seinerseits ein Gelübde der Keuschheit ablegen wolle (Hard. l. c. p. 274 sqq.). — Noch eine Reihe anderer Briefe erließ Nicolaus in dieser Angelegenheit noch in den letzten Wochen seines Lebens; namentlich tadelte er Ludwig den Teutschen und die teutschen Bischöfe wegen ihrer Fürsprache für Günther und Thietgaud, versichernd, daß diese niemals mehr zu bischöflichen oder priesterlichen Handlungen zugelassen werden dürften (Hard. l. c. p. 284 sqq.). Aber Nicolaus starb vor völliger Ausgleichung der Sache, am 13. Nov. 867, nachdem er zuvor noch über Lothar den Bann ausgesprochen hatte (Hard. l. c. p. 340). Ihm folgte Adrian II. (s. d. A.), welcher in der Angelegenheit Lothars dieselben Grundsätze befolgte, wenn er auch, besonders aus Rücksicht auf den Kaiser, der eben damals Italien sieghaft gegen die Saracenen vertheidigte, mildere Formen wählte. Als Waldrade großen Bußeifer an den Tag legte, sprach er sie auf des Kaisers Fürwort wieder vom Banne los, und gestattete dem König Lothar, der sich demüthig an ihn gewandt, persönlich nach Rom zu kommen; wenn er unschuldig sei, zum Segen; wenn schuldig, zur Buße. Dagegen tadelte er ihn ernstlich, weil er auf's Neue zur List seine Zuflucht genommen und Theutbergen nach Rom geschickt hatte, um selbst vom Papste die Ehescheidung zu erbitten. Bald darauf reiste Lothar im J. 869 wirklich nach Italien und hatte auf Veranstaltung seines Bruders, des Kaisers, eine Zusammenkunft mit dem Papste im Kloster Monte Casino. Auf Fürbitte des Kaisers und der Kaiserin versprach der Papst, ihn wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen, wenn Lothar seit dem Spruche des Papstes Nicolaus keinen Umgang mehr mit Waldrade gehabt habe. Lothar betheuerte dieß, und auch seine Hofleute gaben ihm hiefür Zeugniß; darauf reiste Adrian mit ihm nach Rom und reichte ihm während der Messe in der Peterskirche die hl. Hostie mit den Worten: „wenn du seit dem Spruche des Papstes Nicolaus mit Waldrade nicht mehr im Ehebruche gelebt hast, auch fest entschlossen

biſt, nicht mehr mit ihr Umgang zu pflegen, ſo tritt voll Vertrauens herzu und empfange das hl. Sacrament.“ Lothar genoß es, und nach ihm empfingen es auch ſeine Hofleute zur Bekräftigung ihrer Zeugſchaft. Unter ihnen befand ſich auch der abgeſetzte Erzbiſchof Günther von Cöln, welcher zuvor zu Monte Caſino dem Papſte eine förmliche Unterwürfigkeitserklärung übergeben hatte und ad communionem laicam zugelaſſen worden war. Nur Wenige aus dem Gefolge Lothars ſcheuten ſich, ihr Zeugniß durch die hl. Communion zu beſiegeln. — Nachdem Lothar ſo wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen war, ſpeiste er beim Papſt im lateranenſiſchen Palaſt, und gab durch eine myſtiſche Erklärung der vom Papſte erbetenen Geſchenke deutlich zu verſtehen, daß er die Biſchöfe ſeines Reiches niederzuhalten gedenke und die Hoffnung, Waldraden ehelichen zu dürfen, nicht aufgebe. Aber der Papſt ging in dieſe Wünſche nicht ein, und beſtimmte eine neue römiſche Synode, bei welcher ſich auch Biſchöfe aus Frankreich, Teutſchland und Lothringen einfinden ſollten, um über die Eheangelegenheit Lothars zu entſcheiden. Bevor jedoch dieß Concil ſtatt hatte, ſtarb König Lothar und mit ihm viele jener Hofleute, welche die hl. Communion empfangen hatten, an einem bösartigen Fieber im Auguſt 869. Man ſah darin ein göttliches Strafgericht, und das Pontificat, für welches der Himmel ein Wunder gewirkt zu haben ſchien, ſtieg dadurch nur um ſo höher in der allgemeinen Achtung. — Doch kehren wir wieder zu Papſt Nicolaus I. zurück. Während er in der obenerzählten Weiſe das chriſtl. Eherecht gegen König Lothar vertheidigte, wurde er auch in zwei kirchenrechtliche Streitigkeiten mit dem gelehrten, vielverdienten, aber auch gewaltthätigen Erzbiſchofe Hincmar von Rheims verwickelt. Die erſte dieſer Streitigkeiten betraf die Cleriker, welche Hincmars Vorfahrer, Ebbo von Rheims, geweiht, Hincmar aber ſuspendirt hatte; die zweite dagegen hatte das Verfahren Hincmars gegen ſeinen Suffragan Rothadius von Soiſſons zum Gegenſtande, und von beiden habe ich bereits in dem Artikel Hinemar von Rheims, noch ausführlicher aber in der Tübinger theol. Quartalſchrift (1847, S. 643—658) gehandelt; auch ſind beide in der Geſchichte der pſeudoiſidor'ſchen Decretalien von großer Bedeutung. — Weiterhin kam Papſt Nicolaus I. in unangenehme Berührung mit dem Erzbiſchof Johannes von Ravenna, welchem gegenüber er ſowohl das Recht Anderer als ſein eigenes Recht und Anſehen zugleich vertheidigen mußte. Erzbiſchof Johannes hatte Volk und Clerus bedrückt, beide vielfach an Gütern beeinträchtigt, willkürlich gebannt, und mehrere Geiſtliche ſelbſt aus Aemilien, was nicht einmal zu ſeiner Diöceſe gehörte, in abſcheuliche Kerker geworfen. Mahnungen des Papſtes waren nutzlos und reizten ihn nur noch zu größeren Gewaltthaten, ſo daß er jetzt auch mehrere Güter der römiſchen Kirche widerrechtlich an ſich riß, die päpſtlichen Abgeſandten verachtete, die Urkunden, welche für Rom's Beſitz ſprachen, zerriß und ſelbſt falſche Urkunden fertigte. Nicolaus forderte ihn wegen aller dieſer Vergehen dreimal vor eine Synode und belegte ihn, als er nicht erſchien, mit dem Banne. Dagegen fand Erzbiſchof Johann zunächſt einen Beſchützer an Kaiſer Ludwig II., mit deſſen Geſandten er, zur Ausgleichung der Sache, trotzig in Rom einzog. Da er ſich jedoch vor der Synode, welche Nicolaus eben (861) hielt, nicht demüthigen und nicht genugthun wollte, ſo kam natürlich keine Verſöhnung zu Stande. Während darauf Nicolaus auf die Bitte der Senatoren von Ravenna ꝛc. ſich perſönlich in dieſe Stadt begab, um den Beraubten ihre Güter wieder zurück zu geben, eilte Johannes wieder zu dem Kaiſer nach Pavia, wurde aber hier von dem Volke ſo übel aufgenommen, daß Niemand einen Verkehr mit ihm und den Seinigen haben und Niemand ihnen Wohnung und Koſt geben wollte. Aber auch der Kaiſer erkannte jetzt das Unrecht des Erzbiſchofs und erklärte, derſelbe ſolle ſeinen Stolz ablegen und ſich vor dem Papſte demüthigen. In der That ſtellte jetzt Johannes eine Unterwerfungsurkunde aus, und begab ſich damit nach Rom, wo der Papſt im leoniniſchen Palaſt eben eine Synode hielt. Er küßte den Pantoffel des Papſtes, legte die Urkunde auf das Evangelienbuch und ſchwur, die Hand auf dem Evangelium:

zeitlebens treu halten zu wollen, was er in dieser Schrift verspreche. Darauf las er die Urkunde laut vor und überreichte sie dem Papste. Des andern Tages reinigte er sich in der Basilica des Erlösers von dem crimen haereseos und wurde dann von dem Papste wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen. Am dritten Tage aber hielt Nicolaus wieder eine Synodalsitzung, und es traten jetzt Einwohner aus Ravenna und Aemilien auf, welche Johannes beraubt hatte. Unter Zustimmung der Synode befahl ihm der Papst, alles wieder zu restituiren, und zugleich wurde ihm befohlen, alljährlich einmal sich persönlich in Rom zu stellen, ohne päpstliche Erlaubniß keine Bischöfe in Aemilien zu consecriren, und seine Suffraganen nicht mit ungewöhnlichen Auflagen zu belästigen. Die ganze Synode erhob sich zum Zeichen ihrer Beistimmung und sprach ihr Placet; aber Erzbischof Johann trat schon nach ein paar Jahren wieder feindlich gegen Rom auf, und betheiligte sich an dem Kampfe, welchen Thietgaud von Trier und Günther von Cöln gegen Nicolaus führten. Alle neue Mahnung und Strafe, selbst durch eine Synode (wahrscheinlich Bann und Absetzung) war vergeblich, wie der Zeitgenosse Anastasius erzählt, dem wir überhaupt diese Nachricht verdanken (Anastasii vitae Pontif. bei Mansi, T. XV. p. 147 sqq.) und bei Baron. ad ann. 861 n. 57 sqq. und ad ann. 863. n. 32. Erfolgreicher waren die Bemühungen unseres großen Papstes in Betreff der Bulgaren (s. d. A.), deren König Bogoris sich im J. 865 an ihn gewandt und um Zusendung von lateinischen Bischöfen und Priestern gebeten hatte. Diese vollendeten auch wirklich in drei Jahren die Christianisirung dieses Volkes, und Nicolaus beantwortete verschiedene liturgische und kirchenrechtliche ꝛc. Fragen der Bulgaren in einem noch erhaltenen merkwürdigen Schreiben (bei Hard. l. c. p. 353—386 und Mansi, T. XV. p. 401—434). Nach seinem Tode kam jedoch die Bulgarei zu dem Patriarchate von Constantinopel (J. 870) und wurde damit bald auch in das traurige Schisma verflochten. Endlich zeichnete sich Nicolaus auch durch viele Werke der Wohlthätigkeit und ansehnliche Schenkungen an Kirchen und an Arme aus, und die Kirche ehret ihn sowohl deßhalb, wie wegen seiner andern Tugenden als einen Heiligen und begeht sein Gedächtniß (seit Urban VIII.) an seinem Todestage, den 23. November. Die Geschichte aber dürfte ihm wegen seiner hohen Auffassung der Idee des Pontificats und der heroischen Durchführung derselben, sowie wegen seiner ungeheuer umfassenden kraftvollen Thätigkeit für das gesammte Morgen- und Abendland, den Beinamen des Großen nicht versagen. — Seine ziemlich zahlreichen, höchstwichtigen Briefe und Decrete, aus denen gerade unsere Darstellung theilweise geschöpft ist, finden sich in allen guten Concilienſammlungen; am vollständigsten bei Mansi (T. XV), wo auch p. 467 eine chronologische Ordnung derselben angegeben ist. Eine alte Biographie unseres Papstes findet sich bei Muratori, rerum ital. scriptores, T. III. P. II. p. 301 sqq.; eine viel ausführlichere, jedoch von einem befangen protestantischen Standpuncte aus lieferte Bower, Historie der römischen Päpste, aus dem Englischen übersetzt von Rambach, Bd. VI. S. 10—131. — Nicolaus II. war einer von denjenigen Päpsten, welche unter dem Einflusse Hildebrands und in dessen Geiste regierten. Sein Vorfahrer Stephan IX. hatte in Uebereinstimmung mit Clerus und Volk verordnet, falls er sterbe, dürfe keine neue Papstwahl vorgenommen werden, bis Hildebrand aus Teutschland, wo er sich eben als Legat aufhielt, zurückgekehrt sei. Als aber Stephan IX. bald darauf den 29. März 1058 das Zeitliche segnete, Kaiser Heinrich III. gestorben und Hildebrand abwesend war, benützte dieß die Partei des Grafen von Tusculum, um wieder wie früher über den römischen Stuhl zu gebieten, und intrudirte mit Waffengewalt und Bestechung, ohne alle canonische Wahl, den Bischof Johann Mincius von Velletri als Benedict X. Die Cardinäle verweigerten ihm die Anerkennung und flohen, namentlich der hl. Petrus Damiani, welcher als Cardinalbischof von Ostia die Consecration des neuen Papstes hätte vornehmen sollen; die Anhänger des Usurpators aber zwangen jetzt den Archipresbyter von Ostia, indem sie ihm einen Dolch an die Kehle setzten,

ſtatt ſeines Biſchofs die Einweihungsceremonien vorzunehmen. Die Intruſion Benedicts war aber nicht bloß dem kirchlichen, ſondern auch dem bürgerlichen Rechte zuwider, indem ſie durchaus ohne Zuſtimmung des Kaiſers geſchehen war, und die Häupter von Rom ſchickten deßhalb eine Geſandtſchaft an die verwittwete Kaiſerin Agnes, mit der Erklärung, daß ſie an jener uncanoniſchen Erhebung keinen Theil gehabt hätten und bereit ſeien, denjenigen als Papſt anzuerkennen, welchen der Kaiſer (der unmündige Heinrich IV., in ſeinem Namen ſeine Mutter) ihnen bezeichne. Sie aber bezeichnete den Biſchof Gerhard von Florenz, von Geburt einen Burgunder, der bei den Teutſchen und Italienern beliebt war. Unterdeſſen war auch Hildebrand wieder zurückgekommen, und von ihm geleitet verſammelten ſich nun die Cardinäle zu Siena und wählten hier am 28. October 1058 den genannten Gerhard zum rechtmäßigen Papſte. Er nannte ſich Nicolaus II. und veranſtaltete gleich nach ſeiner Wahl eine Synode zu Sutri, um über die Maßregeln zu berathſchlagen, welche gegen den Afterpapſt ergriffen werden ſollten. Natürlich wurde dem Letztern ſogleich mit dem Banne gedroht, wenn er den päpſtlichen Stuhl nicht alsbald wieder verlaſſe. Er floh jetzt aus Rom, Nicolaus aber wurde von dem Herzoge Gottfried von Toscana feierlich in dieſe Hauptſtadt eingeführt und unter dem Jubel des Volkes im Anfange des Jahres 1059 gekrönt. Wenige Tage nachher erſchien auch Benedict, und warf ſich ihm zu Füßen. Er erhielt Verzeihung, wurde aber nur mehr zur Laiencommunion zugelaſſen und lebte fortan als Pönitent an der Kirche Maria Maggiore zu Rom. Bald darauf im April 1059 hielt Nicolaus II. wieder eine von 113 Biſchöfen beſuchte Synode, dießmal in Rom ſelbſt, im lateraniſchen Palaſt, und berief dazu alle Biſchöfe aus Italien, Frankreich und Teutſchland. Die erſte Veranlaſſung dazu war die häretiſche Abendmahlslehre Berengars von Tours, und Nicolaus hatte die Freude, daß Berengar, den er vorgeladen, eine von Cardinal Humbert entworfene Formel unterſchrieb, worin er ſeinen bisherigen Irrthum ſelber verwarf, und ſich zu der kirchlichen Lehre von der realen Gegenwart Chriſti im hl. Sacramente bekannte (Harduin, coll. concil. T. VI. P. I. p. 1064). Leider iſt jedoch Berengar ſpäter wieder in ſeinen alten Irrthum verfallen und erſt von Gregor VII. gründlich geheilt worden (ſ. d. Art. Berengar). Auf der nämlichen Lateranſynode und mit ihrer Zuſtimmung gab Papſt Nicolaus auch eine neue Verordnung über die Papſtwahl, um in Zukunft ähnliche Intruſionen, wie ſie jüngſt wieder vorgekommen waren, zu verhindern. „Wir verordnen darum, ſagt er, daß, wenn ein Papſt geſtorben iſt, zuerſt die Cardinalbiſchöfe miteinander über die Wahl berathſchlagen, daß ſie dann auch die Cardinalcleriker (d. h. Cardinal-Prieſter und Diaconen) beiziehen, und darauf noch der übrige Clerus und das Volk hinzutrete, um der neuen Wahl Beifall zu geben. Jene heiligen Männer ſollen die Anführer bei einer Papſtwahl ſein, die übrigen ihnen nachfolgen ... Der neue Papſt ſoll aus dem Schooße der (römiſchen) Kirche gewählt werden, wenn ſich ein Tauglicher findet; wo nicht, ſo ſoll er aus einer andern genommen werden, (ſtets) unter Berückſichtigung der dem gegenwärtigen Könige und künftigen Kaiſer Heinrich (IV) gebührenden Ehre, wie wir ſie ihm ſchon zugeſtanden haben, und ebenſo in Betreff ſeiner Nachfolger, welche vom apoſtoliſchen Stuhle dieß Recht perſönlich erlangt haben werden. Kann aber wegen der Bosheit der Menſchen eine freie ꝛc. Wahl in Rom ſelbſt nicht ſtattfinden, ſo ſollen die Cardinalbiſchöfe mit Beiziehung einiger frommer Cleriker und Laien, wenn es ihrer auch nur wenige ſind, das Recht haben, da, wo es ihnen paſſend ſcheint, einen Papſt zu wählen, und wenn der Gewählte wegen Krieg ꝛc. nicht in der gewöhnlichen Weiſe auctoriſirt (conſecrirt und inthroniſirt) werden kann, ſo ſoll er dennoch das Recht haben, wie ein wahrer Papſt die römiſche Kirche zu regieren, wie ſolches auch von Gregor vor ſeiner Conſecration geſchehen iſt“ (Hard. l. c. p. 1064 sqq.). Einen hievon theilweiſe abweichenden Text enthält ein anderes Exemplar unſerer Urkunde, welches Muratori (Scriptores rerum ital. T. II. P. II. p. 645 sqq.) aus dem Chronicon Farfense hat

abdrucken lassen. Schröckh hat in seiner Kirchengeschichte (Thl. XXII. S. 363 ff.) wegen dieser Verschiedenheit der Exemplare einen großen Lärmen geschlagen und absichtliche Entstellungen und Betrügereien herauswittern wollen. Wie er die Sache darstellt, würde allerdings auch nur das zweite Exemplar (bei Muratori) dem Kaiser einen Einfluß auf die Papstwahl gestatten, allein in der That räumt schon die erste Urkunde dem Kaiser netto ebensoviel ein, als die zweite. Beide sagen mit den gleichen Worten: salvo debito honore et reverentia dilecti (dilectissimi) filii nostri Henrici, qui inpraesentiarum rex habetur et futurus imperator Deo concedente speratur, sicut jam ... concessimus, et successorum illius, qui ab (hac) apostolica sede personaliter hoc jus impetraverint. Diese entscheidenden Worte sind in dem einen Exemplare der Urkunde nur etwas anders gestellt, als in dem andern, ohne daß jedoch der Sinn dadurch alterirt worden wäre; im Gegentheil schreiben beide Exemplare dem römischen König oder Kaiser ein Recht (der Beistimmung) bei einer Papstwahl zu, aber beide behaupten auch gleichförmig, daß jeder Kaiser dieß Recht persönlich vom hl. Stuhle erhalten haben müsse; beide betrachten es also nicht, wie früher, als eine der Kaiserwürde von selbst inhärirende Befugniß. Offenbar blickt hier schon die hildebrandische Weltanschauung in ihrem Unterschiede von der carolingischen durch. Worin aber die beiden fraglichen Exemplare unserer Urkunde bedenklich zu divergiren scheinen, ist Folgendes: Die erste Urkunde unterscheidet zwischen Cardinalbischöfen und andern Cardinälen, und schreibt den ersteren einen größern Antheil bei der Papstwahl zu, als den andern. Das zweite Exemplar dagegen spricht nur von Cardinälen überhaupt und schweigt von den Antheilen der andern Geistlichen und des Volkes gänzlich. Allein es ist leicht zu sehen, daß das zweite Exemplar in der bezüglichen Stelle nur eine Lücke hat. Auf das in primis Cardinales sollte nämlich nothwendig noch ein zweites oder drittes Glied folgen, ähnlich wie in dem ersten Exemplare, wo dem in primis Cardinales episcopi, die zwei weitern Glieder: mox clericos cardinales adhibeant, und sicque reliquus clerus et populus ad consensum novae electionis accedat, entgegenstehen. In dem zweiten Exemplare aber sind diese beiden grammatisch nothwendigen Glieder wohl nur durch ein Abschreibversehen ausgelassen worden. Die übrigen Unterschiede der beiden Exemplare endlich sind keiner Erörterung bedürftig. Auch Gieseler, Kirchengesch. Bd. II. Thl. I. S. 205 Note hat nicht unbefangen über diese Textverschiedenheit geurtheilt. Auf derselben Synode sollten aber auch Beschlüsse zur Verbesserung des Volkes und Clerus gefaßt, und namentlich den beiden damaligen Hauptübeln unter der Geistlichkeit, Simonie und Concubinat, entgegengetreten werden. Was aber die Synode in diesen Beziehungen verordnete, erfahren wir aus dem Circularschreiben des Papstes Nicolaus II., worin er die ganze christliche Welt von den Beschlüssen dieser Synode in 13 Puncten in Kenntniß setzte. Nachdem er in Nr. 1 das Resultat des Decretes über die Papstwahl kurz zusammengefaßt und in Nr. 2 jede Antastung des Kirchenguts nach dem Tode eines Bischofs strenge verboten hat, sagt er in Nr. 3: „Niemand soll die Messe eines Priesters hören, von dem er gewiß weiß, daß er eine Concubine oder subintroducta bei sich habe ... Jeder Priester, Diacon und Subdiacon, welcher noch nach den Decreten Leo's (IX) über die Keuschheit des Clerus eine Concubine genommen oder die genommene nicht entlassen hat, darf keine geistlichen Functionen mehr verrichten, nicht im Presbyterium bleiben und keine Einkünfte von der Kirche beziehen.“ Die übrigen Nummern lauten: 4) die Geistlichen sollen in vita communi leben; 5) Zehnten und andere Abgaben sollen von den Laien ehrlich an die Kirche entrichtet werden, bei Strafe des Bannes; 6) kein Cleriker darf von einem Laien eine Kirchenstelle annehmen, sei es gratis oder um Geld; 7) Niemand soll Mönch werden dürfen, wenn er schon die Aussicht auf die Abtswürde hat; 8) kein Priester soll zwei Kirchen zugleich haben; 9) Niemand soll durch Simonie geweiht oder zu einem Kirchenamt befördert werden; 10) Laien dürfen über keine Stufe des Clerus zu Gericht sitzen; 11) Verwandte

zu heirathen ist verboten bis zum siebenten Grade, oder soweit noch eine Verwandtschaft erkannt werden kann; 12) ein Laie, der neben seiner Frau noch eine Concubine hat, darf nicht zur Kirchengemeinschaft zugelassen werden; 13) schnelle Ordinationen ohne gehörige Vorbereitung werden verboten (Hard. l. c. p. 1061 sqq.). Die Synodalacten enthalten übrigens noch ein ausführlicheres, von Nicolaus II. gegen die Simonisten erlassenes Decret, des Inhalts: „die Simonisten verdammen wir durchaus und verordnen durch apostolische Auctorität ihre Absetzung. Wer aber von einem Simonisten, nicht um Geld, sondern gratis geweiht wurde, alle diese wollen wir aus Gnade, weil es ihrer so viele sind, in ihren Würden (ordines) belassen. Wenn sich dagegen noch in Zukunft Jemand wissentlich von einem Simonisten weihen läßt, so soll der Consecrator und der Geweihte abgesetzt werden" (Hard. l. c. p. 1063). — Nicolaus war natürlich auch darauf sehr bedacht, daß diese seine Reformdecrete, namentlich die Verordnungen gegen Simonie und Concubinat auch überall publicirt und practisch durchgeführt würden, und in der That säumte namentlich der französische Episcopat nicht, schon im J. 1060 auf der Synode zu Tours diese Beschlüsse zu verkündigen (Hard. l. c. p. 1071). Viel schwieriger war dagegen die Durchführung in Mailand, wo der Erzbischof Wido (Guido) ein schlechtes Gewissen hatte, namentlich Simonist war, und seine schuldbaren Geistlichen beschützte, weßhalb schon seit längerer Zeit die Pataria (s. d. A.) gegen ihn kämpfte. Jetzt aber, im J. 1059, schickte Nicolaus den Cardinal Petrus Damiani und den Bischof Anselm von Lucca als seine Legaten nach Mailand, um auch hier eine Reform des Clerus zu bewirken. Die Mailänder wollten sich Anfangs widersetzen und in wilder Aufregung behaupten, ihre Kirche sei von jeher von Rom unabhängig gewesen. Aber Damiani (s. d. A.) beruhigte die Masse in einer kräftigen und klugen Rede und brachte es dahin, daß der Erzbischof und sein Clerus, sowohl Simonisten als Concubinarier, ihren Lastern feierlich entsagten und Kirchenbuße übernahmen. Auch schworen die Laien, Alles zur Ausrottung jener beiden Hauptlaster unter dem Clerus beitragen zu wollen (Baron. ad ann. 1059 n. 44 sqq.). Um dieselbe Zeit, gleich nach Beendigung der oben besprochenen Lateran-Synode war Papst Nicolaus II. persönlich nach Unteritalien gereist, um auch hier auf einer Synode zu Melfi eine Reformation des sehr unsittlichen neapolitanischen Clerus zu bewirken. Das Concil versammelte sich im August 1059, war von hundert Bischöfen und vielen Aebten und Priestern besucht, und wollte namentlich der Unenthaltsamkeit der Cleriker steuern (Muratori, Geschichte v. Italien, Leipzig 1747 Thl. VI. S. 332). Auch wurde der Bischof von Trani, ein hölzerner Pontifex mit goldenem Stabe, wie Peter Damiani von ihm sagt, hier abgesetzt (Baron. ad ann. 1059 n. 72). Nach dem Berichte des Cardinals von Arragonien (aus dem 14. Jahrh.) wäre übrigens der Papst hauptsächlich deßhalb nach Melfi gegangen, weil ihn die Normannen darum gebeten und ihm Versöhnung angeboten hätten (Murat. Script. rerum ital. T. III. P. I. p. 301). Die Normannen hatten in Unteritalien nicht nur die ehemals byzantinischen Besitzungen (Apulien und Calabrien) sondern auch manche Güter der römischen Kirche weggenommen und waren darum mit mehreren Päpsten in heftige Zerwürfnisse gekommen. Leo IX. hatte ein Kriegsheer gegen sie geführt, Stephan IX. sie aus Italien wieder ganz zu vertreiben gesucht, Nicolaus II. selbst aber hatte sich gezwungen gesehen, den Hauptanführer der Normannen, den Grafen Robert Guiscard wegen ungerechten Besitzes von Kirchengütern mit dem Banne zu belegen. Guiscard sah jedoch ein, daß ihm schon die Klugheit eine Aussöhnung mit dem römischen Stuhl gebiete, wenn je die Normannenherrschaft ruhigen Bestand haben solle, und ebenso entging den Blicken des Papstes der wesentliche Vortheil nicht, der aus einer freundlichen Verbindung mit den Normannen dem römischen Stuhle erwachsen mußte. Insbesondere konnte das Normannenreich für Rom eine Schutzmauer und ein Gegengewicht gegen jeden gefährlichen Andrang von Norden und Osten, namentlich den teutschen und byzan-

tinischen Kaisern gegenüber abgeben (Gianone, bürgerl. Geschichte des Königr. Neapel Thl. II. S. 62). Wie nun Nicolaus II. in Melfi war, traf nun auch Robert Guiscard daselbst ein, und nach kurzen Verhandlungen kam eine sehr wichtige Ausgleichung zu Stande. Die Normannen gaben die der römischen Kirche entrissenen Güter wieder zurück, und nahmen ihre übrigen Eroberungen von der römischen Kirche zu Lehen und versprachen dem römischen Stuhle beständig treue Schützer und Helfer zu sein; dagegen sprach der Papst sie vom Banne los, bestätigte sie in ihrem Besitze, und ernannte Guiscard zum Herzoge von Calabrien, Apulien und Sicilien, welche letztere Insel er jedoch erst den Saracenen und Byzantinern entreißen sollte. Zum Zeichen der Lehenbarkeit aber versprach Guiscard für sich und seine Nachfolger jährlich um Ostern von jedem Paar Ochsen in seinem Gebiete 12 Denare in Pavianischer Münze zu bezahlen. Zugleich ernannte der Papst den Schwager Guiscard's, den Grafen Richard von Aversa, unter ähnlichen Bedingungen zum Fürsten von Capua, das er erobert hatte. Die zwei Eide, welche damals Guiscard dem Papste gegenüber abgelegt hat, der Lehenseid und der Eid wegen des jährlichen Lehenzinses, finden sich bei Baron. ad ann. 1059 n. 70 u. 71 und Gieseler (Kirchengesch. Bd. II. Thl. 1. S. 206 Not.); der Rechtsgrund aber, auf welchen hin die geistliche Verleihung von Apulien ꝛc. erfolgte, waren die damals allgemein für ächt gehaltenen Schenkungsurkunden Constantin's und Otto's I. (vgl. Baron. ad ann. 962 n. 3. sqq.), Gieseler, a. a. O. S. 206 Note, und Muratori, Gesch. v. Italien, Leipz. 1747 Thl. VI. S. 333). — In demselben Monat August 1059 hielt Papst Nicolaus auch noch eine zweite Synode zu Benevent, von der uns jedoch nur eine einzige Verordnung, ein Kloster betreffend, bekannt geworden ist (Hard. l. c. p. 1067 sqq.); darauf kehrte er nach Rom zurück, und auf seinen Wunsch folgte ihm bald ein normännisches Kriegsheer, um die adeligen Geschlechter des Kirchenstaats, die meist gegen den Papst rebellirt hatten, zu demüthigen, und sie zur Zurückgabe der geraubten Kirchengüter zu zwingen. Die Normannen stellten auch in der That die weltliche Herrschaft des Papstes wieder her (Baron. ad ann. 1059 n. 73. sq.). — Aus dem Gesagten erhellt, daß das Jahr 1059 im Pontificate Nicolai II. von höchster Bedeutung war. Aber auch seine übrige Lebenszeit widmete er der Fürsorge für die Kirche, namentlich der Durchführung der uns bereits bekannten Beschlüsse gegen Simonie und Concubinat. Hievon zeugen außer mehreren apostolischen Visitationsreisen auch die, freilich nur wenigen, Briefe, die wir noch von ihm haben (Hard. l. c. p. 1053 sqq.), und seine wiederholte Absendung von Legaten nach Frankreich, um die Kirchenzucht in diesem Lande wieder herzustellen. Daß die Synode von Tours im J. 1060 in dieser Beziehung seinen Wünschen entsprach, haben wir schon oben gesehen. Eine ähnliche Synode und zu demselben Zwecke wurde im gleichen Jahre auch zu Vienne unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten Stephan abgehalten (Hard. l. c. p. 1074). Weitere Einzelheiten über die Thätigkeit des Papstes berichtet uns Baronius, darunter auch seine Maßnehmungen gegen B. Burkard von Halberstadt, welcher Klostergüter gewaltsam an sich gerissen hatte (Baron. ad an. 1059 n. 80 sqq.). Dem schönen Eifer des Papstes setzte jedoch ein früher Tod schon am 22. Juli 1061 ein Ende. Ausführlicheres über Nicolaus II. gibt Höfler in seiner Geschichte der teutschen Päpste Bd. II. S. 295—360. — Nicolaus III., früher Cardinaldiacon unter dem Namen Johannes Cajetanus, aus der berühmten römischen Familie Orsini, wurde am 25. November 1277 nach dem Tode Johanns XXI. zu Viterbo gewählt. Die Cardinäle spalteten sich damals schon in eine italienische und in eine französische Partei, und obgleich es ihrer eben nur sehr wenige waren, konnten sie sich doch nicht vergleichen, bis sie der Magistrat von Viterbo in's Rathhaus einsperrte, und so die von Adrian V. temporär suspendirte Verordnung über das Conclave factisch wieder herstellte. Die Sedisvacanz hatte dießmal über 6 Monate gedauert. Der neue Papst war ein Mann von sehr vielen guten Eigenschaften und

persönlichen Tugenden, wohlthätig, streng sittlich und ernst, so daß man ihn allgemein den „Gesetzten“ (el composto) nannte. Dagegen war sein Charakter durch den Flecken des Nepotismus verunziert. Auf dem teutschen Throne saß damals Rudolph von Habsburg, der mit Carl von Anjou, dem Könige von Neapel und Sicilien, in mehrfache Streitigkeiten verwickelt war. Papst Nicolaus trat darum im Geiste des mittelalterlichen Pontificats sogleich als Schiedsrichter zwischen diesen Fürsten auf, und warnte sie vor blutiger Erledigung ihres Zwistes. Zugleich wünschte aber auch Rudolph von Habsburg das seit den Hohenstaufen so vielfach gestörte Verhältniß zwischen Papst und Kaiser wieder herzustellen, und schenkte deßhalb den Mahnungen des Papstes ein geneigtes Gehör. Nicolaus und die Cardinäle hatten ihn namentlich auch um Rückgabe der dem römischen Stuhle zugehörigen Güter und Herrschaften, welche mehrere der früheren Kaiser an sich gerissen, dringend gebeten, und Rudolph stellte jetzt, als er um die Kaiserkrönung nachsuchte, im J. 1278 und 1279 förmliche Urkunden aus, worin er nicht nur das Exarchat Ravenna, und eine Reihe von italischen Städten dem Papste wieder zustellte, sondern auch die ihm vorgelegten Schenkungsbriefe von Ludwig d. Fr., Otto I., Otto IV. und Friedrich II. ohne Beanstandung ihrer Aechtheit auf's Neue bestätigte, und die Herrschaft des Papstes über ein großes Gebiet, über Rom, das Exarchat Ravenna, die Mark Ancona, das Herzogthum Spoleto, die Mathildischen Güter, über Sicilien, Corsica und Sardinien feierlich anerkannte (Raynald, cont. Annal. Baron. ad ann. 1278 n. 45—65 ad ann. 1279 n. 1—8). Auf der andern Seite nöthigte jetzt der Papst den Carl von Anjou, das Reichsvicariat über Toscana wieder abzugeben, weil ihm daſſelbe nur während des Interregnums vom hl. Stuhle anvertraut worden sei, nunmehr aber das römische Reich ein ganz unbezweifelhaftes Haupt habe an Kaiser Rudolph. Ebenso zwang er ihn, eine andere höchst einflußreiche Würde, nämlich die Senatorenwürde von Rom niederzulegen. Die Stadt Rom, obgleich unter päpstlicher Oberhoheit, war doch zugleich noch eine Art Frei-Stadt und wurde von eigenen bürgerlichen Obrigkeiten regiert. Seit dem Ende des zwölften Jahrhunderts aber führte der erste weltliche Gewalthaber in der Stadt den Namen eines Senators, und Papst Clemens IV. hatte dem Könige Carl diese Würde auf 10 Jahre übertragen. Dieser Termin war nun verlaufen, und Papst Nicolaus nöthigte nun nicht nur den König, dieses Amt niederzulegen, vielmehr verordnete er auch durch eine neue Constitution, daß von nun an kein auswärtiger Fürst mehr mit dieser Würde bekleidet werden dürfe. Dagegen ließ sich nun Papst Nicolaus selbst von den Bürgern zum Senator wählen und dieß Amt fortan durch seine eigenen Verwandten, als seine Stellvertreter verwalten. Um diese noch mehr zu erheben, habe er dem Kaiser sogar den Vorschlag machen wollen, das teutsch-römische Reich in vier Theile zu zerlegen; einen davon (Teutschland) sollten (die männlichen) Nachkommen des Kaisers, den zweiten (Burgund oder Vienne) seine Tochter erhalten, die einen Enkel Carl's von Anjou geheirathet hatte, der dritte und vierte aber (Toscana und Lombardei) seien für die eigenen Verwandten des Papstes bestimmt gewesen. So erzählen wenigstens mehrere der Alten und Ptolomäus Luccensis (Sec. XIV.) in seiner hist. eccl. ad ann. 1280 (s. Raynald, ad ann. 1280 n. 28). Der Papst sei jedoch gestorben, bevor er seinen Plan hiezu ganz ausgearbeitet habe. Ebenso soll Nicolaus um die damals in Sicilien sich bildende Verschwörung gegen Carl von Anjou wenigstens gewußt haben, welche nach unseres Papstes Tod unter dem Namen der sicilianischen Vesper so berühmt geworden ist (vgl. Muratori, Gesch. v. Ital. Bd. VIII. S. 153 und Leo, Gesch. der italien. Staaten Bd. IV. S. 627). Weiterhin war Nicolaus in hohem Grade darauf bedacht, die auf der 14. allgemeinen Synode zu Lyon im J. 1274 abgeschlossene Union der Griechen auch factisch durchzuführen, und hatte die Freude, daß im J. 1278 Gesandte des byzantinischen Kaisers Michael Paläologus und seines Sohnes Andronicus nach Rom kamen und die Anerkennung des orthodoxen Glaubens und des römischen Primates beschworen. Der Papst gab

ihnen darauf einen Nuntius sammt drei Gehilfen nach Constantinopel, welche die Einschiebung des filioque in das Symbolum, auch beim Culte der Griechen, durchführen und vom ganzen griechischen Clerus eine Urkunde, daß er der Häresie abschwöre, auswirken sollten. Die Unehrlichkeit der Griechen veranlaßte jedoch, daß des Nicolaus Nachfolger, Martin IV., den byzantinischen Kaiser auf's Neue mit dem Banne belegte (vgl. meine Abhandlung in der Tübinger theol. Quartalschrift 1847 S. 58 f.). Endlich ist noch zu bemerken, daß Nicolaus ein ungemeiner Gönner des Franciscanerordens war. Sein Vater, ein Zeitgenosse des hl. Franz von Assisi, war selbst nach dem Tode seiner Frau Franciscaner Tertiarier geworden, und hatte auch seinen Sohn dem hl. Franz zur Aufnahme in seinen Orden angeboten. Der Heilige habe jedoch erwiedert: „der Himmel hat ihn ausersehen, den Orden zu beschützen, und einst ein Herr der Welt zu werden," er nahm ihn also nicht auf, dagegen wurde Nicolaus schon als Cardinal Protector des Ordens und erwies demselben als Papst nicht nur eine Reihe von Wohlthaten, sondern erließ auch im J. 1279 eine eigene Bulle Exiit, worin er die Einrichtungen des Franciscanerordens erklärte und vertheidigte, die Ordensregel für eine Eingebung des hl. Geistes erklärte und die im Orden selbst ausgebrochenen Streitigkeiten, namentlich über den Besitz, dadurch beizulegen suchte, daß er, wie früher schon Innocenz IV. den Satz aufstellte: auch in Betreff ihrer Klöster und Klöstergärtchen haben die Franciscaner kein Eigenthumsrecht, sondern nur den simplex usus, das Eigenthumsrecht davon aber steht dem hl. Stuhle zu (Wadding, Annales Minor. T. V. p. 73 sq. und Corpus juris can. c. 3. de verborum significat. in VI. (3. 12) p. 1028—1037 ed. Böhmer). Leider brachen jedoch nach seinem Tode, er starb an einem Schlagflusse am 22. Aug. 1280, die Streitigkeiten unter den Franciscanern nur noch ärger aus. — Zwei alte kurze Lebensbeschreibungen dieses Papstes finden sich bei Muratori, scriptores rerum ital. T. III. P. I. p. 606 sqq.; von seinen Briefen aber hat Raynald sehr viele in seine Fortsetzung des Baronius aufgenommen; ein paar andere finden sich bei Baluz. Miscel. T. VI. p. 440 und Dacherii Spicil. T. III. p. 683 edit. secunda. — Nicolaus IV. Zwischen dem Tode Nicolai III. und der Erhebung Nicolai IV. verflossen 8 Jahre, während deren Martin IV. und Honorius IV. auf dem päpstlichen Stuhle saßen. Nicolaus IV. aber, früher Cardinal Hieronymus von Ascoli genannt, wurde am 22. Februar 1288 gewählt. Zu Ascoli im Kirchenstaate von armen Eltern geboren, trat er frühzeitig in den Franciscanerorden und wurde wegen seiner Gelehrsamkeit und Tugend, als der hl. Bonaventura starb (1274), dessen Nachfolger als General seines Ordens. Nicolaus III. hatte ihn zum Cardinal erhoben und aus Dankbarkeit gegen ihn nannte er sich Nicolaus IV. Zweimal waren im Conclave die Vota seiner Collegen einstimmig auf ihn gefallen, allein er wollte die Würde durchaus nicht annehmen und erst als zum dritten Male wieder alle Stimmen sich auf ihn vereinigten, gab er dieser moralischen Nöthigung nach. Er war der erste Papst aus dem Franciscanerorden. — Waren schon seine zwei Vorgänger, im Unterschiede von Nicolaus III., bei dem Streite wegen Siciliens auf Seite Carls von Anjou gestanden, so auch Nicolaus IV. König Peter von Arragonien war unterdessen gestorben, und hatte Arragonien seinem ältesten Sohne Alphons, Sicilien dagegen seinem zweiten Sohne Jacob hinterlassen; der Erbe Carl's von Anjou dagegen († 1285), Carl II. oder der Hinkende, war kurz vor dem Tode seines Vaters (1284) in arragonische Gefangenschaft gerathen und konnte erst nach der Stuhlbesteigung Nicolai im J. 1288 unter verschiedenen Bedingungen seine Freiheit wieder erlangen. Aber der Papst erklärte den Vertrag zwischen Carl II. und dem Könige von Arragonien, weil er ohne seine Zustimmung — als Oberlehensherr — geschlossen worden sei, für ungültig, und krönte Carl'n am 29. Mai 1289 zu Rieti feierlich als König von Apulien (= Neapel) und Sicilien. Damit wollte jedoch Carl II. seinerseits den Vertrag mit Arragonien nicht gebrochen haben; im Gegentheile war er entschlossen, wenn nicht eine freundliche Ausgleichung mit

König Alphons zu Stande komme, selbst wieder in die Gefangenschaft zurückzukehren. Allein Alphons von Arragonien bot jetzt selber die Hand zum Frieden, indem der Kirchenbann und das Interdict, welche über ihm und seinem Lande lagen, und die dadurch veranlaßten feindlichen Einfälle der Heere von Castilien und Frankreich ihn in seinem eigenen Erbreich Arragonien gefährdeten. Nicolaus IV. vermittelte nun den Frieden und derselbe kam auch durch die Thätigkeit der päpstlichen Legaten auf dem Fürstenconvente von Tarascon im J. 1289 zu Stande, des Inhalts: Alphons von Arragonien zieht von seinem Bruder Jacob, dem factischen Besitzer Siciliens, seine Hand zurück, und erklärt ihn für einen Usurpator; dagegen werden Bann und Interdict aufgehoben und Arragonien bleibt ihm gesichert, aber als Lehen des hl. Stuhls, und er entrichtet diesem zufolge jährlich 30 Unzen Goldes, wie schon sein Großvater Jacob versprochen hat. Bald darauf starb König Alphons und Arragonien kam nun ebenfalls an Jacob von Sicilien; dieser aber stieß den Vertrag von Tarascon wieder um und wurde darum von Nicolaus IV. mit dem Banne belegt. — Noch größeren Schmerz bereitete dem Papste das Schicksal des heiligen Landes. Um dem weitern Umsichgreifen der Sultane von Babylon (d. i. Cairo in Aegypten) zu steuern, hatte Nicolaus auf eigene Kosten ein kleines Kreuzheer nach Palästina gesandt. Aber im J. 1291 fiel auch die letzte Festung der Christen im heiligen Lande, Ptolemais, in die Hände des Sultans und wurde dem Erdboden gleichgemacht, ihre Einwohner aber ermordet. Was noch von Christen in den andern Städten Syriens lebte, floh jetzt nach Cypern und außer dieser Insel und Kleinarmenien blieb den Christen im Oriente keine Besitzung mehr. Vergebens versuchte jetzt Papst Nicolaus IV. nochmals einen großen Kreuzzug in's Leben zu rufen. Er schrieb die rührendsten Briefe, schickte die eifrigsten Legaten, ließ auch viele Provincialsynoden zur Ermöglichung eines solchen Kreuzzuges abhalten und bot nicht nur alle christlichen Fürsten des Abendlandes, sondern auch die griechischen Kaiser von Constantinopel und Trapezunt, ja selbst den Chan der Tartaren, zum Kampfe gegen den gemeinsamen Feind auf. Gerade die Feindschaft gegen die Saracenen hatte nämlich damals die Tartaren dem christlichen Abendlande näher gebracht und Papst Nicolaus IV. benützte diesen Umstand auf's eifrigste, um sie zur Annahme des Christenthums zu bewegen. Er schickte ihnen tüchtige Missionäre, unter Andern den berühmten Minoriten Johannes de Monte Corvino (s. d. A.); aber weder dieß Unternehmen, noch der Plan mit dem Kreuzzuge gelang; letzterer nicht, weil Frankreich und Arragonien wieder im Kampfe lagen, und außer dem Könige von England keiner der großen Fürsten das Kreuz nahm. Die Einen waren kleinmüthig, und hielten eine dauernde Besiegung der Saracenen für unmöglich, Andere aber wollten weder Mühe noch Geld aufwenden, und namentlich zeigte auch der Nachfolger Rudolphs von Habsburg, Kaiser Adolph von Nassau, keine Lust zu einem so gefährlichen Unternehmen. Zu allem Unglücke aber starb Papst Nicolaus IV. schon am 4. April 1292. Er war ein demüthiger, gütiger und ascetischer Mann, nicht bloß selbst ein tüchtiger Gelehrter, sondern auch ein eifriger Förderer der Wissenschaften und mehrere Hochschulen, namentlich Montpellier, Lissabon und wie Einige behaupten, auch Gratz in Steiermark, verdanken ihm ihre Entstehung. Die Stadt Rom schmückte er mit prächtigen Gebäuden, namentlich mehreren neuen Kirchen, ließ die Straßen erweitern und ältere Kirchen, vornehmlich die im Lateran und Maria Maggiore, repariren. Außer vielen Briefen, wovon Wadding im Appendix zum 2. Bande seiner Annales Ord. Minor. nicht weniger als hundert, manche auch Raynald und Bzovius in ihren Fortsetzungen des Baronius haben abdrucken lassen, schrieb Nicolaus IV. auch biblische Commentare und eine Erklärung dunkler Stellen der Sentenzen; aber alle diese Bücher sind nicht bis auf uns gekommen. Dagegen finden sich sechs Bullen von ihm im ersten, und sieben weitere im 9. Bande des großen römischen Bullariums. — Nicolaus V. Als Nicolaus V. bezeichnete sich zunächst ein Gegenpapst im 14ten Jahrhundert, nämlich der Franciscaner-Petrus

de Corbario, welcher von Ludwig dem Bayer (s. d. A.) uncanonisch aufgestellt worden war und diesen zum Kaiser krönte im J. 1328. Natürlich wird er, weil Gegenpapst, in der Reihe der Nachfolger Petri nicht gezählt, und erst hundert Jahre später treffen wir den rechtmäßigen Nicolaus V., welcher nach dem Tode Eugen's IV. (s. d. A.) am 6. März 1447 einstimmig erwählt wurde. Er war im J. 1398 zu Pisa geboren, Sohn eines Arztes, hieß eigentlich Thomas Parentucelli, erhielt aber von dem Geburtsorte seiner Mutter den Beinamen „von Sarzano". Frühzeitig dem geistlichen Stande sich widmend studirte er zu Bologna und Florenz, zeichnete sich sittlich und wissenschaftlich, besonders durch große Literaturkenntniß aus, gewann dadurch das Vertrauen des Bischofs von Bologna, lebte zwanzig Jahre in seinem Hause, und wurde schon in dieser Zeit auch vom hl. Stuhle mit verschiedenen Geschäften beauftragt. Nach dem Tode seines Gönners erhob Papst Engen IV. ihn selbst zum Bischof von Bologna (27. Nov. 1445), und benützte ihn fortwährend in den schwierigsten Geschäften, namentlich in dem Streite mit dem schismatisch gewordenen Concil von Basel und dem Gegenpapste Felix V. Besonders mußte Thomas von Sarzano in Verbindung mit Carvajal (s. d. A.) die Unterhandlungen mit der teutschen Nation führen, um sie von ihrer sogenannten Neutralität hinweg auf die päpstliche Seite zu lenken, und war zu diesem Zwecke im J. 1446 auf dem Reichstag zu Frankfurt gewesen. Zum Danke dafür erhob ihn Eugen IV. am 14. Dec. 1446 zum Cardinal, und nicht ganz drei Monate später ward er selber auf den Stuhl Petri erhoben. Gerade seine Gewandtheit in den Unterhandlungen mit Teutschland, vielleicht noch mehr das dabei bewiesene Streben, durch kluge Nachgiebigkeit das traurige Schisma endlich beizulegen, bestimmten die Cardinäle, in so schwieriger Zeit gerade ihm, einem verhältnißmäßig noch jungen Manne, das Steuerruder der Kirche zu übergeben. In seinem kleinen Körper wohnte ein großer Geist, er war gelehrt und beredt, schlagfertig in seinen Antworten, zudem bei dem teutsch-römischen Könige Friedrich III. sehr beliebt, so daß man mit Recht eine segensreiche Eintracht der beiden Häupter der Christenheit erwartete. Schon am Tage seiner Wahl versprach Nicolaus die kürzlich geschlossenen teutschen Concordate, die sog. Fürstenconcordate, treulich zu beobachten und gestand dem Aeneas Sylvius, daß die bischöfliche Gewalt seit einiger Zeit durch die päpstliche gar zu sehr beschränkt worden sei (vgl. die Rede des Aeneas bei Koch, sanctio pragm. p. 340). Am 28. März wiederholte er die Versicherung, daß alle der teutschen Nation gemachten Concessionen aufrecht erhalten werden sollten. Dagegen rief ihn der Gegenpapst Felix V. alsbald mit einem fast komischen Pathos zu schleunigster Resignation auf (Mansi, coll. Concil. T. XXXI. p. 189), und die Basler gaben sich alle Mühe, den König von Frankreich für sich zu gewinnen. In der That veranstaltete Carl VII. von Frankreich jetzt im Juni und Juli 1447 zwei Convente zu Bourges und zu Lyon, wobei sich manche Gegner Rom's auch aus dem teutschen Episcopate einfanden, und wo ein Vermittlungsplan aufgestellt wurde, demgemäß zwar Felix auf die Tiare resigniren, aber auch Nicolaus in sehr vielen Puncten den Baslern nachgeben sollte. Der Papst gab jedoch darauf zunächst keine Antwort. Um dieselbe Zeit, im Juli 1447, versammelte auch Friedrich III. seine Fürsten zu Aschaffenburg, um sie allgesammt zur Anerkennung des neuen Papstes zu bewegen. Im Namen des letztern erschien sein ehemaliger College Carvajal, Friedrich aber, der nicht selbst kommen konnte, bestellte den Aeneas Sylvius und den königlichen Rath Hartung von Capell zu seinen Hauptgeschäftsführern, und durch ihre Thätigkeit faßte der Reichstag den Beschluß: „Nicolaus solle überall in Teutschland als der rechtmäßige Papst verkündet werden, dagegen müsse er die von seinem Vorgänger abgeschlossenen Concordate bestätigen. Zur völligen Ausgleichung solle in Bälde ein neuer Reichstag zu Nürnberg gehalten und von diesem insbesondere auch eine Entschädigung des Papstes für entgehende Einkünfte bestimmt werden, wenn nicht unterdessen mit seinem Legaten ein Vertrag darüber geschlossen sein würde." Gleich nach

Beendigung des Reichstages erließ nun Friedrich am 21. Aug. 1447 ein allgemeines Edict, worin der gesammten teutschen Nation die Anerkennung des wahren Papstes anbefohlen wurde; da jedoch dieß Rescript bei manchen Fürsten nicht die erwünschte Wirkung hervorbrachte, so hielt es Carvajal für gut, nicht auf den Nürnberger Reichstag zu warten, sondern zuvor schon mit dem wohlwollenden Könige und den einzelnen teutschen Fürsten zu unterhandeln. Es gelang ihm jetzt mit einer großen Anzahl derselben Particularverträge abzuschließen, auf deren Grund sofort zu Wien ein allgemeines Concordat unterhandelt und am 17. Febr. 1448 von K. Friedrich III. im Namen der teutschen Nation unter Zustimmung vieler Churfürsten und anderer Reichsstände, mit dem päpstl. Legaten Carvajal abgeschlossen wurde. Dieß Concordat führt in der Geschichte gewöhnlich den Namen des Aschaffenburger, weil man bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts allgemein glaubte, es sei in dieser Stadt auf dem obenerwähnten Fürstentage zu Stande gekommen. Da sich in der Urkunde selbst keine Ortsangabe findet, so konnte dieser Irrthum um so leichter, absichtlich oder unabsichtlich, erzeugt und fortgepflanzt werden. Erst Koch in seiner Sanctio pragmatica p. 211 sq. zeigte, daß Wien die wahre Geburtsstätte dieses Vertrags sei, indem Friedrich die ersten Monate des Jahres 1448 ohne Unterbrechung in Wien zubrachte, und ein Brief von ihm an den Erzb. von Salzburg, am 17. Febr. 1448, also an dem nämlichen Tage geschrieben, an dem auch das Concordat abgeschlossen wurde, von Wien aus datirt ist. Das neue Concordat konnte jedoch insoferne Aschaffenburger genannt werden, als a) die Grundlage dazu in den Privatverträgen gegeben ist, welche während des Aschaffenburger Fürstentags zu Stande kamen, und b) das Recht Friedrichs zur Abschließung auf den oben besonders hervorgehobenen Worten des Aschaffenburger Decrets beruhte: si medio tempore cum legato non fuerit concordatum. Durch dieses neue Concordat erhielt übrigens der Papst manche Rechte wieder, welche ihm durch die Fürstenconcordate entzogen worden waren (s. d. Art. Concordate); aber noch viel wichtiger war die durch Nicolaus im Jahre 1449 bewirkte glückliche Beendigung des traurigen Schisma's. Mit dem Abschluß der Wiener Concordate hatte für die Basler schismatische Synode nothwendig ihre Todesstunde geschlagen. Schon vorher hatte K. Friedrich III. von der Stadt Basel verlangt, die Synode nicht mehr in ihren Mauern zu dulden, und diese transferirte sich deßhalb im Sommer 1448 nach Lausanne, wo sie mit ihrem Papste Felix wieder einige Sitzungen hielt. Die Klugheit gebot jetzt, auf einen möglichst ehrenvollen Rückzug zu denken, und die Vermittlung eines solchen hatte Carl VII. von Frankreich übernommen, dem auch Nicolaus seinerseits ausgedehnte Vollmacht dazu ertheilte. So kam's, daß Felix in Uebereinstimmung seiner Synode in Bälde seine Geneigtheit zu resigniren erklärte, worauf Nicolaus V. am 18. Januar 1449 in einer feierlichen Bulle alle gegen Felix und die Basler Synodisten und ihre Anhänger, von ihm oder seinem Vorgänger Eugen IV. verhängten Suspensionen, Excommunicationen und Strafen aller Art vollständig aufhob. Ebenso nahm Felix am 5. April d. J. die von ihm gegen Eugen, Nicolaus und ihre Anhänger ausgesprochenen Censuren feierlich zurück, und unterzeichnete zwei Tage später, 7. April 1449, seine förmliche Cessionsurkunde. Seine Synode aber wählte in ihrer vierten Sitzung am 19. April, unter der Fiction, als ob der päpstliche Stuhl nun vacant wäre, „den Thomas von Sarzano, genannt Nicolaus V.", auch ihrerseits zum Papste. Felix dagegen wurde erster Cardinal, Cardinal-Bischof von Sabina und päpstlicher Vicar in Savoyen und den benachbarten Provinzen und Bisthümern. Die ganze Christenheit freute sich nach zehnjähriger Spaltung der wiederhergestellten Einheit, und in Rom insbesondere wurden glänzende Freudenfeste veranstaltet. — Im folgenden Jahre 1450 ließ Nicolaus das sechste große Jubiläum in Rom feierlich abhalten und sorgte dabei für musterhafte Ordnung. Leider begab sich jedoch der Unfall, daß während der Festlichkeiten die Brücke bei der Engelsburg zusammenstürzte und 200 Personen dabei umkamen. —

In demſelben Jahre ſtiftete Nicolaus Frieden zwiſchen dem K. Alphons von Neapel und der Republik Florenz; es wünſchte aber jetzt auch Friedrich III. in Rom feierlich die Kaiſerkrone zu empfangen, und Nicolaus war Anfangs ganz damit einverſtanden, daß er wie ſeine Vorfahren einen großartigen Römerzug mache. Allein in Italien waren Viele hiemit nicht einverſtanden und ſuchten dem Papſte allerlei Bedenken dagegen beizubringen, ja das Ganze ſogar als ſehr gefährlich für die Kirchenfreiheit zu ſchildern. Die Folge war, daß Nicolaus den teutſchen König jetzt erſuchen ließ, den Zug bis auf den Sommer 1452 zu verſchieben; aber Aeneas Sylvius beruhigte den Papſt alsbald in einem ſehr freimüthigen Schreiben und Nicolaus wünſchte nun „ſeinen geliebten Sohn baldigſt zu umarmen.“ Friedrich kam ſofort im Anfange des J. 1452 mit mehreren tauſend Mann Truppen und von einem beträchtlichen Theile des teutſchen Adels begleitet, nach Italien, ſchwur an der Grenze des Kirchenſtaates dem Papſte einen Eid, wurde dann in Rom mit vieler Feierlichkeit empfangen, vom Papſte mit Eleonoren von Portugal getraut, und mit ihr am 19. März 1452 feierlich gekrönt. — Gleich darauf kam jedoch Papſt Nicolaus eben wegen ſeiner Freundſchaft zu dem Kaiſer in unangenehmen Conflict mit Oeſtreich und Ungarn. Kaiſer Friedrich war nämlich der Vormund des jungen Erzherzogs Ladislaus, der nebſt Oeſtreich auch die Königreiche Ungarn und Böhmen geerbt hatte (von ſeinem Großvater, Kaiſer Sigismund); aber die Stände dieſer Erbreiche waren mit dieſer Vormundſchaft unzufrieden und rebellirten gegen den Kaiſer, ſo daß Nicolaus durch Androhung des Bannes ſie zum Gehorſam zurückzuführen ſuchte. Allein ſie mißachteten ſeine Bullen, mißhandelten ſeine Boten, ſchmähten ihn ſogar ſelber, und begannen einen förmlichen Krieg gegen den Kaiſer, den ſie zur Nachgiebigkeit zwangen. — Noch viel empfindlicher für Nicolaus waren aber die Vorgänge in Griechenland. Im Anfange des Jahres 1451 war Sultan Murad II. geſtorben und ihm ſein erſt 21jähriger Sohn Mohammed II. gefolgt. Seine glatten Worte, vielleicht auch ſeine Jugend machten den Byzantinern ſolchen Muth, daß ſie der Lateiner und der zu Florenz im J. 1439 abgeſchloſſenen Union entbehren zu können glaubten, und den unionsfreundlichen Patriarchen Gregor verjagten. Doch Nicolaus erließ am 11. Oct. 1451 ein ſehr kräftiges Schreiben an den griechiſchen Kaiſer Conſtantin XI. (XIII.), klagte, daß das Unionsdecret wohl in allen Ländern des lateiniſchen Abendlandes, keineswegs aber im byzantiniſchen Reiche publicirt worden ſei, und erklärte entſchieden, Byzanz habe nur dann auf die Hilfe des Abendlandes zu rechnen, wenn es die Union einmal aufrichtig annehme, den Patriarchen zurückrufe und den Namen des Papſtes in die Diptychen einſchalte (Raynald, ad ann. 1451. n. 1 und 2). Zu gleicher Zeit ſuchte der Papſt dem Könige Johann von Cypern gegen die Türken, die ihn bedrohten, Hilfe zu leiſten, rief auch die chriſtl. Reiche des Abendlandes dazu auf und überwies dem Könige die Hälfte der Ablaßgelder aus Gallien, um die Mauern der Feſtung Nicoſia wieder bauen zu können (Raynald, 1451, 4. 1452, 15). Der Sultan aber baute im Anfange des Jahres 1452 auf der europäiſchen Seite des Bosporus ein ungeheuer feſtes Schloß, dem von ſeinem Großvater auf aſiatiſcher Seite erbauten gerade gegenüber, und fing, nachdem er ſo den Zugang zu Conſtantinopel von einer Seite beherrſchte, im Juni 1452 wieder den Krieg an. Wie gewöhnlich in der Stunde der Noth zeigten oder heuchelten die Griechen auch jetzt wieder Neigung zur Union, und Nicolaus ſchickte darum im Sommer oder Spätjahre 1452 den Cardinal Iſidor von Kiew als Legaten nach Conſtantinopel, um die Kircheneinigung wo möglich wieder zu erneuern. In der That geſchah dieß auch am 12. Dec. 1452 in der Patriarchalkirche zur hl. Sophia, und zum Zeichen der Union wurde gemeinſamer Gottesdienſt gehalten. Aber die Mönche und viele Geiſtlichen, auch meiſt die Laien niederer Stände ſchmähten über die Azymiten und die Union und die griechiſchen Beichtväter gingen ſoweit, daß ſie denen, ſo dem Unionsgottesdienſte angewohnt, die Abſolution verweigerten und ſchwere Bußen auflegten,

auch ihren Beichtkindern auf's Strengste untersagten, dem Gottesdienste unirter Priester anzuwohnen, welche unfähig seien, das hl. Opfer giltig zu verrichten. Ja sie ermahnten die Kranken, lieber ohne die hl. Sacramente zu sterben, als solche von einem Unirten zu empfangen. Die Cathedrale stand jetzt ganz leer, und wurde als Höhle der Dämonen und Synagoge der Juden verschrieen. Nebenbei zeigte sich zu Byzanz überall die schmählichste Selbstsucht der Einzelnen, und Niemand war geneigt, mit seinem Vermögen dem gefährdeten Vaterlande zu Hilfe zu kommen. Es war, als ob sie ihre Schätze sorgsamst für die Türken aufsparen wollten, und es ist in der That nicht zu wundern, wenn Papst Nicolaus darüber zürnte, daß die Griechen das ohnehin verarmte Italien wieder um Geldmittel anflehten, während sie selbst mächtige Summen aufgespeichert hätten (Raynald, 1453, 1). Diese Gemeinheit der Griechen, sowie ihre offenbare Unredlichkeit in der Sache der Union machte auch die Wohlgesinnten unter den Lateinern lässiger in ihrem Eifer für Byzanz, und als darum der unglückliche Kaiser, nachdem die Belagerung seiner Hauptstadt am 6. April 1453 begonnen, einen neuen Nothruf in's Abendland ergehen ließ, waren nur wenige Staaten geneigt, für diese Sache Opfer zu bringen. Nur Genua, Venedig und der Papst nahmen sich der Bedrängten an, riefen auch andere Staaten und Fürsten zur Hilfleistung auf, und rüsteten Schiffe und Mannschaft. Nicolaus schickte jetzt neben Cardinal Isidor auch noch einen zweiten Legaten in's byzantinische Reich, den Erzb. Johann von Ragusa, und ernannte ihn zum Präses der Flotte, welche der Papst auszurüsten begann. Leider kam diese Flotte, aus 20—30 Schiffen bestehend, durch allerlei Umstände verzögert, zu spät; doch auch sie hätte den Fall Constantinopels nicht abhalten können, denn die türkische Macht, aus 300,000 Mann und 420 Schiffen bestehend, war den Streitkräften der Griechen zwanzigfach, ihrem Muthe aber tausendfach überlegen. Das Detail der Eroberung Constantinopels haben wir anderwärts erzählt (Tübg. Quartalsch. 1848. S. 221 ff.), hier aber genügt die Bemerkung, daß die hl. Stadt Constantins d. Gr. 1125 Jahre nach ihrer Erhebung durch ihn, am 29. Mai 1453 durch Sturm in die Hände der Ungläubigen fiel (vgl. d. Art. Constantinopel). Gleichzeitige Schriftsteller sagen, daß der Kummer über dieses Ereigniß den baldigen Tod des Papstes herbeigeführt habe; die zwei Jahre aber, die er noch lebte, waren fortwährend von Bemühungen erfüllt, die christlichen Fürsten des Abendlandes zu einem neuen großen Kreuzzug für Wiedergewinnung Constantinopels zu vereinigen. Er selbst wollte zu den Kosten eines solchen Unternehmens beträchtliche Geldsummen darbieten, die Cardinäle aber und die ganze Geistlichkeit sollten einen Zehntel ihres Einkommens opfern, und Jedermann, der den Zug unterstütze, ausgedehnte kirchliche Gnaden erlangen. Auch auf den Reichstagen zu Regensburg und Frankfurt (1454) wirkten päpstliche und kaiserliche Gesandte zu diesem Zwecke, und die teutschen Fürsten machten in der That ansehnliche Versprechungen. Zu gleicher Zeit wanderten vom Papste geschickte Missionäre und Prediger in allen Gegenden umher, um die ganze Christenheit zum heiligen Kriege aufzurufen, und namentlich that sich unter ihnen Johann von Capistran (s. d. Art.) ruhm- und wundervoll hervor. Neue Berathungen wurden sofort im folgenden Jahre (1455) auf dem Reichstage zu Wienerisch-Neustadt gepflogen, aber während dessen starb Nicolaus V. am 24. März 1455, und auf die Nachricht davon wurde die Beschlußfassung wegen des Kreuzzugs auf das folgende Jahr verschoben. Bekanntlich führte jedoch Alles, was später in dieser Richtung geschah, nicht zum Ziele, und Constantinopel blieb in den Händen der Türken. — Nicht geringe Verdienste erwarb sich P. Nicolaus V. endlich durch seine großartige Sorgfalt für die Wissenschaften. Seine Regierung fällt gerade zusammen mit dem Wiedererwachen der classischen Studien, und er selbst war der größte Förderer und Beschützer derselben. Mit fast unbeschränkter Freigebigkeit unterstützte er die Gelehrten, namentlich die aus ihrem Vaterlande flüchtigen Griechen, errichtete Lehrstühle, setzte Besoldungen und Pensionen für tüchtige Männer

aus, kaufte von den Griechen ihre mitgebrachten Handschriften, ließ lateinische Uebersetzungen der griechischen Classiker fertigen und brachte mit ungeheuern Kosten aus allen Ländern mehr als 5000 werthvolle Codices zusammen, durch deren Erwerb er den eigentlichen Grund zu der so berühmten vaticanischen Bibliothek gelegt hat (vgl. die Abhandlung des Dominicus Georgius de Nicolai V. erga litteras et litteratos viros patrocinio, und den Art. Bibliothek, vaticanische). Aber auch die Künste vergaß er nicht, und namentlich verdankten die Peterskirche, das Pantheon und der Vatican ihm ihre Wiederherstellung. Außerdem war er höchst wohlthätig gegen die Armen und half namentlich den herabgekommenen Familien wieder auf. An seinem Hofe schaffte er viele Mißbräuche ab, war selbst äußerst sittenstreng, verlangte einen gleichen Wandel auch von Andern, beförderte überall nur die Tüchtigsten und vermied selbst den leisesten Schein des Nepotismus. In seiner Grabschrift (in der St. Peterskirche) wurde darum von ihm gerühmt, „er habe Rom das goldene Zeitalter gegeben", und man rechnet ihn zu den besten Päpsten, welche je den Stuhl Petri gezicrt haben (Bower, Gesch. der röm. Päpste, Bd. IX. S. 291). Sein einziger Fehler, sagte Platina, war ein heftiges zu schnellem Zorne geneigtes Temperament, das er selbst oftmals bitter beklagte (Platina, vitae Pontif. in vita Nicolai V.). — Seine wichtigen Decrete, Bullen und Schreiben verschiedener Art finden sich in den Conciliensammlungen und Bullarien, auch bei Raynald, Bzovius, Wadding und Anderen. Eine Biographie des großen Papstes lieferte sein Secretär Jannotius Manetti (bei Muratori, script. rerum ital. T. III. P. II. p. 908 sqq.); eine zweite erschien von dem bereits citirten Dominicus Georgius: vita Nicolai V. ad fidem veterum monim. Rom. 1742 in Quart. [Hefele.]

Nicolaus de Clemangis, s. Clemangis.

Nicolaus von Cusa, im J. 1401 zu Cues, einem Flecken an der Mosel, geboren, war der Sohn eines ziemlich bemittelten Fischers Namens Chrypffs (Krebs), weßhalb Cusanus als Cardinal einen Krebs in seinem Wappen führte. Vom Vater, der ihm sein Handwerk aufzwingen wollte, hart behandelt, floh der talentvolle Knabe aus dem elterlichen Hause und fand im Hause des Grafen von Manderscheid freundliche Aufnahme. Dieser verhalf ihm nach Deventer in die Schule der Brüder vom gemeinsamen Leben, die als geistvolle Jugendbildner in großem Ansehen stunden (s. Clerici et fratres vitae communis). Hier legte dieser Cusa den Grund zu seiner umfassenden Gelehrsamkeit und tiefen Frömmigkeit. Nach einer tüchtigen Vorbildung bezog er die Hochschule Padua, die wegen ihrer ausgezeichneten Rechtslehrer „die Krone der Rechts- und Gesetzeskunde und der hl. Gerechtigkeit Wohnung" genannt wurde. Aber nicht bloß das Rechtsstudium wurde von ihm eifrig betrieben, auch Mathematik, Philosophie und classische Philologie studirte er mit vieler Liebe. In den beiden letztern Fächern war Julian Cäsarini (s. d. A.) sein Lehrer. Schon im 23sten Jahre zum Doctor beider Rechte promovirt, betrat er die Bahn der Rechtspraxis. Er hatte jedoch, wie Johannes von Müller erzählt, das Unglück, gleich den ersten Proceß, in dem er zu Mainz als Anwalt aufgetreten war, wegen eines Formfehlers zu verlieren. Dieß machte ihn abgeneigt gegen einen Beruf, wo oft das Meiste auf ein verfängliches Spiel mit dem Buchstaben ankommt und das Gewissen vielen Verwundungen ausgesetzt ist. Er trat deßhalb ums Jahr 1430 in den geistlichen Stand und gelangte bald zur ansehnlichen Würde eines Decans des Collegiatstiftes zu St. Florin in Coblenz. — Seit Cusa Priester geworden beschäftigte ihn wie alle bessern Naturen seiner Zeit die so nothwendig gewordene Reformation der Kirche. Tief beklagte er von Anfang an den großen Zerfall des Mönchswesens, der geistlichen Institute und des Weltclerus. Das auf's Jahr 1431 nach Basel ausgeschriebene allgemeine Concil erfüllte ihn mit freudiger Hoffnung und noch als Decan zu Florenz begann er sein Werk de concordantia catholica, nicht ahnend, daß er selbst eines der einflußreichsten Mitglieder jenes Concils werden sollte. Der Cardinal Julian Cäsarini nämlich, der von Papst Eugen IV.

mit der Leitung des Baseler Concils (s. d. A.) beauftragt worden war, hatte zu Padua den religiösen und wissenschaftlichen Sinn des jungen Moselaners schätzen gelernt. Auf sein Verwenden wurde Cusa nach Basel berufen, wo er schon den 15. Febr. 1432 der wichtigen zweiten Sitzung als Mitglied anwohnte. Hier in Basel vollendete er auch sein drei Bücher umfassendes Werk de concordantia catholica und widmete es dem Concil, insbesondere seinem Gönner Julian und dem Kaiser Sigmund. Der Zweck dieser viel genannten Schrift war, auf dem Wege historischer Untersuchungen die richtigen Principien zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit und insbesondere über das Verhältniß allgemeiner Concilien zur Papalgewalt aufzufinden und den Baseler Vätern als leitende Richtschnur an die Hand zu geben. Die damalige Zeit widerhallte von Lobeserhebungen der allgemeinen Concilien und selbst Männer wie Gerson nahmen keinen Anstand, dieselben unbedingt über den Papst zu stellen. Eingenommen von solchen einseitigen Ansichten über die Machtvollkommenheit allgemeiner Concilien gerieth Cusa bei seinen geschichtlichen Forschungen auf Abwege. Ohne die göttliche Einsetzung des Primates zu läugnen sieht er gleichwohl die päpstliche Gewalt als eine von der allgemeinen Kirche übertragene an und kommt so zu dem extremen Satz, „daß ein allgemeines Concil in der katholischen Kirche die oberste Gewalt habe in allen Dingen, selbst über den Papst, den es aus dringenden Gründen setzen und absetzen könne.“ Ganz dieselben Grundsätze enthält auch ein von Cusa um diese Zeit verfaßter tractatus de auctoritate praesidendi in Concilio generali. (Mitgetheilt ist dieser bisher ungedruckte tractatus von Dür, I. Bd., Beilage I.) Bei längerem Nachdenken jedoch, da er guten Willens war, konnte ihm die Unnatürlichkeit und Gefährlichkeit des sogar gegen das Dogma vom Primat verstoßenden Satzes: „Concilium supra Papam“ nicht verborgen bleiben. Das leidenschaftliche, rechthaberische und anmaßende Benehmen der Baseler Väter gegen Eugen war sicherlich nicht geeignet, die Achtung vor einem allgemeinen Concil in ihm zu verstärken. Es mußte ihm klar werden, daß dieß nicht der Weg sei, um zu der von ihm sehnlichst gewünschten Herstellung der kirchlichen Eintracht zu gelangen. Er trat deßhalb auf Eugens Seite und verließ 1437 Basel, um dem vom Papst nach Ferrara und später nach Florenz verlegten Concil anzuwohnen. Das Hauptgeschäft dieses Concils war die Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche (s. Ferrara-Florenz.) Cusa stand mit dem Bischof von Taranto an der Spitze der päpstlichen Gesandtschaft, welche die Griechen von Constantinopel nach Ferrara begleitete. Die Anwesenheit in Constantinopel war ihm eine erwünschte Gelegenheit, den Schätzen der griechischen Litteratur nachzuforschen. Unter andern verschaffte er sich das Original des Johannes Damascenus und ein uraltes Manuscript einer Schrift des hl. Basilius. Beide sind für die Verhandlungen über das Ausgehen des hl. Geistes vom Vater und vom Sohne sehr wichtig geworden, da die Lateiner daraus den Griechen das ursprüngliche Vorhandensein dieser Lehre auch in der griechischen Kirche deutlich nachweisen konnten. Während in Ferrara und Florenz die Verhandlungen einen guten Fortgang nahmen, schritten die in Basel zurückgebliebenen Synodenmänner in ihrer Anmaßung und Frechheit gegen Eugen immer weiter. Die teutschen Fürsten erklärten sich jedoch auf dem Wahltag zu Frankfurt im Jahr 1438 für die Neutralität, was natürlich weder dem Papste Eugen noch den Baslern gefiel. Beide Parteien sandten Abgeordnete, um die angesehene teutsche Nation für sich zu gewinnen. Auf den in den Jahren 1440—1447 zu Mainz, Nürnberg und Frankfurt abgehaltenen zahlreichen Reichstagen erschienen Cusa und Carvajal (s. d. A.) als Legaten Eugens. Der erstere insbesondere, den Aeneas Sylvius, damals noch ein Anhänger der Basler, den Hereules der Eugenianischen Partei nennt, sprach auf diesen Reichstagen mit glänzender Beredtsamkeit und umfassender Gelehrsamkeit gegen das sinnlose und unrechtmäßige Treiben der Basler. Der Schmerz über die traurige Zerrissenheit der Kirche und die Ueberzeugung von der Gerechtigkeit der Forderungen Eugens verlieh ihm warme, einschnei-

bende Worte. Er machte dabei keinen Hehl aus seiner umgewandelten, nun entschieden kirchlichen Gesinnung. Zu Frankfurt z. B. erklärte er, daß der Beschluß des Constanzer Concils (s. d. A.) von der Superiorität der Concilien nur für den damaligen Fall des Schisma's gegolten habe und keine Anwendung erlaube auf Zeiten, wo die Kirche ein unbezweifelt rechtmäßiges Oberhaupt besitze. Die Läuterung und theilweise Umwandlung, die mit Cusa's kirchlichen Ansichten vorgegangen war, tritt besonders hervor in einem im J. 1442 vom Frankfurter Reichstag aus an den Archidiacon Roderich geschriebenen Brief und man hat mit Recht dieses merkwürdige Schreiben als eine Retractation der in der katholischen Concordanz herrschenden Grundsätze angesehen. War er nämlich früher der Meinung, die päpstliche Gewalt sei eine vom Concil übertragene und würdigte er in Folge hievon ihren Träger zum Diener (oeconomus) des Concils herab, so ist ihm jetzt der Papst das aus göttlicher Machtvollkommenheit regierende, alle andere Gewalten in sich schließende Haupt der Kirche, das von Niemand gerichtet werden kann, oder wie er sich ausdrückt: im Papst ist die Kirche complicative eingeschlossen, d. h. die andern Gewalten in der Kirche sind nur weitere Entfaltungen (explicationes) der dem Petrus übertragenen Gewalt, so daß die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe ohne den Papst nichts vermögen. Die teutschen Fürsten und darunter besonders die geistlichen Herrn fühlten zwar aus Cusa's gewandten Erörterungen die Schwäche der Basler, allein zum Aufgeben der unseligen Neutralität ließen sie sich nicht bewegen. In ächt teutscher Weise wurde die endliche Entscheidung immer wieder auf den nächsten Reichstag verschoben. Dieß unfruchtbare Tagen veranlaßte den Aeneas Sylvius zu der witzigen Bemerkung, daß die Zusammenkünfte der Teutschen bloß darin fruchtbar seien, daß immer die eine derselben die andere schon im Leibe trage. Die Neutralität schien sogar als Eugen die Churfürsten von Mainz und Trier absetzte, zu Gunsten der Basler umschlagen zu wollen. Da erhielten die päpstlichen Legaten an Aeneas, der unterdessen der Basler Narrheit, wie er sich ausdrückt, überdrüssig geworden, einen listigen und diplomatisch-gewandten Mitarbeiter und es kamen die Frankfurter und bald darauf die Wiener Concordate zu Stande (1447). Die Teutschen leisteten Eugen und seinem Nachfolger die Obedienz. Dem Nicolaus von Cusa gebührt das Verdienst, nicht das Wenigste hiezu beigetragen und Teutschland vom Unglück einer gänzlichen Lossagung von Rom bewahrt zu haben. Die Vermittlung durch Aeneas wäre nahezu an der Unnachgiebigkeit Carvajals gescheitert, wenn nicht Cusa kluger Weise zu Concessionen gerathen hätte. — Wie unter Eugen so wurde Cusa auch unter den folgenden Päpsten Nicolaus V., Calixt III. und Pius II. zu den wichtigsten und ehrenvollsten Sendungen ausgesucht. So im J. 1451 nach England und Böhmen, um den Frieden zwischen England und Frankreich zu vermitteln und die Hussiten zur Kirche zurückzuführen; 1454 nach Regensburg und Preußen, um die teutschen Fürsten zu einem Kreuzzug gegen die Türken aufzufordern und den Krieg zwischen dem Teutschorden und König Casimir von Polen beizulegen. Um diese Zeit jedoch war er bereits Cardinal und Bischof von Brixen. Nicolaus V. nämlich, der sich selbst durch persönliche Tüchtigkeit aus der Niedrigkeit zur höchsten Stufe kirchlicher Würde emporgearbeitet hatte, nahm weder an der niedrigen Herkunft noch an der teutschen Abstammung Cusas — schon damals galt ein teutscher Cardinal als ein monstrum corvo albo rarius — Anstoß und erhob ihn den 23. Dec. 1448 zum Cardinal mit dem Titel S. Petri ad vincula. Nicht lange nachher, am 13. März 1450, übertrug er ihm das Bisthum Brixen, das eines kräftigen Vorstehers wohl bedurfte. Es war in diesem Jahre zu Rom ein Jubiläum gefeiert worden und der neue Cardinal und Bischof von Brixen erhielt vom Papste den Auftrag, noch vor der Uebernahme seines Bisthums den Jubiläumsablaß in Teutschland zu verkünden und die Reformation der Klöster und des Clerus vorzunehmen. Diese schwierige Mission trat Cusa zu Anfang des Jahres 1451 an. Zuerst lenkte er seine Schritte in's

Salzburgische und durchzog sofort die wichtigsten Städte Frankens, Nordteutschlands und Sachsens. In Sachsen unterließ er es nicht, die einst so berühmte, aber damals ziemlich verkommene Abtei Corvey (s. d. A.) zu besuchen. Beim Eintritt in den Vorhof des Klosters fiel er auf den Boden nieder und denselben küssend rief er aus: o sancta tellus, quae tot genuisti apostolos et episcopos! Von Teutschland aus begab er sich nach den Niederlanden, besuchte insbesondere das liebe Deventer und dann seine Heimath an der Mosel. Diesem Besuch verdankt das Armenhaus ad St. Nicolaum zu Cues seine Entstehung. Cusa, der zur Gewinnung des Jubiläumsablasses Almosen und sonstige Werke der Barmherzigkeit forderte, wollte mit seinem eigenen Beispiel nicht zurückbleiben. Gemäß einer Uebereinkunft mit seinen zwei noch lebenden Geschwistern wurde nämlich aus den Gütern der Familie und den Zuschüssen des Cardinals ein Hospital gegründet, in welchem nach der Zahl der Lebensjahre Christi 33 Arme verpflegt werden sollten. In Teutschland wurde das Reformationswerk auf den Provincialsynoden zu Mainz, Cöln und Magdeburg von ihm fortgesetzt. Der kräftige Dionysius Carthusianus (s. d. A.) und der eifrige Johannes von Busch unterstützten ihn bei der Reformation der oft äußerst widerspenstigen Mönche. Allein der Cardinal, der auf strenge Beobachtung der Clausur und Beachtung der abgelegten Gelübde drang und zu diesem Zwecke mit ausgedehnten Vollmachten vom Papst versehen war, ließ ihnen nur die Wahl, entweder das Kloster zu verlassen oder die Reform nach seiner Vorschrift anzunehmen. Beim Weltclerus war der schändliche Concubinat (s. d. A.) das Hauptübel, weßhalb auf den vom Legaten gehaltenen oder angeordneten Synoden die Verordnungen gegen diese Pest obenan stehen. Um der Unwissenheit in Glaubenssachen zu begegnen, wurde von ihm verordnet, daß auf den regelmäßig abzuhaltenden Synoden die Schriften des Thomas de articulis fidei und de sacramentis erklärt werden sollten. Dabei gewährte er selbst das Bild eines abgetödteten, einfachen, frommen Priesters, wohl wissend, daß ein prunkliebender, auf prächtigen Wagen umherreisender Reformator nichts ausrichten könne. Man kann nur bedauern, daß die Mönche, uneingedenk des dem Cardinal gegebenen eidlichen Versprechens, vielfach die dornige Reform mit ihrem frühern bequemen Leben vertauschten, und daß die Verordnungen in Betreff des Weltclerus von den Bischöfen nicht überall durchgeführt wurden. Wäre mit dem Eifer und im Geiste Cusa's an der innern Reformation der Kirche fortgearbeitet worden, so würde die unnatürliche, gegen den Organismus der Kirche tobende Reformation des folgenden Jahrhunderts unterblieben sein. — Bei der Ablaßverkündigung hielt sich Cusa genau an die kirchliche Lehre. (Vergl. den Aufsatz von Dr. Knopp in Dieringers Zeitschrift für Wissenschaft und Kunst. II. Jahrg. S. 44—66.) Es ist im Chronicon Belgicum ausdrücklich angemerkt, daß der Legat, weit entfernt von marktschreierischem Anpreisen des Ablasses es sich zur Aufgabe gemacht habe, richtige Begriffe darüber zu verbreiten und wahren Bußgeist verlangt habe. Ueberhaupt war Cusa ein Feind geistloser Aeußerlichkeit und bemüht, auf seinen Reformationsreisen die Verehrung der Heiligen, das Wallfahrten, die Volksandachten u. dgl. auf das richtige Maß zurückzuführen. Außer der Reformation und Verkündigung des Jubiläumsablasses war dem Cardinal auch noch die Unterhandlung mit den Hussitischen Böhmen übertragen worden. Schon auf dem Concil zu Basel beschäftigte ihn die Zurückführung der Hussiten zur Kirche. Wir verdanken diesem Bemühen mehrere gelehrte Sendschreiben an die Böhmen, worin er vom Standpunct der Tradition und der kirchlichen Auctorität das häretische Festhalten an zwei Gestalten im Abendmahl trefflich widerlegte. Aber wie früher, so waren auch jetzt seine Bemühungen umsonst, weil, wie Cusa selbst anmerkt, nicht menschliche Bemühungen, sondern nur Strafgerichte Gottes im Stande sind, verblendeten Häretikern die Augen zu öffnen. Erst nach Vollendung genannter Aufträge war es dem Cusa möglich, das Bisthum Brixen (s. d. A.) wirklich anzutreten. Es geschah dieß um Ostern des Jahres 1452. Hier warteten seiner neue

Leiden und Kämpfe. Der Zustand der Brixner Diöcese war theils aus besondern, theils aus allgemeinen in der ganzen Zeit wurzelnden Gründen keineswegs lobenswerth. Die Herzöge von Oestreich waren als Grafen von Tyrol Vasallen der Fürstbischöfe von Brixen und Schirmherrn derselben. In letzter Zeit waren jedoch die Brixner Bischöfe in schmähliche Abhängigkeit von ihren Schirmvögten gerathen und wurden von diesen wie Hofcapläne behandelt. Auch das Domcapitel, das immer auf Seite der Basler gestanden, war von Hofcreaturen besetzt. So kam's, daß sowohl Erzherzog Sigmund, als das Domcapitel gegen Cusa's Ernennung protestirten, obwohl der Papst nur von einem ihm concordatmäßig zustehenden Rechte Gebrauch gemacht hatte. Durch kluges Nachgeben zur Anerkennung gelangt, wurde Cusa bald nach dem Antritte seines Amtes auf's Neue angefeindet. Ihm lag vor Allem die Reformation seiner Diöcese am Herzen und zwar mußten sich selbst die hohen Domherrn dazu bequemen. Aber am Widerspenstigsten zeigten sich die Nonnen des Klosters Sonnenburg. Diese lüsternen Evastöchter besuchten ungescheut Hochzeiten, Badeorte und andere Belustigungsplätze. Als ihnen nun der Cardinal die Clausur und andere mißliebige Dinge einschärfte, so wandten sie sich an Sigmund, der sich ihrer unter dem Vorwande eines Schirmvogtes dieses Klosters annahm. Der größte Theil des Domcapitels und alles, was der Reform abgeneigt war, hielt es mit dem Herzog, der dem Cardinal sogar nach dem Leben trachtete. Wäre die vom Herzog begangene Sünde nicht so groß gewesen, so hätte es den für die Reformation der Kirche begeisterten Cusa freuen mögen, um Christi willen ein Gefangener zu werden, als er am Ostertage des Jahres 1460 von den Soldaten Sigmunds zu Bruneck überfallen und in gefänglichen Gewahrsam gebracht wurde. Nur durch Versprechung großer Summen konnte er seine Loslassung bewirken. In Rom, wo um diese Zeit Pius II., ein inniger Freund und Verehrer Cusa's, auf dem päpstlichen Stuhle saß, rief diese Behandlung eines Cardinals die höchste Entrüstung hervor. Pius belegte Sigmund und seinen Anhang mit dem Interdict, worauf Cusa, um den Frieden zu vermitteln, nach Rom reiste. Der Streit, in den sich insbesondere der grobe Heimburg mischte (s. Gregor von Heimburg), dauerte noch mehrere Jahre und endete endlich damit, daß Sigmund Abbitte und Ersatz leisten mußte. Wie durch den energischen Schutz gegen die herzoglichen Uebergriffe, so zeigte Pius II. seine Hochachtung gegen den Cardinal S. Petri auch dadurch, daß er denselben während seiner Abwesenheit auf dem Fürstentag zu Mantua a. 1459 zum Statthalter von Rom ernannte. Der Papst bemühte sich daselbst, einen Kreuzzug gegen die Türken ins Leben zu rufen und auch Cusa suchte an diesen Verhandlungen wenigstens geistiger Weise Theil zu nehmen, indem er als Gouvernatore von Rom eine Schrift de cribatione Alchorani schrieb. Dieses Werk (Sichtung, Reiterung des Koran) ist eine Widerlegung der im Koran enthaltenen Irrthümer und eine Apologie des Christenthums. Papst Pius benützte dieses Buch seines gelehrten Freundes in jenem merkwürdigen Sendschreiben, wodurch er den Sultan Mohammed zum Christenthum zu bekehren versuchte. Genannte Bekämpfung des Islam gehört zu den letzten wissenschaftlichen Erzeugnissen Cusa's. Die Rückkehr in seine Diöcese war ihm nicht mehr vergönnt. Er starb den 11. August 1464 zu Todi in Umbrien auf einer Begleitungsreise des kreuzfahrenden Papstes, der ihm drei Tage später im Tode nachfolgte. — Trotz dieses vielbewegten, leidens- und thatenreichen Lebens fand Nicolaus von Cusa noch Muße zu vielen und tiefgedachten wissenschaftlichen Arbeiten. Die Wissenschaft war ihm Erholung und Erfrischung während und nach den Anstrengungen des äußern Lebens. Fast kein Gebiet menschlichen Wissens war ihm fremd. Er besaß eine für jene Zeit bewundernswerthe Kenntniß der griechischen und hebräischen Sprache. Auch des Arabischen war er kundig. Mit seinem genialen Geiste nahm er die frühern wissenschaftlichen Leistungen nicht nur der Theologie, sondern auch der Philosophie und Mathematik leicht in sich auf und brach sich sofort neue Bahn und man weiß nicht, ob man

in ihm mehr den kirchlichen oder wissenschaftlichen Reformator bewundern soll. Die Scholastik erhielt in ihm einen lebensvollen Umbildner und geistvollen Vertreter ihrer Bestrebungen, so daß Clemens, der in neuester Zeit die teutschen Philosophen auf diesen tiefen Denker unseres Vaterlandes aufmerksam machte, von ihm sagen konnte, er stehe wie eine geistige Riesengestalt am Schlusse der mittlern und am Eingang der neuern Zeit. Auch in der Mathematik und Astronomie brach Cusa eine neue Bahn. Schon auf dem Concil zu Basel beschäftigte ihn die Verbesserung des Kalenders, deren Nothwendigkeit er in einer besondern Schrift de reperatione Calendarii darlegte. Ganz besonders verdient hervorgehoben zu werden, daß Cusa auf's Bestimmteste die Bewegung der Erde lehrte. Das hundert Jahre später erschienene welthistorische Werk des Kopernikus, worin einer mehr als tausendjährigen Meinung der Stab gebrochen wird, ist eine systematische Ausbauung der Cusanischen Sätze und es wird nicht ohne Grund angenommen, daß Kopernikus die Winke des Cusaners benützte. Dieser war auch in andern wissenschaftlichen Fragen seiner Zeit vorausgeeilt. So z. B. erkannte er die Falschheit der Isidorischen Decretalen und der Constantinischen Schenkung. Leider sind nicht alle Werke Cusa's bis auf uns gekommen. Die noch vorhandenen sind außer den oben schon genannten folgende: De docta ignorantia libri III, eine Art Kritik der Erkenntniß und Ausführung des Satzes, daß all unser Wissen von einem Nichtwissen begleitet sei; Apologia doctae ignorantiae; zwei Bücher De conjecturis, wo ähnlich wie in der docta ign. nachgewiesen wird, daß es dem menschlichen Wissen unmöglich sei, zum innersten Wesenskern vorzudringen, woher es komme, daß Vieles auf Muthmaßungen (Conjecturen) beruhe; De filiatione Dei, d. i. über die Kindschaft Gottes; Dialogus de Genesi, eine Untersuchung über das höchste Princip der Dinge; Idiotae de sapientia libri III, eine Unterredung, worin ein Orator und ein Philosoph von einem gemeinen Manne über die wahre Weisheit belehrt werden; De staticis experimentis, das vierte Buch des Idioten über Mechanik handelnd; De visione Dei, in Form einer Meditation gehalten; De ludo globi libri II, ein Gespräch über ein von Cusa ersonnenes Spiel mit einer Kugel, um daran das Verhältniß der Geisterwelt zu Christus zu veranschaulichen; Compendium, eine kurze Darstellung allgemeiner Principien; Dialogus de Possest, eine theologisch-philosophische Abhandlung über den Zusammenhang von Möglichkeit und Wirklichkeit des Seins; Liber de Beryllo, worin Cusa dem in der philosophischen Speculation weniger Geübten gleichsam eine geistige Brille (von beryllus, einem weißen durchsichtigen Stein, der geschliffen als Brille gebraucht wurde) an die Hand geben will, um schwierigere Lehrer leichter erkennen zu können; De dato patris luminum, eine Abhandlung über die Stelle im Briefe des Apostels Jacobus 1, 17; Libellus de quaerendo Deo, eine Meditation über die Weise, Gott zu suchen; De venatione sapientiae, eine Zusammenfassung der Beute, welche Cusa in seinen verschiedenen Lebensperioden auf dem Gebiete der Philosophie gemacht hatte; De pace seu concordantia fidei dialogus, über die Uebereinstimmung, die aus den verschiedenen Religionen wie ein gewisser Einklang hervortöne; Excitationum libri X, eine Sammlung von Vorträgen und Meditationen über einzelne Texte der hl. Schrift; endlich das mathematische Werk de mathematicis complementis, ein Versuch, des Cirkels Viereck zu finden. Hinsichtlich des philosophischen Standpunctes sei noch bemerkt, daß Cusa streng an's Dogma sich anschloß. Er ist gleichsam, wie Clemens sagt, das letzte Glied jener langen Kette von tiefen Denkern, die in strengem Festhalten an den christlichen Lehrsätzen und der kirchlichen Ueberlieferung von den Zeiten der Kirchenväter an bis gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts die Philosophie gehegt und ausgebildet, den Glauben zum Wissen entwickelt haben. Ausgaben von Cusa's Werken gibt es drei: die erste ohne Angabe des Ortes und Jahres, wahrscheinlich noch vor dem Jahr 1476 erschienen; die zweite erschien zu Paris 1514 und die dritte zu Basel 1565. Diese letzte ist die gewöhnlich gebrauchte, enthält zwar die meisten, aber

nicht alle Cusanischen Schriften. — Cusa hat schon die verschiedenartigsten Beurtheilungen gefunden. Was am meisten an ihm zu loben, hat ihm bei Einigen gehässigen Tadel zugezogen, nämlich sein Uebertritt zur Partei Eugens. Zu behaupten, dieser Gesinnungswechsel sei aus Feigheit oder ehrgeizigen Plänen hervorgegangen, verräth eine grobe Unkenntniß seines energischen, über irdische Rücksichten erhabenen Charakters. Cusa wollte mit ächt teutscher Aufrichtigkeit das Wohl der Kirche und die besonders durch die Verhandlung mit den Hussiten gewonnene Ueberzeugung, daß für sein Vaterland nur im festen Anschließen an den gottgesetzten Felsen der Kirche die Rettung liege, machte ihn zu einem beredten Vertheidiger des Primates. Er folgte also nur seiner gewonnenen bessern Ueberzeugung, fern von jener starren Consequenzsucht, die dem Stolze eigen ist. Aber noch merkwürdiger als genannte Verkennung seines Charakters ist die Verkennung seiner ächt kirchlichen Wirksamkeit. Schon Luther berief sich auf den Cardinal Cusano und Matth. Flacius Illyricus führt ihn in seinem catalogus testium veritatis auf und so ist unserm Cusa die sonderbare Ehre zu Theil geworden, in mehreren protestantischen Kirchengeschichten unter den Vorläufern der sog. Reformation des 16ten Jahrhunderts genannt zu werden. Man kann sich dieses nur aus der Sucht erklären, ausgezeichnete Männer unter seinen Ahnen haben zu wollen. Gewiß sind Cusa und Luther im innersten Kern des Wesens verschieden. Allerdings war die Reformation der Kirche Lebensaufgabe für Cusa. Nicht bloß in seinen Kreisen reformirte er, seine Pläne gingen auf Erneuerung der ganzen Kirche von der päpstlichen Curie an bis zum kleinsten Kloster. Es bezeugt dieß jener Entwurf einer Generalreform, den er seinem mit der Tiare geschmückten Freunde Pius II. zustellte. Aber Cusa's reformatorische Thätigkeit war nicht gegen den Organismus der Kirche gerichtet, er wollte reinigen und erneuern, nicht zerstören und niedertreten. — Cusa's große kirchliche und wissenschaftliche Bedeutung ist erst in neuester Zeit gehörig gewürdigt worden, zuerst von Scharpff in der Tübinger Quartalschrift von 1833, woraus später eine eigene Schrift in erweiterter Gestalt wurde: „Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa. Mainz 1843." Nach ihm von Dr. Düx: „Der teutsche Cardinal Nicolaus von Cusa und die Kirche seiner Zeit. Würzburg 1847. 2 Bde." Auf Cusa als Philosophen machte Dr. Clemens aufmerksam in einer philosophischen Abhandlung: „Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Bonn 1847." — Aus dieser Abhandlung möge noch folgende Stelle hier stehen: „Mit seiner vielfältigen und rastlosen Thätigkeit nach Außen, mit seinen ununterbrochenen gelehrten Studien und seinem unermüdlichen schriftstellerischen Fleiße verband Cusa die gewissenhafteste Ausübung aller Tugenden. Seine Schriften legen beinahe auf jeder Seite Zeugniß davon ab, wie ernstlich es ihm darum zu thun war, seinem göttlichen Meister, dem gekreuzigten Christus, der ihm wie dem hl. Paulus als die Summe alles Wissens galt, nachzufolgen und ähnlich zu werden. Sämmtlich athmen sie die unbefleckte Reinheit des Herzens, die lauterste Frömmigkeit, die ungeheucheltste Demuth und eine Milde und Versöhnlichkeit, ein Wohlwollen, wie sie nur die Frucht der ächten Gottes- und Nächstenliebe sind." [Mey.]

Nicolaus von der Flue, s. Flue.

Nicolaus, Patriarch von Constantinopel, s. Leo der Weise.

Nicolaus, der heilige, Bekenner und Bischof von Myra in Lyzien. Wie alt die Verehrung des hl. Nicolaus von Myra nicht nur im Morgenlande, sondern auch im Abendlande sei, ersieht man aus den occidentalischen Martyrologien des Usuard, Ado, Wandelbert, Rhaban, welche des h. Nicolaus von Myra zum 6. Dec., zum Theil mit Notizen aus damals schon vorhandenen Leben des Heiligen, gedenken. Die Verehrung dieses Heiligen im Occidente kam aus dem Morgenlande, wo derselbe, als einer der größten Thaumaturgen in seinem Leben und nach dem Tode, so sehr der Gegenstand der allgemeinen Andacht wurde, daß die Griechen in der Liturgie des hl. Chrysostomus eine besondere Invocation des hl. Nicolaus ein-

ſtreuten. Von den Griechen ging der Cult dieſes Heiligen auf die Ruſſen über, denen Nicolaus noch viel mehr als den Spaniern der hl. Jacob, den Franzoſen der der hl. Martin von Tours und den Irländern der hl. Patricius ward. Merkwürdiger Weiſe aber hat man über die Lebensverhältniſſe eines Heiligen, dem die Fürſehung einen ſo großen und weitverbreiteten Cultus zu Theil werden ließ, außer der Gewißheit ſeiner Exiſtenz und ſeines Episcopates zu Myra keine einzige ganz ſichere Nachricht, woraus hervorzugehen ſcheint, daß ſich der außerordentliche Nicolaus-Cultus mehr an die vielfältigen durch ſeine Interceſſion geſchehenen Wunder und Gebetserhörungen geknüpft habe als an die Ereigniſſe und Thaten ſeines Lebens. Daß Nicolaus Biſchof zu Myra geweſen, kann bei der allgemeinen Uebereinſtimmung aller Nachrichten keinem Zweifel unterliegen; gewiß ſcheint es auch zu ſein, daß er in der letzten Verfolgung vor Conſtantin dem Großen den Ruhm eines Bekenners ſich erworben habe. Ob er ſich aber in der erſten ökumeniſchen Synode zu Nicäa eingefunden, kann bezweifelt werden, wenn man in Erwägung zieht, daß die alten Hiſtoriker und Authoren, welche ziemlich genau alle berühmteren zu Nicäa erſchienenen Biſchöfe namentlich die Confeſſoren angeben, des hl. Nicolaus, eines Metropoliten einer großen Provinz, nicht gedenken, und daß auch der hl. Athanaſius ihn unter den berühmteren griechiſchen Biſchöfen zwiſchen 320—355 nicht aufführt, ſo daß es alſo den Anſchein gewinnt, als habe Nicolaus entweder früher oder ſpäter, jedoch noch vor der Regierung des K. Juſtinian (zu deſſen Zeit dem hl. Nicolaus mehrere Kirchen zu Conſtantinopel geweiht waren) gelebt, oder aber, er ſei zu ſeiner Lebzeit unter der Regierung der KK. Conſtantin oder Conſtantius noch nicht ſo gefeiert geweſen, wie er es nach ſeinem Tode ward. Die übrigen Nachrichten über die Thaten und Wunder des hl. Nicolaus, von Metaphraſtes (ſ. d. Art.) und andern ſpätern Legendiſten aufgezeichnet, entbehren gleichfalls einer ſichern hiſtoriſchen Authorität. Nach Suidas zeichnete ihn ein ganz außerordentliches Vertrauen auf Gott aus und hörte er nicht eher auf, zu Gott zu flehen, als bis ſeine Gebete für die, welche, um von ihren Uebeln befreit zu werden, zu ihm gekommen waren, mit Erhörung gekrönt wurden. So viel möchte aus Allem, was über die Thaten und Wunder des hl. Nicolaus berichtet wird, als gewiß ſich herausſtellen, daß er Unglücklichen und Bedrängten aller Art ein großer und mächtiger Fürbitter und Helfer war. In dieſer Beziehung erzählt unter Anderm die Legende von ihm, daß er einem Manne von adeligem Geſchlechte, der aus Armuth die Unſchuld ſeiner drei Töchter preiszugeben im Begriffe ſtand, dreimal nacheinander Nachts einen Säckel voll Gold in deſſen Schlafgemach geworfen und dadurch die Unſchuld der drei Mädchen gerettet und ſie mit einer anſtändigen Ausſteuer zur Verheirathung verſorgt habe. Wohl liegt hierin die Veranlaſſung zu dem in mehreren katholiſchen Ländern noch gefeierten Nicolaustag als einem Kinderfeſte, darin beſtehend, daß am Vorabend des Nicolausfeſtes der hl. Nicolaus im Biſchofsornat vor den verſammelten Kindern des Hauſes erſcheint, den guten zur Belobung und Beſchenkung mit vergoldeten Nüſſen und andern Dingen, den böſen zur Verwarnung und Beſtrafung durch den fürchterlichen „Klaubauf“. Das Todesjahr des Heiligen iſt unbekannt, der Todestag ſcheint der 6. Dec. geweſen zu ſein, an welchem Tage von jeher das Nicolaus-Gedächtniß gefeiert wurde. Metaphraſtes berichtet als eine ganz bekannte Thatſache, daß noch zu ſeiner Zeit aus dem Leibe des Heiligen wunderſames Oel ausgefloſſen ſei, durch welches viele Kranke geheilt wurden. Im J. 1087 wurde Nicolaus' heiliger Leichnam nach Bari im Königreich Neapel übertragen, wo derſelbe am 9. Mai deſſelben Jahres anlangte und ſeitdem häufig von Pilgerſchaaren beſucht wurde. Der Erzdiacon Johann von Bari ſchrieb aus dem Munde des Erzbiſchofs Urſon von Bari, unter deſſen Episcopat die Translation geſchah, die Translationsgeſchichte. Merkwürdig iſt, daß der fromme Metropolit von Rußland, Ephraim (1090—1096) das von Papſt Urban II. auf den 9. Mai geſetzte Feſt der Translation nach Bari als einen allgemeinen Feſttag für die geſammte ruſſiſche

Kirche einführte, während die schismatische griechische Kirche dieses Fest nicht annahm, woraus hervorgeht, daß die russische Kirche, entstanden in der Zeit, da die orientalische Kirche von der occidentalischen noch nicht getrennt war, zur Regierungszeit Ephraims noch in Verbindung mit Rom stand, daher selbst Karamsin bemerkt, diese Thatsache beweise, „daß wir damals freundschaftliche Verhältnisse mit Rom hatten.“ Auch jetzt noch feiert die russische Kirche das Translationsfest, möchte es bald die Brücke werden zur Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche! S. Surius, 6. Dec., Tillemont Mem. t. VI., Theiner, Zustände der kath. Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsb. 1841. [Schrödl.]

Nicolaus von Straßburg, ein durch teutsche Predigten hervorragender Dominicaner des 14. Jahrhunderts, geboren zu Straßburg, Lesemeister zu Cöln und nachher Mitglied des besagten Ordens. Im J. 1326 übertrug ihm Papst Johann XXII. die Oberaufsicht über die Dominicaner und Dominicanerinnen der teutschen Provinz. Außer den teutschen Predigten verfaßte er eine noch ungedruckte lateinische Schrift mit dem Titel „de adventu Christi“ und widmete sie dem Papste: er handelt darin über die Ankunft des Antichrists und die Wiederkunft Christi, und sucht mit ebensoviel Verstand als Gelehrsamkeit zu beweisen, daß den vielen Sagen und Prophezeiungen über die Zeit des Endes der Welt wenig zu trauen sei, da sich hierüber aus der hl. Schrift nichts bestimmen lasse und dieß zu wissen weder nütze noch fromme. Zeugt diese Schrift von dem Verstande und der Nüchternheit, sowie von der großen Belesenheit ihres Verfassers in den alten Classikern und in den christlichen und jüdischen Authoren des Mittelalters, so beurkunden seine in teutscher Sprache gehaltenen und geschriebenen Predigten außerdem ein inniges, bescheidenes, sanftes und demüthiges Herz und die Gabe eines instructiven, faßlichen, populären, ruhigen, von aller Uebertreibung fernen und angenehmen Vortrages. Mehrere Handschriften aus dem 14ten und 15ten Jahrh. haben uns diesen Predigt- und Sprachschatz aufbewahrt. Einige Gelehrte der neuesten Zeit ließen einzelne dieser Predigten abdrucken, wie Mone im Anzeiger für Kunde teutscher Vorzeit 1838, 271—280 und Hoffmann von Fallersleben in den altteutschen Blättern 2, 165—172; um die Herausgabe aller bisher aufgefundenen Predigten des Nicolaus, 13 an der Zahl, hat sich Franz Pfeiffer verdient gemacht und sie seinem Werke: „Teutsche Mystiker des 14ten Jahrh.“, I. Bd., Leipzig 1845, einverleibt. Einige dieser Predigten, wie Nr. 1. 5. 6. 7. 9. 11. hielt Nicolaus den Dominicanerinnen zu St. Agnes in Freiburg, Nr. 8 den Dominicanerinnen zu Adelhausen in der Nähe dieser Stadt. Obwohl übrigens die ältern Litterarhistoriker gänzlich von ihm schweigen und in Quètifs und Echards „Scriptores ordinis praedicatorum“ sich nicht einmal sein Name befindet, so hat er doch mit seinen Geistesproducten, insbesondere seinen Predigten, gerechten Anspruch auf Beifall und Anerkennung sowohl in Betracht des Inhalts wie der Form. Zwar stehen sie den Predigten des Bruder Berthold von Regensburg, den ascetischen teutschen Schriften des David von Augsburg und dem teutschen Heiligenleben des Hermann von Fritzlar nach: nichts desto weniger entbehrt die einfache Sprache, worin sie geschrieben sind, nicht des Schmuckes; verschiedene eingestreute Gleichnisse und Beispiele beleben den Vortrag; anziehende allegorische und moralische Deutungen der hl. Schrift machen einen belehrenden und erwärmenden Eindruck; ein kernhafter theologischer Gehalt bildet die Basis der sittlichen Forderungen und wird dem Verständnisse der Hörer und Leser in einleuchtender und practischer Weise nahe gelegt; Eucharistie, Beicht, Buße, Ablaß, gute Werke werden empfohlen, und insbesondere das unermeßliche Verdienst des göttl. Heilandes herausgehoben und die rechte Gottesliebe und vollkommene Umkehr des Herzens überall als die Hauptsache und auch als das Mittel hingestellt, wodurch man sich das Verdienst Christi zum Nachlaß aller Schuld und Strafe zuwende. — S. bei Pfeiffer l. cit. [Schrödl.]

Nicolaustag, s. Nicolaus von Myra.

Nicole, s. Janſenismus.

Nicopolis. Der Apoſtel Paulus beſcheidet Tit. 3, 12. den Titus zu ſich nach Nicopolis, wo er den Winter zuzubringen gedenke. Calmet verſteht darunter mit Hieronymus (in Tit.) Nicopolis in Epirus, andere mit Chryſoſtomus ein Nicopolis in Thratien am Neſſus; Hug (Einl. II, 297) dagegen ſucht nachzuweiſen, daß Iſſus in Kleinaſien, zwiſchen Antiochien und Tarſus im öſtlichen Winkel von Cilicien, gemeint ſei, welches von Alexanders Siege über Darius den Namen Nicopolis erhalten hatte. — Nicopolis iſt auch der ſpätere Name des einen Emmaus (ſ. d. Art.)

Nider, Joh., kath. Theol., ſ. Huſiten.

Niederaltaich, bayeriſches Kloſter, ſ. Paſſau.

Niederlande (Abfall der vereinigten Niederlande). Im October des Jahres 1555 hatte Philipp II. aus der Hand ſeines Vaters Carl V. zu den außerteutſchen Beſitzungen des Hauſes Habsburg-Oeſtreich auch die durch Handel und Betriebſamkeit ſo reichen und blühenden Niederlande bekommen. Nach vierjährigem Aufenthalte daſelbſt kehrte der neue Herrſcher nach Spanien zurück, um ſeine burgundiſchen Provinzen nie wieder zu ſehen. Bei ſeinem Scheiden handelte es ſich zunächſt um die Entſcheidung der wichtigen Frage, wer als Generalſtatthalter des Königs an der Spitze der Verwaltung in den Niederlanden ſtehen ſollte? Der hohe Adel derſelben hoffte, daß die Landesregierung in ſeine Hände übergehen würde. Eitle Erwartung! Philipp II. war ſo verſtändig einzuſehen, wie kirchlich religiöſe und politiſche Rückſichten gleich dringend daran mahnten, ſich nicht von dem guten Willen jener hohen Körperſchaft abhängig zu machen, ſondern für dieſen wichtigen Poſten eine Perſönlichkeit zu beſtimmen, auf deren treue Ergebenheit der König für alle Fälle rechnen konnte. Daher fiel ſeine Wahl auf ſeine natürliche Schweſter Margaretha von Parma, welcher er die ausgezeichneten Männer Anton Perenot von Granvella, Biſchof von Arras, Viglius von Aytta und Carl Graf von Barlaimont als nächſte Rathgeber zur Seite ſtellte, während der hohe Adel Niederlands ſich mit den Statthalterſchaften in den Provinzen begnügen mußte. Aber nicht bloß die Häupter des Adels, die edeln Geſchlechter des Landes überhaupt empfanden dieſe Verfügungen ihres Königs ſehr ſchmerzlich. Von Carl V. begünſtigt und vorgezogen, hatte der niederländiſche Adel großen Aufwand gemacht und ſich dadurch vielfach in Schulden geſtürzt. Nun zeigte ſich aber die von Vielen genährte Hoffnung, durch Bedienſtungen unter der neuen Regierung ihre Vermögensverhältniſſe wieder zu ordnen, als eine durchaus irrige. Die Häupter des unzufriedenen hohen Adels waren die Grafen van Egmond, van Hoorn und Wilhelm von Naſſau-Oranien. Da der Letztgenannte die Seele aller Machinationen, der Haupturheber und Förderer des Abfalls der Niederlande von der Krone Spaniens geworden iſt, ſo iſt es nothwendig, daß wir über ſeine perſönlichen Verhältniſſe Folgendes beibringen. Wilhelm war ein Sproß des teutſchen Hauſes Naſſau-Dillenburg. Die erſte Erwerbung dieſer Familie in den Niederlanden war die Grafſchaft Vianden in Luxemburg. Dazu kam ſpäter die Herrſchaft Breda. Wie dieſe Beſitzungen, ſo erwarb das Haus Naſſau nach dem Tode Philiberts von Chalons und Orange gleichfalls durch Heirath die franzöſiſchen Herrſchaften deſſelben, ſo daß Graf Renatus von Naſſau der erſte ſeines Geſchlechtes den oraniſchen Namen führte. Als derſelbe 1544 vor St. Dizier blieb, folgte ihm in ſeinen niederländiſchen und franzöſiſchen Beſitzungen ſein Vetter, unſer damals erſt eilf Jahre zählender Wilhelm. Im proteſtantiſchen Bekenntniſſe erzogen, hatte er ſich gleichwohl am Hofe Carls V. dazu verſtanden, äußerlich ſich als Katholiken zu bezeigen. Der Zwang, den er ſich unter ſolchen Umſtänden anthun mußte, näherte und förderte, wie es ſcheint, das von Natur aus verſchloſſene, ſtill aber ſcharf beobachtende, klug berechnende weit ausblickende, der größten Pläne fähige Weſen ſeines Geiſtes, ſo daß er den eine Seite ſeines Charakters ſo bezeichnenden Beinamen des „Schweigſamen“

mit Recht bekommen hat. In Holland stand seine Familie schon seit langer Zeit an der Spitze des Adels und sah ihre Bedeutung und Wirksamkeit noch beträchtlich erhöht, als Wilhelm von Nassau bei der Entfernung Philipps II. aus den Niederlanden die Statthalterschaft über Holland, Seeland und Utrecht bekommen hatte. Wenn aber sein Ehrgeiz sich dadurch nicht befriedigt fühlte, so trugen auch andere Verhältnisse dazu bei, ihn in eine gespannte Stellung zur Regierung zu bringen. Von den Wirkungen der Reformation waren natürlich auch die Niederlande keineswegs unberührt geblieben. Deßwegen wurde im Friedensschluß von Chateau Cambresis auch die Verabredung getroffen, daß die in der Religion entstandenen Ketzereien vom französischen und spanischen Hof gleichmäßig unterdrückt werden sollten. Der nächste Grund dazu lag darin, daß sich an die Reformation wie in Frankreich so auch in den Niederlanden Elemente politischer Revolution angeschlossen und schon früher energische Maßregeln der Regierung gegen das Unwesen der Wiedertäufer in Holland und Friesland nothwendig gemacht hatten. Von den neuen geheimen Verabredungen zur Unterdrückung der Ketzer soll Oranien in Frankreich, wo er als Geißel mit andern Adeligen für die richtige Ausführung des genannten Friedens weilte, Kunde bekommen und dadurch gegen Granvella (s. d. Art.) den Haupturheber dieser gegen die Ketzer gerichteten Unterhandlungen eine entschiedene Abneigung gefaßt haben. Bald zeigte sich nun für ihn eine Gelegenheit, seinen der Generalstatthalterschaft der Niederlande widerwilligen Sinn an den Tag zu legen. Philipp II. hatte bei seiner Rückreise nach Spanien in den Niederlanden 3000 Mann spanischer Truppen zur Unterstützung der Regierung zurückgelassen. Dieser beim Volke sehr unpopulären Maßregel suchte Margaretha von Parma das Herbe und Bittere dadurch zu benehmen, daß eines der niederländischen Adelshäupter an die Spitze der fremden Soldaten gestellt würde. Allein nun weigerte sich Wilhelm von Oranien so gut wie Egmond, das ihm angetragene Commando über dieselben zu übernehmen. Vielmehr richteten, statt der Regierung begütigend zur Seite zu stehen, beide Männer mit dem übrigen Adel Klagen und Anfeindungen gegen diese Soldaten wie gegen Granvella. Und als dieser bald darauf zur Cardinalswürde erhoben wurde, so schwellte dieß die Fluth des von den einen wie von Egmond offen zur Schau getragenen, von den andern wie von Wilhelm von Oranien im Stillen genährten Hasses wider ihn nur um so höher. Man verbreitete die giftigsten Satyren gegen den Cardinal, ja die Häupter der Unzufriedenen Egmond, Hoorn und Oranien verlangten in einer durchaus unbegründeten Beschwerdeschrift an den König im März 1562 geradezu die Abberufung Granvella's. Die Generalstatthalterin, nicht ohne Gewandtheit und Erfahrung, war doch den täglich schwieriger werdenden Verhältnissen keineswegs gewachsen. Hatte sie, statt militärische Verstärkung zu fordern, die Entfernung der 3000 Mann spanischer Truppen aus den Niederlanden durchgesetzt, so drang sie nunmehr auch unglückseligerweise selbst auf die Abberufung des Cardinals. Ihre Lage wurde aber, als der Verhaßte unter dem Hohn seiner Gegner das Land verlassen, nicht nur um nichts gebessert, sie mußte nothwendigerweise nur um so schlimmer werden. Denn nach Granvella's Entfernung nahmen die Häupter des unzufriedenen Adels ihre Stellen im Staatsrathe, den sie vorher nicht besuchen mochten, sofort wieder ein und sorgten nun auf's Eifrigste dafür, alle treuen Diener des Königs möglichst zu hindern und zu verdrängen und ihre Creaturen an deren Stellen zu bringen. Dadurch kam es so weit, daß, wie ein niederländischer Verehrer Oraniens (vgl. Leo, 12 Bücher Niederländ. Geschichten II. Bd. S. 425 und 426.) selbst gesteht, Würden und geistliche Aemter dem Meistbietenden feil waren und der Adel, der im Staatsrathe eine Stütze fand, sich Alles erlaubte. Was ferner den Plänen der Revolution in die Hände arbeitete, war der bekannte Plan der Regierung, neue Bisthümer in den Niederlanden zu gründen. Während die einen eine Dotirung derselben nur auf Kosten der Klostergeistlichen und Präbendarien erwarteten, fürchtete der ketzerischen Ansichten zugewandte Theil des Volkes strengere religiöse Aufsicht und sah in den neuen Bisthümern Surro-

gate der Inquisition. Dazu kam, daß Philipp II. im Jahre 1565 ernstlich darauf drang, dem Verfahren gegen die niederländischen Ketzer strenge seinen Lauf zu lassen. Jetzt schon wagte Oranien nebst andern Statthaltern kühn mit der Erklärung hervorzutreten, an eine Ausführung dieser Edicte sei in ihren Provinzen nicht zu denken, wolle man es aber dennoch versuchen, so bitten sie um Enthebung von ihren Aemtern. Wenn aber diese Männer dadurch sich als Patrone der den religiösen Neuerungen Zugethanen erklärten und indirect den Entschluß aussprachen, ihren fernern Widerstand gegen die Regierung auf den dadurch verstärkten ketzerischen Theil des Volkes zu gründen, so sorgte die Partei der Unzufriedenen nicht minder dafür, die gehässigsten und entstelltesten Nachrichten unter das Volk zu bringen, dasselbe durch Reden von Aufstand und fremder Hilfe, von der Eidbrüchigkeit des Fürsten auf die gewaltsame Schilderhebung vorzubereiten. Während so der Gang der Dinge in den Niederlanden mehr und mehr den Charakter kirchlich-demagogischer Umtriebe gegen die bestehende Staatsordnung annahm, hatte Wilhelm von Oranien, der immer als der treue Unterthan seines Königs erscheinen wollte, mit den teutschen, französischen und englischen Protestanten um Hilfe wider Philipp II. entweder selbst correspondirt oder durch Andere correspondiren lassen. Zugleich that einer seiner vertrautesten Freunde Philipp van Marnix gewiß nicht ohne vorausgegangene Verabredung einen bedeutsamen Schritt vorwärts auf der Bahn der Revolution. Derselbe schloß nämlich im Februar 1566 mit mehreren Freunden einen Bund zur Vertheidigung der niederländischen Freiheit wider fremde Unterdrückung. So entstand das bekannte Compromiß, in welchem die Verbündeten mit kluger Berechnung auf das Volk nur den populärsten Klagepunct, den Popanz der die Niederlande angeblich bedrohenden spanischen Inquisition hervorhoben. Diese Tactik durch Flugschriften gegen die Inquisition unterstützt, trug ihre Früchte; die Verbindung des Adels wuchs von Tag zu Tag, während die Generalstatthalterin sich nicht zu rathen und zu helfen wußte. So kam es, daß nicht nur die Zahl derjenigen, welche das Compromiß unterzeichneten, bald zweitausend Namen betrug, sondern daß man auch beschloß, der Regentin durch die vornehmsten Glieder des Bundes eine Bittschrift zu überreichen. Zu dem Ende versammelten sich, den 3. April 1566, 250 Edelleute zu Brüssel. Am 5. zogen sie, um der Demonstration das möglichste Aufsehen zu verleihen, paarweise zu der erbetenen Audienz, in welcher sie mit der bei ihnen obligaten Versicherung der Treue gegen den König der Generalstatthalterin eine Bittschrift überreichten, deren Inhalt im Wesentlichen mit dem des Compromisses übereinstimmte. Es ist bemerkenswerth wie Egmond, Hoorn und Wilhelm von Oranien wohl deßhalb, weil sie die möglicherweise schweren Folgen eines solchen Schrittes erkannten, jede entschiedene Theilnahme an den Plänen der 250 Edelleute sorgfältig zu vermeiden strebten. Aber das war bloßer Schein. Denn war unter der Zahl jener Adeligen nicht auch Wilhelms Bruder, Ludwig von Nassau; hatte jener nicht im Staatsrathe gegen die Bedenken der Annahme einer unter so auffallenden Umständen zu überreichenden Bittschrift gesprochen; waren die Vornehmsten der 250 Edelleute, Ludwig von Nassau und Brederode, die zu Brüssel ihr Quartier bei Wilhelm von Oranien genommen hatten, nicht sofort von den Grafen van Hoorn und Mansfeld besucht worden; hätten endlich die Verbündeten bei jenem Gastmahle, durch welches die Parteibezeichnung der Geusen aufkam, es wagen dürfen, die gewiß absichtlich erst nach aufgehobener Tafel eintretenden Grafen van Hoogstraten, Egmond, Hoorn und Wilhelm von Oranien mit dem Zurufe, „es leben die Geusen“, zu empfangen, wenn sie nicht gewußt hätten, daß dieselben mit ihnen unter Einer Decke stecken? Die Verbündeten erreichten von der Regierung zunächst so gut wie gar nichts; aber ihre Demonstration verfehlte doch keineswegs auf die Stimmung Brüssels, ja der gesammten Niederlande mächtig einzuwirken. Auf's Klarste zeigte sich dieß, als sich der geusische Adel im Julius wieder in St. Trujen zusammenfand. Dießmal waren es schon 2000 Köpfe, alle bewaffnet und von zahlreicher Dienerschaft umgeben. Die

Verſammlung, welche auch proteſtantiſche Prediger und unruhige Köpfe aller Art herangelockt hatte, ließ ſich ſo tumultuariſch und gefahrdrohend an, daß Margaretha von Parma in ihrer Verlegenheit einen neuen falſchen Schritt that, d. h. Wilhelm von Oranien und Edmond an die Genſen nach St. Trujen abordnete. Um dieſelbe Zeit waren ketzeriſche Prediger aus Teutſchland und Frankreich auch nach Weſtflandern und in die Nähe von Antwerpen gekommen, und ſtachelten durch Predigten unter freiem Himmel das durch Theurung und Handelsſtockung bereits ſchwierig gewordene Volk noch mehr gegen die beſtehende Staats- und Kirchenordnung auf. Umſonſt verlangte die Generalſtatthalterin vom Rathe von Antwerpen die gewaltſame Behinderung derſelben; es half eben ſo wenig als ſie alle Fremden, die keinen genügenden Aufenthaltsgrund nachzuweiſen vermöchten, aus dem Lande auszuweiſen befahl. Der Rath von Antwerpen entgegnete, daß dieſer Befehl unausführbar ſei; die Ketzer immer muthiger und ſtärker geworden, errichteten bei Antwerpen Wagenburgen, ſetzten nicht nur ihre Predigten unter freiem Himmel fort, ſondern forderten bereits Duldung ihres Gottesdienſtes in der Stadt ſelbſt, in welcher durch falſche von der Partei der Geuſen verbreitete Gerüchte über Gewaltsmaßregeln der Regierung Spannung und Unruhe von Stunde zu Stunde ſtieg und die ganze Bürgerſchaft unter die Waffen brachte. Wer ſollte das furchtbar drohende Ungewitter beſchwören? Margaretha konnte ihre Perſon und Würde unmöglich bloßſtellen; deßwegen war ſie bereit, den Antwerpenern nach den Vorſchlägen ihres Stadtmagiſtrates Oranien als Vermittler zu ſenden. Doch dieſer weigerte ſich anfänglich, die ihm angetragene Miſſion zu übernehmen. Erſt nachdem die Bewegung zu Antwerpen eine ſolche Höhe erreicht hatte, daß er Margarethen alle Bedingungen vorſchreiben, alle Zugeſtändniſſe abtrotzen konnte, ließ er ſich willig finden, in die unruhige Stadt zu gehen, in deren Nähe er von 30,000 Menſchen mit den Häuptern der Geuſen an der Spitze feierlich empfangen wurde. Sofort berichtete er nach Brüſſel, ſo lange die Calviniſten zu Antwerpen unter den Waffen ſtünden, könne von Ruhe keine Rede ſein. Darum gab er der Regierung den Rath, den wir ſchwach nennen müßten, wenn er nicht durch und durch aus perfider Berechnung der Umſtände hervorgegangen wäre, den Rath nämlich, die Calviniſten durch Nachgiebigkeit zur Niederlegung der Waffen zu bewegen, ihm ſelbſt aber die Anwerbung von Truppen zu geſtatten! Margarethe willigte in Alles. Unterdeſſen waren Flandern und Artois Schauplätze der empörendſten Frevel geworden. Haufen fanatiſirten, räuberiſchen Geſindels wälzten ſich durch ihre Gauen, brachen in Kirchen und Klöſter ein, zerſchlugen Fenſter, Altäre, Malereien und Sculpturen und plünderten was ihnen der Mühe werth zu ſein ſchien, während Aehnliches zu gleicher Zeit in vielen Städten der nördlichen Territorien verſucht oder vollbracht wurde. Es waren, wie Leo treffend ſagt, die Früchte, die ſich aus der von Oranien gepflegten Saat entwickelten. Die Milde, die man in Antwerpen gezeigt, erhielt hier ihren verdienten Lohn (a. a. O. S. 450). So lange Oranien in Antwerpen war, gebot es ſein wohlverſtandenes Intereſſe dringend, ähnlichen Gräueln in jener Stadt zu wehren. Kaum aber hatte ihn Margarethe zu einer Berathung nach Brüſſel entboten, als der Pöbel auch dort in die Cathedrale einbrach und die andern Kirchen und Klöſter räuberiſch angriff. Als Margarethe auf die erſte Kunde über die Unruhen in Flandern auf Gewaltmaßregeln dachte, trat ihr Egmond ganz wie Oranien mit der Vorſtellung entgegen, daß es um die Anwendung der Gewalt in dieſem Falle etwas Entſetzliches ſei, denn man werde über 20,000 Menſchen umbringen müſſen. Der Erfolg der Vorſtellung war derſelbe wie hinſichtlich Antwerpens. Ja Margarethe beauftragte ſogar in der Rathloſigkeit ihres Herzens Oranien, Egmond und Hoorn, mit den noch immer zu St. Trujen Verſammelten einen Vertrag abzuſchließen, welcher alle Forderungen derſelben erfüllte. Freilich gedachte ſie ſelbſt nicht zu halten, was ihr die Adelspartei abgenöthigt hatte und ſchrieb in dieſem Sinne an ihren Bruder nach Spanien. Aber dieß konnte

nicht nur nichts helfen, es mußte das Anſehen der Regierung nur noch mehr ſchwächen, der Revolution erhöhte Kraft und Stärke zuführen. Es iſt nur zu richtig, wenn Leo über Margarethe urtheilt, daß ihre Schwäche der Empörung der Niederlande eine breitere Baſis geſchaffen, als Oranien jemals mit ſeinen politiſchen Hebeln allein vermocht hätte. Die Kirchengräuel hatten vielen Geuſen, die keine Feindſchaft gegen die katholiſche Kirche im Herzen trugen, die Augen geöffnet, ſo daß ſie ſich von ihren bisherigen Verbündeten offen oder im Stillen losſagten. Unter ihnen waren auch Hoorn und Egmond. So trat Oranien von nun an allein an die Spitze der weitern Entwickelung der Revolution, während Egmond in der nächſten Zeit der Regierung in Unterdrückung und Beſtrafung den da und dort noch einzeln ſich regenden Bilderſtürmern die wichtigſten Dienſte leiſtete. So ſtanden die Sachen als die Generalſtatthalterin im Frühling 1567 allen Beamten eine eidliche Verſicherung der Treue gegen alle Majeſtätsverbrechen abforderte. Einige, wie Egmond, ſchwuren den Eid unbedenklich, andere erklärten ihren frühern Dienſteid für hinreichend; der Rittmeiſter Brederode, eines der wildeſten Häupter der Geuſen, entzog ſich dem Anſinnen durch Niederlegung ſeines Amtes; Oranien behielt das ſeinige, ohne durch Ableiſtung des geforderten Eides ſich die Hände binden zu laſſen. Mittlerweile hatte die Kunde über die ſchändlichen Kirchenfrevel und den der Generalſtatthalterin abgezwungenen Vertrag den ſpaniſchen Hof in Unruhe und Aufregung verſetzt; man berieth über die Maßregeln, welche in Betreff der Niederlande zu nehmen ſein möchten. Eine Zeit lang ſchien es, als wenn Philipp II. ſelbſt ſich auf den Weg machen, die aufrühreriſchen Provinzen durch perſönliche Gegenwart zur Ordnung, zu Ruhe und Frieden zurückzuführen verſuchen würde. Zugleich verlautete, daß dem Könige eine bedeutende Kriegsmacht unter dem Commando des Herzogs von Alba vorangehen werde. Jetzt zeigte es ſich, was die Regierung früher vermocht hätte, wenn ſie Strenge gegen die Aufrührer hätte zeigen wollen. Denn die neuen Nachrichten trafen alle, denen wegen der vergangenen Frevel das Gewiſſen ſchlug, wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Derjenige, welcher als der Hauptſchuldige an den vorangegangenen Unruhen und Gräueln Alles zu fürchten hatte und ſeine Partei doch noch nicht ſtark genug zu offenem Widerſtande wußte, Wilhelm von Oranien floh mit ſeiner Familie nach Teutſchland. Seinem Beiſpiele folgten faſt alle Häupter des unzufriedenen Adels und eine ſo große Menge gemeinen Volkes, daß die Zahl der Flüchtlinge in Kurzem auf 100,000 Köpfe ſtieg. Mit dieſen unfreiwilligen Auswanderungeu kehrten binnen kurzer Zeit Ruhe, Ordnung und Gehorſam in allen Theilen der Niederlande wieder. Nunmehr erſchien im Sommer 1567, nachdem Philipp II. ſeinen anfänglichen Plan aufgegeben, der Herzog von Alba mit ungefähr 20,000 Mann Truppen in den Niederlanden. Alba war eine durch und durch tüchtige, energiſche, dem Dienſte ſeines Königs gänzlich ergebene Natur. An die Spitze der Militärverwaltung geſtellt, gedachte er die Authorität der Regierung nicht bloß für die Zukunft aufs kräftigſte zu wahren, ſondern mit allen der vorangegangenen Frevel Schuldigen, deren er habhaft werden konnte, blutige aber verdiente Abrechnung zu halten. Anfänglich zwar trat er ſehr milde und vorſichtig auf; er wollte wie es ſcheint die Natur der Verhältniſſe an Ort und Stelle erſt kennen lernen. Deßwegen blieb Egmond nicht nur ſelbſt am Hofe, ſondern beredete auch den Grafen von Hoorn nach Brüſſel zu kommen. Auf einmal aber ließ Alba beide mit noch einigen andern Edelleuten im September 1567 in Haft nehmen, und jagte dadurch den Niederländern einen ſolchen Schrecken ein, daß noch 20,000 Menſchen weiter flüchtig geworden ſein ſollen. Bald darauf gab Margarethe den ihr verbliebenen Theil der bürgerlichen Regierung auf, wodurch die ganze Verwaltung auf Alba überging. Zu Anfang des Jahres 1568 errichtete der neue Generalſtatthalter den ſogenannten Rath der Unruhen. Mochte ihn das Volk immerhin Blutrath nennen, er war „die ganz verdiente und ſelbſt gebundene Ruthe für den früheren Muthwillen.“ Dieſe Behörde richtete ihre Thätigkeit zunächſt gegen den hohen Adel, welcher die ganze

Bewegung veranlaßt und fortwährend getragen hatte, insbesondere gegen Wilhelm von Oranien und Alle welche das Compromiß unterzeichnet, an Unruhen Theil genommen oder Anstalten zu bewaffnetem Widerstand getroffen hatten. Durch diese Inquisitionen wurde eine Menge von compromittirten Leuten zur Flucht getrieben, und bildeten die wilden und räuberischen Schaaren der sogenannten Boschgeusen. Da Oranien sich auf die an ihn ergangene Ladung nicht gestellt hatte, so wurden seine niederländischen Güter confiscirt. Deßwegen sann er auf Krieg gegen Alba. Während aber dieser sich rüstete seinen Gegner im Felde zu bestehen, glaubte er den Aufrührern durch blutige Strenge beweisen zu müssen, daß er nicht der Mann sei, von dem sich mit bewaffneter Hand etwas ertrotzen lasse. Deßwegen ließ er am ersten Junius 1568 18 gefangene Edelleute, am 5. gleichen Monats auch Egmond und Hoorn als Theilnehmer an der Verschwörung Oraniens hinrichten. Ueber dieses Ende der beiden Grafen wissen wir nichts Treffenderes zu bemerken als was Leo sagt: „Egmond und die welche ähnlich dachten und handelten, wußten nicht, daß jede Revolution einen innern geistigen Verlauf hat, und daß man die Richtung, in welcher sie sich bewegt, entweder ganz brechen oder mit ihr fortgehen muß, daß aber alle die, denen zu Ersterem Kräfte oder Wille fehlen, und ebenso zu Letzterem die Geneigtheit, die also auf mittleren Stufen des Verlaufes Rast machen möchten, unfehlbar dem Verderben selbst verschrieben sind.“ (Niederl. Geschichten, II. Bd. S. 454 u. 455). Darauf warf sich Alba auf Wilhelms v. O. Bruder, den Grafen Ludwig von Nassau, welcher Friesland und Nordholland zu insurgiren gesucht hatte und brachte ihm eine gänzliche Niederlage bei. Nicht glücklicher war Wilhelm selbst, als er im September mit 20,000 Mann französischer und teutscher Söldner in die Niederlande einrückte. Alba, der Oraniens Geldmangel kannte, ließ sich klüglich in kein Treffen ein und nöthigte dadurch seinen Gegner die gedungenen Schaaren zu entlassen und sich nach Frankreich zurückzuziehen. Bis jetzt hatte Alba mit Kraft, Glück und Geschick seines hohen Amtes nach allen Seiten gewartet, und hätte er sich auch in Zukunft innerhalb der Grenzen seines bisherigen Verfahrens gehalten, so würde er seinem Herrn und Könige ohne Zweifel den Besitz der gesammten Niederlande gerettet haben. Allein nun trat er mit den bekannten neuen Finanzgesetzen hervor, mit dem Ansinnen an die Niederlande, von allem beweglichen und unbeweglichen Gute den hundertsten Pfennig ein für allemal, den zehnten Pfennig für immer von allen Kaufmannswaaren, so oft sie umgesetzt würden, endlich den zwanzigsten Pfennig von allem Erbe von Grundstücken und unbeweglichen Gütern zu erheben. Das war in der That ein vollkommener Bruch der vom Könige beschworenen niederländischen Verfassung. So entzündete der zehnte Pfennig unseligerweise die Brandfackel eines neuen fürchterlichen, langwierigen und folgereichen Krieges. Die niederländischen Kaufleute gaben nun dem Prinzen von Oranien das Geld zur Fortsetzung des Kampfes. Die Reformation, die sonst in den Niederlanden nie durchgedrungen wäre, errang durch diese Verletzung der merkantilen Interessen in einem großen Theile derselben dauernden Sieg. Das schwere Unrecht Alba's aufs beste ausbeutend gab Oranien nun zunächst Kaperbriefe zum Seeraube wider die Spanier aus. So bildeten sich die sogenannten Wassergeusen, die überall, wo sie erschienen, sich als Befreier des Landes vom zehnten Pfennig ankündigten und großen Enthusiasmus erregten, zumal da die spanischen Garnisonen der Städte da und dort sich sehr schlimm aufführten. Daher kam es, daß bald Nord- und Südholland im Aufstande waren und Friesland, Seeland und Geldern ihrem Beispiele folgten und die Lage Alba's immer kritischer wurde. Seine Finanzgesetze hatten schlechten Erfolg, die Zahlungen aus Spanien blieben aus, die Armee war wegen Soldrückständen schwierig, das Land überall in Gährung und Krieg zu Wasser und zu Lande zu führen. Denn außerdem, daß die Wassergeusen immer kühner und mächtiger wurden, rückte Oranien abermals mit einem Heere von 24,000 Mann in die Niederlande ein, vermochte sich aber im Süden so wenig zu halten, daß seit dem Herbste 1572

Holland, Seeland und das Utrechtiſche der Schauplatz des Krieges wurden. Unterdeſſen hatte man am ſpaniſchen Hofe eingeſehen, daß es dringend nothwendig ſei den bisherigen Generalſtatthalter der Niederlande abzuberufen. Im Juli 1572 hatte deßwegen als ſein Nachfolger der Herzog von Medina Celi mit neuen Truppen und Vorräthen bei Sluys in Flandern gelandet. Doch ohne die Leitung der Geſchäfte zu übernehmen kehrte er im Herbſte 1573 nach Spanien zurück, und Alba, das Unmögliche ſeiner Stellung erkennend, bat nunmehr ſelbſt um ſeine Abberufung. So übernahm denn Don Luis de Zuniga y Requeſens aus ſeiner Hand die Verwaltung am erſten December 1573. Doch Alba's Entfernung, die Zurücknahme der verhaßten Steuergeſetze vermochte den Fortgang des Krieges nicht zu hemmen. Ganz Holland und Seeland waren bereits der ketzeriſchen Lehre ergeben, die Anhänger des alten Glaubens waren dort ſo grauſam verfolgt worden als die Proteſtanten je von Alba. Nun war aber von einem Manne wie Philipp II. keineswegs zu erwarten, daß er den Proteſtantismus da wo er bereits Herr geworden, frei würde gewähren laſſen. Statt friedlicher Ausgleichung blieb alſo nichts anders übrig als die kräftigſte Fortſetzung des Kampfes bis Erſchöpfung den einen oder den anderen Theil zur Nachgiebigkeit zwingen würde. Daher konnte der Friedenscongreß von Breda (1575) zu keinem erwünſchtem Ziele führen. Bald darauf, den 5. März 1576, ſtarb Alba's Nachfolger. Nach ſeinem Tode wurde die Sache der Aufſtändiſchen ſehr weſentlich dadurch gefördert, daß die ſpaniſchen Soldaten bei den Finanzverlegenheiten der Regierung auch ihrerſeits zu meutern begannen und für ihre Soldrückſtände durch Plünderungen und Brandſchatzungen in den treueſten Provinzen, Flandern und Brabant, ſich ſelbſt bezahlt machten. Dieſen ſo äußerſt günſtigen Moment benutzte Oranien zu einer Aufforderung an die Flanderer ſich mit ihm zu verbinden. So vereinigten ſich im Frieden von Gent (1576) die nördlichen Provinzen mit den ſüdlichen, um die fremden Soldaten, insbeſondere die Spanier, aus dem Lande zu treiben. Inzwiſchen hatte Philipp II. ſeinen Halbbruder, Johann von Oeſtreich, zu ſeinem Statthalter in den Niederlanden ernannt. Um anerkannt zu werden, hatte er den Genter Frieden annehmen müſſen, und ſuchte ihn eine Zeit lang auch zu halten. Allein in der unabhängigen Stellung der Stände, in dem Verhältniſſe Oraniens, der bei weitem mächtiger war als der Generalſtatthalter, in dem gegenſeitigen Mißtrauen beider Theile wider einander, endlich und hauptſächlich in dem Religionspuncte lagen die Urſachen eines nothwendigen Bruches. Don Johann griff daher wieder zum Schwerte, brachte dadurch Alles unter die Waffen und ward für einen Feind des Landes erklärt. Als die Wallonen dem Frieden von Gent beitraten, hatten ſie ſich geſchmeichelt, einen leitenden Einfluß auf die allgemeinen Landesangelegenheiten zu bekommen. Dieſe Hoffnung war eben ſo wenig erfüllt worden, daß faſt alle Macht an Wilhelm von Oranien und ſeine Freunde überging. Deßwegen drangen die Wallonen jetzt darauf, einen andern rechtgläubigen Prinzen an die Spitze zu ſtellen, den Erzherzog Matthias von Oeſtreich. Ein Mann weniger ſchlau und berechnend als Oranien hätte dieſem Vorſchlage ſich vielleicht aus allen Kräften widerſetzt; Wilhelm ging unbedenklich darauf ein. Am 20. Januar 1578 leiſtete Matthias den Eid auf die Punctation, durch welche er nominell immer noch des Königs Generalgouverneur blieb, aber ganz die Stellung eines Fürſten der Niederlande bekommen ſollte. Freilich hatte Oranien ſchon dafür geſorgt, daß Matthias ganz in ſeine und des Staatsrathes Gewalt kam. Zu gleicher Zeit begann wieder das blutige Spiel der Waffen. Die königlichen Truppen, nunmehr befehligt von dem durch militäriſche und andere Eigenſchaften ſo ausgezeichneten Don Aleſſandro da Farneſe erfochten über die Aufſtändiſchen einen gänzlichen Sieg bei Gemblours (31. Januar 1578) und bekamen in Folge davon eine Menge von Plätzen in Brabant und Hennegau in ihre Gewalt, während es im Norden dem Prinzen von Oranien gelang das wichtige Amſterdam zu erobern. Aber die zu Gunſten der katholiſchen Religion getroffenen Beſtimmungen wurden weder hier noch in

anderen holländiſchen und ſüdlichen Städten geachtet. Deßwegen konnte auch der von Matthias im Einverſtändniß mit Oranien und dem Staatsrathe vorgeſchlagene auf Duldung des alten und neuen Bekenntniſſes lautende Religionsfriede keine einmüthige Aufnahme in den Provinzen finden und blieb ein bloßes Project, welches keinen Theil befriedigte. Die Wallonen ſahen ihre auf den Erzherzog Matthias geſetzten Hoffnungen bald gänzlich getäuſcht. Als nun im Sommer 1578 der Pfalzgraf Johann Caſimir durch Eliſabeth von England mit Geld unterſtützt, den Niederländern ein teutſches Hilfsheer zuführte, ſetzten die Wallonen, welche dem Uebergewichte des reformirten Elementes wehren wollten, ihre Forderung durch, zu dem Erzherzoge auch noch den franzöſiſchen Herzog von Anjou zum Vertheidiger der niederländiſchen Freiheit zu wählen. So ſtanden die Sachen als Johann von Oeſtreich am 1. October 1578 ſtarb und den Don Aleſſandro da Farneſe zum Nachfolger bekam. Dieſer, mit einem ſehr practiſchen Blicke die Lage der Dinge überſchauend, beſchloß auf dem ſchon von ſeinem Vorgänger gelegten Grunde weiter fortzubauen, d. h. den Bund ſeiner Feinde dadurch zu zerreißen, daß er ſich zum Beſchützer der durch den Genter Frieden und die Oraniſche Partei fortwährend gefährdeten Kirche erklärte und im übrigen von dem Grundſatze ausging, die politiſchen Rechte des Landes zu achten. So fielen ihm im Laufe des Jahres 1579 faſt alle walloniſchen überwiegend katholiſch gebliebenen Provinzen wieder zu. Dieß führte die Union von Utrecht herbei, durch welche die ſieben nördlichen Provinzen unbeſchadet ihrer beſonderen Rechte und Gewohnheiten ſich zu einem in Abſicht auf alle gemeinſamen Angelegenheiten untrennbaren Ganzen zuſammenſchloſſen. Die Utrechter Union hatte die letzte Rückſicht auf Philipp II. und ſeine Rechte fallen laſſen; Oranien war deßhalb vom ſpaniſchen Hofe in die Acht erklärt worden. Was konnten die Abgefallenen nunmehr thun, nachdem ſie die heuchleriſche Maske, für des Königs Rechte gegen aufrühreriſche Statthalter zu kämpfen, endlich einmal abgelegt hatten? Der Gedanke an die Gründung einer Republik war noch nicht hinlänglich befeſtigt und Oranien ſtand keineswegs ſo über alle Anfeindung erhaben da, daß man denſelben unbedenklich zum Fürſten der abgefallenen Provinzen erheben konnte. Mußte man ſich demgemäß an das Ausland wenden, ſo wäre es am gerathenſten geweſen, die fürſtliche Würde der Königin von England oder einem der mächtigeren proteſtantiſchen Fürſten Teutſchlands zu übertragen. Allein ein ſolches Abkommen widerſtritt ſo ſehr den Intereſſen Oraniens, daß er abermals auf den geiſtig höchſt unbedeutenden und leicht zu beherrſchenden Herzog von Anjou verfiel, nachdem Matthias ſeiner Lage überdrüßig im Juli 1580 abgedankt hatte. Anjou ging darauf ein, fand aber in den Verſuchen ſeine Macht zu erweitern an Oranien einen ſehr thätigen und gewandten Gegner, während die Kriegsangelegenheiten wegen Geldmangels ſich in nichts entſcheidenden Begebenheiten hinzogen. Dieſen Stand der Dinge wußte Don Aleſſandro ſich vortrefflich zu Nutze zu machen. Denn nicht nur, daß er im Süden während des Jahres 1583 den Krieg mit großem Glücke führte, im April 1584 eroberte er auch Ypern und begann Gent und Antwerpen nachdrücklich zu bedrängen und gewann Brügge, Damme und das ſogenannte Freie durch Vertrag im Mai 1584 ſeinem Könige wieder. In den ſüdlichen Niederlanden fiel damit Oraniens Einfluß bis auf Null, im Norden hingegen befeſtigte er ſich nach Anjou's Abgang ſo ſehr, daß man daran war, ihm unter dem Titel eines Grafen die höchſte Gewalt zu übertragen. Allein ehe noch alle betreffenden Stände und Städte ſich über die Bedingungen dieſer Uebertragung vollkommen geeinigt hatten, wurde Oranien, am Ziele ſeiner Wünſche angekommen, im Julius 1584 zu Delft ermordet. Nicht entmuthigt durch dieſen Verluſt beſchloſſen die Aufſtändiſchen in der Empörung zu verharren und ſtellten den zweiten Sohn Wilhelm's, Moritz von Naſſau-Oranien, an die Spitze ihrer Angelegenheiten. In der nächſten Zeit nun traf die Sache der Abgefallenen eine Reihe ſo harter Schläge, daß es in der That eines heroiſchen Muthes bedurfte, um nicht alle Hoffnungen ſinken zu

lassen. Wie im Jahre 1584 so führte Don Alessandro auch 1585 den Krieg mit eben so viel Nachdruck als Erfolg. Nachdem am 11. September 1584 das wichtige Gent durch eine sehr milde Capitulation in seine Hände übergegangen war, gewann er auf gleiche Weise auch Brüssel im März 1585 wieder und alle brabantischen Städte, mit Ausnahme von Mecheln und Antwerpen, folgten diesem Beispiele der Unterwerfung, bis auch jene zwei Städte, Mecheln im Julius, Antwerpen im August 1585, sich gezwungen sahen, ihre Thore dem siegreichen Feinde zu öffnen. Mächtig erwachte darum bei einem Theile der Abgefallenen die Sehnsucht wie früher nach französischer so jetzt nach englischer Hilfe und Unterstützung. Elisabeth von England, welche bisher schon an dem Kriege, wenigstens indirect, sich vielfach betheiligt hatte, ging nunmehr auf die Anträge der Niederländer um so lieber ein, als sie dadurch auf dem Continente einen Bundesgenossen gegen Spanien und Frankreich bekam und man ihr größere Einräumungen machte, als allen Fürsten, mit denen man früher wegen Uebertragung der Souveränetät unterhandelt hatte. Sie versprach also den Niederländern für die Dauer des Krieges 5000 Mann zu Fuß, 1000 Reiter und schickte ihnen im December 1585 als Befehlshaber ihrer Truppen den Robert Dudley, Grafen von Leicester. Dieser fand anfangs die willigste Aufnahme um so mehr als er sich als strengen Calviniſten darstellte. Doch auch seine Stellung wurde bald widerwärtig genug. Um einem Ueberwiegen fremder Macht zu wehren, beschloß und bewirkte die Oranische Partei das Gewicht des jungen Moritz von Oranien dadurch zu verstärken, daß ihm die Statthalterschaft in Holland und Seeland übertragen wurde. Leicester, welcher die Bedeutung dieser Ernennung sehr gut durchschaute, strebte nicht ohne Erfolg dahin, sich durch Gewinnung der aus Flandern und Brabant in großer Anzahl Ausgewanderten eine eigene und ergebene Partei zur Vergrößerung seiner Macht zu schaffen, indem diese Ausgewanderten durch ihren strengen Calvinismus einen Gegensatz gegen die laxere Staatenpartei bildeten. Dadurch wurde aber die Stellung Leicesters, insbesondere gegen die Stände von Holland und Seeland, eine so unfreundliche, daß das Mißtrauen der Niederländer wider ihn sehr bedeutend zunahm, zumal da das Kriegsglück auch im Jahre 1586 kein besseres wurde. Darum nahm Leicester im November Urlaub nach England, nachdem er vorher noch eine neue Admiralität für Flandern errichtet und für die Zeit seiner Abwesenheit dem Staatsrathe die Hände vollkommen gebunden hatte. Wenn dadurch das Mißvergnügen der Niederländer nur gesteigert wurde, so verlor Leicester vollends alles Zutrauen, als einige von ihm bestellte englische Commandanten fester Plätze dieselben an die Spanier übergaben. Im Julius 1587 betrat Leicester den niederländischen Boden wieder. Doch das abermalige Fehlschlagen aller auf Erweiterung seiner Gewalt abzielenden Pläne entleidete ihm seine Stellung in dem Grade, daß er im December 1587 die Statthalterschaft niederlegte. Bis die darüber aufgesetzte Urkunde den Niederländern ausgehändigt wurde (April 1588), gewann seine Partei Zeit zur Erregung von allerlei Unruhen. Das für Leicester in Pflicht genommene und wegen Soldrückständen unzufriedene Kriegsvolk begann in Holland, Seeland und Nordbrabant fast allerorten sich zu empören. Dieser Zeitpunkt, vom Januar bis Mai 1588, hätte den Niederländern, trotz der heldenmüthigsten Anstrengungen, leicht verderblich werden können, wenn Don Alessandro im Stande gewesen wäre, den Krieg mit aller Energie zu führen. Allein da König Philipp damals die bekannte sogenannte unüberwindliche Armada wider England ausrüstete, betrachtete er den niederländischen Krieg so sehr als Nebensache, daß er Don Alessandro selbst für das neue Unternehmen zu verwenden gedachte. In der That brachte dieser mit Aufbietung aller seiner Kräfte unter den schwierigsten Umständen eine ansehnliche Flotte zu Sluys zusammen. Doch Philipp's II. Armada wurde bekanntlich vernichtet. Alessandro hatte Zeit und Geld nutzlos verschwenden müssen und sah sich durch die Wendung der Dinge, welche inzwischen in Frankreich zu Gunsten des Hauses Bourbon erfolgt war, auch noch in die Nothwendigkeit versetzt,

einen Theil seiner Streitkräfte nach dieser Richtung hin zu verwenden. So gelang es den Aufständischen sich nicht nur von 1588—90 zu behaupten, sie konnten von frischem Muthe beseelt 1591 und 92 sogar mit großem Glücke wieder in die Offensive übergehen, während Don Alessandro auf seinem dritten Zuge nach Frankreich im December 1592 zu Arras mit Tode abging. Seine nächsten Nachfolger, der Graf von Mansfeld, der Erzherzog Ernst von Oestreich, der Graf Fuentes und nach ihm der Erzherzog Albrecht von Oestreich vermochten den Krieg weder nach der französischen noch nach der niederländischen Seite hin mit besserem Glücke zu führen. Der spanische Hof mußte deßwegen nicht nur aller Hoffnung entsagen, die gesammten Niederlande wieder zu gewinnen, sondern es stellte sich, wenn nicht auch noch die treugebliebenen Provinzen verloren gehen sollten, die Nothwendigkeit des Versuches heraus, wenigstens mit einem Theile der Feinde ein Abkommen zu treffen. Darum schloß Philipp II. im Mai 1598 mit Frankreich den Frieden von Vervins und anerkannte Heinrich den Vierten als König des Landes, nach dessen Krone er selbst die Hand ausgestreckt hatte. Die Niederländer verloren dadurch wenig, indem Heinrich IV. ihnen unter dem Titel heimzuzahlender Schulden jährliche Subsidiengelder für die Folgezeit zufließen ließ und Elisabeth von England ihre directe und erklärte Bundesgenossin blieb. Unmittelbar nach dem Abschlusse des Friedens von Vervins verlobte Philipp II. seine Tochter, Clara Eugenia, mit dem oben genannten Erzherzog Albrecht in der Weise, daß jene diesem als Heirathsgut die Souveränetät über die bisher spanischen Niederlande beibringen sollte, nur daß für den Fall einer kinderlosen Ehe der Rückfall an die Krone Spanien bedungen war. Der neue Souverän suchte Frieden mit den Aufständischen, und erst als diese sich desselben weigerten, griff auch er wieder zum Schwerte. Indeß hielten beide Theile einander in den Feldzügen von 1598—1604 so ziemlich das Gleichgewicht; denn war auch das Kriegsglück im Ganzen mehr für die Aufständischen, so hatten diese doch durch den von Jacob I., dem Nachfolger Elisabeth's von England, mit Spanien geschlossenen Frieden einen mächtigen Bundesgenossen verloren. Deßwegen legte sich das Bedürfniß des Friedens beiden Theilen dringend nahe. Doch führten die darüber eröffneten Unterhandlungen so wenig zu einem gedeihlichen Ziele, daß man froh war, es im April 1609 zu dem zwölfjährigen Waffenstillstande von Antwerpen zu bringen, durch welchen der status quo rücksichtlich des Territorialbesitzes angenommen, die vereinigten Provinzen wenn auch noch nicht formell so doch factisch und stillschweigend als souveräne Macht anerkannt wurden. Nach Ablauf des Stillstandes begann, auf die Weigerung der vereinigten Staaten sich dem ehemaligen Herrscher wieder zu unterwerfen, die zweite Periode des verheerenden Krieges, während dessen die südlichen Niederlande nach dem unbeerbten Tode von Clara Eugenia (December 1633) wieder an Spanien zurückfielen. Doch vermochte dieses die abgefallenen Provinzen keineswegs wieder unter seine Botmäßigkeit zu bringen. Denn außer dem frischen Gefühle der Freiheit lieferte den vereinigten Staaten hauptsächlich Handel und Betriebsamkeit die nöthigen Mittel zur Fortsetzung des Kampfes. Dazu kam, daß Frankreich unter der Verwaltung des Cardinals Richelieu im Jahre 1635 abermals den Krieg an Spanien erklärte, der Abfall Portugals Spanien lähmte, die Fortschritte Gustav Adolphs in Teutschland die Niederländer auch von dieser Seite deckte. Und wenn der Landkrieg im Ganzen betrachtet von beiden Theilen ziemlich schläfrig geführt wurde und keine bedeutenden Resultate gewährte, so waren die Niederländer zur See so glücklich, ihren Feinden die empfindlichsten Schläge beizubringen. So war es ihnen, nur um Einzelnes herauszuheben, im Jahre 1628 gelungen, die spanische Silberflotte zur Ergebung zu zwingen, wodurch sie eine Beute von fast zwölf Millionen Thalern gewannen; so hatte der niederländische Admiral Martin Tromp, im October 1639, eine große spanische Flotte gänzlich geschlagen und zerstreut. Im Laufe des Jahres 1643 waren endlich die den allgemeinen Frieden Europa's bezweckenden Congresse von Münster und Osnabrück

zuſammengetreten und die Niederländer ſowohl als die Spanier ſehnten ſich endlich ſo ſehr nach dem Ende des Krieges, daß auf dieſem Kampfgebiete die Waffen ſchon ſeit 1647 ruhten. Im Januar 1648 wurde endlich durch die beiderſeitigen Bevollmächtigten der Friede unterzeichnet, in welchem der König von Spanien allen Anſprüchen auf die vereinigten Niederlande für ſich und ſeine Nachkommen entſagte und dieſelben als freie und ſelbſtſtändige Staaten anerkannte. Ueber den Aufſtand der Niederländer iſt eine große Menge von Schriften von Zeitgenoſſen und Spätern erſchienen, von denen die einen im ſpaniſchen, die andern im niederländiſchen Intereſſe gehalten ſind. Die beſte, die Wage der Gerechtigkeit nach beiden Seiten hin ſtreng feſthaltende Darſtellung findet ſich bei Leo, 12 Bücher niederländiſcher Geſchichten, S. 376—796. Sehr dankenswerthe „Beiträge zur Geſchichte und Charakteriſtik Belgiens“ geben für die Zeit der Anfangs jener Revolution die hiſtoriſch-politiſchen Blätter im ſechsten Bande S. 193—210 und 269—290. In Betreff der kirchlichen Organiſation der Niederlande vgl. den Art. Mecheln. [Allgayer.]

Niedermünſter, ſ. Hohenburg.

Niem, ſ. Dietrich von Niem.

Niemeyer, Auguſt Herman, Kanzler und Profeſſor der Theologie zu Halle, iſt den 1. September 1754 zu Halle geboren. Nach dem Studium der ſchönen Wiſſenſchaften bildete er ſich beſonders unter Semler und Nöſſelt in der Theologie aus. Im J. 1777 zum Magiſter promovirt, las er anfänglich Philologie. Daneben begann er ſchon jetzt ſeine ſehr umfangreiche ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Er edirte 1778 Homer's Ilias mit Anmerkungen, 1781 Sophocles Philoctetes, Euripides, Hecuba, Medea, Iphigenia. Zugleich hatte er auch ſeine Befähigung für die Theologie durch Bearbeitung einer Charakteriſtik der Bibel, 5 Thle., 1775—82 bekundet. Vor Vollendung dieſes Werkes (1780) wurde er außerordentlicher Profeſſor der Theologie und Inſpector des theologiſchen Seminars, 1784 aber Ordinarius und Inſpector des königlichen Pädagogiums, dem er ſelbſt ſeine erſte Bildung verdankte, endlich 1787 Mitdirector des Halle'ſchen Waiſenhauſes. Die genannten Inſtitute verdanken Niemeyer ſehr viel, eines derſelben aber lenkte ſeine Thätigkeit auf ein Fach, durch das er uns beſonders bekannt geworden iſt. Er erfaßte den hohen Werth der Pädagogik für Schulmänner und Geiſtliche. Zur Ausbildung der erſtern errichtete er 1787 ein pädagogiſches Seminar und 1796 veröffentlichte er ſeine durch Studium und Erfahrungen gewonnenen „Grundſätze der Erziehung und des Unterrichts“, ein Werk, das acht Auflagen erlebte. Die in dieſes Werk aufgenommenen Materien machen den Verfaſſer zum Eclectiker, während ihn die aufgeſtellten und durchgeführten Principien ſo ziemlich in die Reihe der humaniſtiſchen Gefühlspädagogen ſtellen. Baſedows Grundſätze, obſchon er ſie kritiſch beleuchtet, übten auf ihn großen Einfluß. Neben dieſem Fach las er Moral, Homiletik, practiſche Theologie, ſpäter Einleitung und Encyclopädie. Ueber Homiletik und practiſche Theologie beſitzen wir von ihm Compendien (1786 und 1790), die ſpäter unter dem Titel: „Handbuch für chriſtliche Religionslehrer“ vereinigt wurden und ſechs Auflagen erlebten. Niemeyer huldigte als Lehrer und Schriftſteller der rationaliſtiſchen Richtung. Das Licht Luthers wurde conſequenter Weiſe bereits wieder beleuchtet; zu denen, die den Läuterungsproceß fortſetzten, gehörte er. Dieß zeigt ſich beſonders in ſeiner practiſchen Theologie. Da aber dieſe Grundſätze dem preußiſchen Miniſterium von Wöllner nicht zuſagten, ſo bereiteten ſie Niemeyer und ſeinen Genoſſen mehrfache Kämpfe, die erſt unter dem folgenden Könige endigten. Die Kataſtrophe von 1806 verurſachte ihm neuen Kummer. Nach der für Preußen unglücklichen Schlacht bei Jena und Auerſtädt wurden Niemeyer's beide Wohnhäuſer das Quartier für Napoleons Generalſtab. Die Univerſität wurde aufgehoben. Während ſich Niemeyer über dieſe Zeit bei ſeinen geliebten Franke'ſchen Stiftungen aufhielt (er war ein Urenkel von Franke), wurde er Napoleon als Anhänger Preußens verdächtigt, auf einmal mit vier andern Leidensgefährten durch einen franzöſiſchen Oberſt

aus seinem Aufenthaltsort als Geisel abgeholt und weiter gegen den Rhein zu nach Frankreich geführt, wo er bis zum September des Jahres verblieb. Am 9. October kehrte er nach Halle zurück. Nach dem Frieden zu Tilsit wurde Niemeyer unter dem neugegründeten Königreich Westphalen Kanzler und rector perpetuus der Universität Halle, die durch sein persönliches Verwenden in Cassel wieder hergestellt worden war. Einen Ruf nach Berlin lehnte er ab. Als Niemeyer 1813 mit der Universität und den Einwohnern das Vordringen der Kosacken und Preußen begrüßte, hob Napoleon im Mai desselben Jahres die Universität abermals auf; allein die Ereignisse bei Leipzig änderten den Gang der Dinge und Niemeyer blieb in Amt und Würde; er stieg in der Gnade des Königs und erhielt von ihm den rothen Adlerorden der 3. und später der 2. Classe, wie er denn bei seinem Fürsten für die Universität ein bleibend wirksamer Fürsprecher war. Noch in seinem 65. Lebensjahr machte er eine Reise durch das nördliche Teutschland nach England. Seine Beobachtungen auf dieser, wie auf einer Reise nach Holland und einer andern nach Italien hat er in einer vierbändigen Beschreibung mitgetheilt. Ein Jahr nach seinem Amtsjubiläum, das er am 18. April 1827 feierte, und dessen Feier die Stadt durch eine Bürgerkrone, der König aber durch 40,000 Thaler zum Bau eines eigenen Universitätsgebäudes auszeichnete, nahte das Ende des kurz zuvor noch rüstigen und kräftigen Greisen. Er beschloß sein vielbewegtes Leben am 7. Juli in Folge eines Schlaganfalls. Es ist gewiß, daß er eine reiche Kraft entwickelte, und auf seine Zeit einen großen Einfluß übte, vorzugsweise aber sowohl nach seinen Vorlesungen als Schriften für die practische Theologie thätig war. Als Vorsteher des pädagogischen und theologischen Seminars wirkte er besonders viel für die Verwaltung des Predigtamtes. Er predigte selbst häufig an der Universität; später jedoch beschränkte sich seine geistliche Beredtsamkeit auf feierliche Gelegenheitspredigten: 1786 die Gedächtnißrede auf Friedrich des Gr. Tod; 1797 auf König Wilhelm II., 1807 zu Paris in der dänischen Capelle. Viele seiner Reden sind gedruckt. Sofern Niemeyer dadurch auch die Belebung des religiösen Sinnes fördern wollte, fügen wir hier seine religiösen Lieder bei. Von ihm sind die Lieder: „Laßt unsrem Vater, laßt uns singen aus voller Seel' ein dankbar frohes Lied! o daß von meinen Lebenstagen doch keiner u. s. w.! Geist der Andacht senke du dich in unsere Seele nieder" u. a. Ebenso bearbeitete er das religiöse Drama. Alle diese Lieder, wie seine Oratorien, z. B. Abraham auf Moria, Lazarus oder die Feier der Auferstehung, die Passionscantate, die Feier des Todes Jesu u. a. sind gesammelt, 2. Aufl. 1828. Zu seinen ascetischen Schriften gehören Philotas zur Beruhigung für Leidende 1779, Trostschrift zur Aufrichtung für Leidende 1783—89, Timotheus zur Erweckung der Andacht 1789. Indeß soll er durch eine Vorliebe für äußerlichen Anstand und Formalität, durch ein Haschen nach adeligem und fürstlichem Umgange in weiteren Kreisen für den Anfang seiner Bekanntschaft weniger Einnehmendes gehabt haben. Unter Verweisung auf die angegebenen Schriften führen wir bloß noch zwei von ihm an. Um den künftigen Theologen beim Beginne ihrer Laufbahn bereits eine gute Grundlage für ein gedeihliches Wirken im Predigtamt zu verschaffen, bearbeitete Niemeyer 1801 für die oberen Classen des Gymnasiums ein Lehrbuch, das wegen der Anordnung seines Stoffes, wegen seiner Klarheit und Präcision unter seine vorzüglichsten Arbeiten gerechnet wird und eine solche Verbreitung fand, daß bis zum J. 1825 14 Auflagen nothwendig wurden. Für die Lehrer versah er es mit Anmerkungen und Zusätzen und fügte eine zweckmäßige Abhandlung über die Methodik bei. Mit Uebergehung seiner sehr zahlreichen, kleinern pädagogischen, exegetischen, homiletischen, biographischen Schriften schließen wir mit einer Sammlung von Briefen an christliche Religionslehrer, 2 Bde. 1803. (Vgl. die Biographie zu den Grundsätzen der Erziehung und des Unterrichts von Niemeyer 1832; Necrolog der Teutschen, 6. Jahrg. 1828, 2. Thl. S. 544 ff.) [Stemmer.]

Nil, s. Aegypten.

Nilus, der ältere, mit dem Zunamen der Weise, einer der ausgezeichnetsten Einsiedler und Asceten des Orients, geboren in der zweiten Hälfte des vierten Jahrh. zu Ancyra in Galatien, stammte aus einer vornehmen und reichbegüterten Familie, genoß, wie auch seine Schriften beweisen, eine wissenschaftliche Erziehung, war vor seinem Einsiedlerleben verheirathet und soll einige Zeit Präfect der Stadt Constantinopel gewesen sein. Nachdem ihm Gott in der Ehe zwei Kinder geschenkt hatte, zog er sich mit Beistimmung seiner Gemahlin, der er eines seiner Kinder zurückließ, während er das andere, einen jungen Knaben Theodul mit Namen, mit sich nahm, zu den Anachoreten auf Sinai zurück (um 390), die ein äußerst strenges Leben in abgesonderten Zellen und Höhlen führten und viele durch Bildung und Heiligkeit ausgezeichnete Männer unter sich zählten. Hier lebte er viele Jahre mit seinem Sohne der strengsten Asceſe hingegeben und in mannigfachen innern Kämpfen einen großen Reichthum von Erfahrungen sammelnd, womit er in seinen zahlreichen Briefen und andern Schriften in weiten Kreisen bei Personen aus allen Ständen, namentlich bei Einsiedlern und Mönchen großen Nutzen schaffte. Wohl blieben auch seine aus der Einsamkeit Sinais nach allen Seiten hin ausgehenden schriftlichen Mahnungen und Rügen an Bischöfe, Geistliche, Vornehme und andere Personen nicht ohne Erfolg, und um den Glauben und die Reinheit desselben machte er sich gleichfalls verdient, indem er in seinen Schriften die Heiden, Gnostiker, Manichäer, Arianer, Origenisten, Novatianer und Adelphianer bekämpfte. Um den hl. Chrysostomus, dessen Schüler er genannt wird, nahm er sich bei dem Kaiser Arcadius, der sich zu dessen Verbannung hatte verleiten lassen, mit rücksichtslosem Eifer an. Der Kaiser hatte nach dessen Verbannung an Nilus geschrieben und ihn um sein Gebet zur Abwendung der über Constantinopel hereingebrochenen Drangsale ersucht. Wie, antwortete Nilus, könne der Kaiser erwarten, Gott werde sich gegen Constantinopel gnädig erweisen, da diese Stadt so viele Verbrechen begehe, da man den hl. Chrysostomus, die Säule der Kirche, das Licht der Wahrheit, den Herold Jesu Christi verbannt habe? Wie könne er (Nilus) sein Gebet mit dem Gebete einer Stadt vereinigen, wo solche Dinge geschähen? Zugleich vertheidigte Nilus die edle Freimuth des verbannten Patriarchen, womit er furchtlos auch gegen die vornehmen Sünder gepredigt hatte und bemerkt unter Anderm, jene Bischöfe, welche den Kaiser zur Verbannung des Chrysostomus verleitet hätten, hätten dieß aus Eifersucht gegen die Tugend dieses großen Mannes gethan. — Viele Jahre hatte Nilus auf Sinai zugebracht, als sein unterdeß herangewachsener Sohn Theodul von den Saracenen, welche die Einsiedler auf Sinai überfielen, in die Gefangenschaft abgeführt wurde. Anfangs bestimmt, den Göttern zum Opfer geschlachtet zu werden, entkam Theodul nach heißem Gebet diesem Tode dadurch, daß die Saracenen an dem Tage, an welchem sie ihn vor Sonnenaufgang opfern wollten, erst nach Sonnenaufgang erwachten; daher begnügten sie sich, ihn zu verkaufen, und so gerieth er in die Hände des Bischofes von Eleusa in Palästina, welcher, von Theoduls Tugend eingenommen, ihn in den Clerus aufnahm und mit dem Dienste des Meßners und Pförtners der Kirche zu Eleusa betraute. Inzwischen suchte Nilus seinen Sohn auf und fand ihn zu seiner unbeschreiblichen Freude zu Eleusa. Dieses Ereigniß fällt ungefähr in den Anfang des fünften Jahrh. Nachdem beide, Vater und Sohn, von dem Bischofe zu Eleusa zu Priestern geweiht worden waren, kehrten sie wieder nach Sinai zurück. Um 430 lebte Nilus noch; sein Todesjahr läßt sich nicht bestimmen. Am 12. Nov. verehrt ihn die orientalische und occidentalische Kirche als Heiligen, und am 14. Jänner wird das Gedächtniß seines Sohnes Theodul und jener Sinaiten gefeiert, welche bei dem Ueberfalle der Saracenen gemartert und getödtet worden waren. — Von Nilus hat man verschiedene Schriften, die sich vorzugsweise mit der Unterweisung der Mönche und Einsiedler beschäftigen. Nilus, bemerkt Tillemont, benützte seine Eloquenz zu Schriften, die zur Tugend anleiten und zugleich durch Styl und Gedanken so angenehm sind, daß man sie mit viel Vergnügen liest; und Dupin nennt

Nils Briefe ein Magazin von unendlich viel schönen und guten Gedanken über alle Arten von Gegenständen. Leider sind einige von Nils Schriften verloren gegangen, wie z. B. sein Werk gegen die Heiden; die auf uns gekommenen sind: Eine Abhandlung vom Gebete, eine vom ascetischen Leben, eine an den Mönch Agathius, welche den Namen Peristeria führt — eine Abhandlung über die freiwillige Armuth an die Diaconissin Magna von Ancyra — Tractate, zwei, an Eulogius über die Asceſe und über die den Tugenden entgegengesetzten Laster — ein Tractat über den Vorzug des Einsiedlerlebens vor dem Leben der Mönche in Städten — mehrere Sammlungen von Sprüchen, die aber zum Theile dem Evagrius angehören — Tractate über die acht bösen Geister und über die bösen Gedanken — eine Rede über Luc. XXII., 36, nebst Fragmenten aus andern Reden — Erzählungen von der Ermordung der Einsiedler von Sinai und der Gefangennehmung des Theodul — eine Rede auf den nitrischen Mönch Albianus — eine Exposition des hohen Liedes, die den Commentarien des Gregor von Nyssa, Maximus und Psellus über das hohe Lied beigemischt ist, so daß man nicht weiß, was dem hl. Nilus angehört. Das Handbuch Epictets (s. d. A.) und wahrscheinlich auch der Tractat oder die Rede über verschiedene moralische Gegenstände sind nicht von ihm, wie auch einige andere Bücher, die Nils Namen tragen. Mit Unrecht ist Nilus von Einigen als Gegner der hl. Bilder in Kirchen gehalten worden; nur dem Uebermaße und den symbolischen Gemälden von Thiergestalten und ähnlichen Naturgegenständen galt seine Abmahnung an einen vornehmen Mann zu Constantinopel, der eine Kirche erbauen und mit vielen dergleichen Gemälden schmücken wollte. S. Tillemont, Mém. XIV, Dupin, Bibl. III u. IV, Bolland. ad 14. Januarium, Leo Allat. ep. s. Nil. Romae 1668, J. M. Suaresius opp. s. Nil. Romae 1673 etc. [Schrödl.]

Nilus, der jüngere, Mönch und Einsiedler in Süditalien, Stifter verschiedener Klöster, geboren zu Rossano um 910, von griechischer Abkunft, ward gleich nach seiner Geburt von seinen Eltern der jungfräulichen Gottesmutter dargebracht und erhielt eine fromme Erziehung. Von Kindheit an las er gerne in den Leben der großen hl. Mönche und Einsiedler Antonius, Saba, Hilarion und Anderer, floh das Sittenverderben in den Häusern der Vornehmen, bildete seinen scharfsinnigen Geist durch Studien und verabscheute „phylacteria et adjurationes“, obgleich er Bücher über dergleichen Superstitionen aus angeborener Wißbegierde las. Seine Schönheit zog die Augen des andern Geschlechts auf ihn und verwickelte ihn, wie es scheint, in ein unerlaubtes Verhältniß zu einem Mädchen, mit welchem er eine Tochter erzeugte; doch spricht sich seine Biographie nicht klar genug aus, ob er mit dieser Person wirklich in einem sündhaften Verhältnisse gelebt habe oder ehelich mit ihr verbunden gewesen sei. Sei dem wie ihm wolle, bald nach der Geburt seiner Tochter folgte Nilus seinem in einer Krankheit wieder erwachten Zuge nach einem gottgeweihten und einsamen Leben und trat in das Kloster des hl. Mercurius ein, in welchem wie in einigen andern benachbarten Klöstern mehrere ausgezeichnet fromme und mit der Lesung der hl. Schrift und Väter beschäftigte Mönche lebten. Strenger Bußgeist, Armuth, Keuschheit, Gehorsam, Demuth, Gebet, verbunden mit heiligen Studien und überschattet mit den Charismen des hl. Geistes erwarben dem Nilus bald ein großes Ansehen in seinem und andern Klöstern und in der ganzen Umgegend, und erwirkten ihm von seinen Obern die Gunst, auf einem benachbarten Berge in einer Felsenhöhle als Einsiedler leben zu dürfen. Diesen Aufenthalt vertauschte er in der Folge etliche Male mit andern einsamen Orten und da sich überall Schüler um ihn versammelten, entstanden dadurch mehrere neue Klöster. In seiner Einsamkeit steigerte er die Strengheiten seiner Lebensweise bis zur und über die Höhe seiner heiligen Vorbilder, des hl. Antonius u. s. w. Damit vereinigte er Handarbeit, fleißiges und schönes Bücherabschreiben und Lectüre der hl. Schriften und Väter, der griechischen nicht bloß, sondern auch der lateinischen; daher er unter Anderm eine Pilgerreise nach Rom unternahm, um die Schwellen der Apostel zu besuchen

und sich Bücher zu verschaffen, daher er auch als kenntnißreicher und erleuchteter Lehrer von Geistlichen und Weltlichen mit Fragen über den Sinn der hl. Schriften und über religiöse und kirchliche Gegenstände oft angegangen wurde, die er salbungsvoll und ebenso gelehrt als practisch und auf die Zustände der Fragenden passend beantwortete, oder wenn es unnütze und vorwitzige Fragen waren, nicht ohne heilsames Salz abwies. So fragte ihn einst ein vornehmer Wüstling, ob Salomo nicht selig geworden, worauf Nilus entgegnete: „Was geht es uns an zu wissen, ob Salomo selig oder verdammt worden ist, nicht ihm, sondern uns ist es gesagt, wer eine Frau lüstern ansehe, habe schon einen Ehebruch begangen. Von Salomo aber lesen wir nicht, wie von Manasse, daß er Buße gethan.“ Auf die Frage eines Priesters, was die verbotene Frucht im Paradiese gewesen, antwortete Nilus: „Ein wilder Apfel“, und da Alle lachten, sprach er: „Auf eine solche Frage gehört eine solche Antwort; Moses nannte jene Frucht nicht und wie wollen wir sie erkennen? Du fragst nicht, wie du gebildet und in das Paradies gesetzt worden bist, welche Gebote du erhalten und übertreten hast, weßhalb du vom Paradiese und dem Reiche Gottes ausgestoßen worden bist und wie du wieder zur alten Würde dich erheben kannst, und du fragst mich nach dem Namen eines Baumes, der wie alle übrigen ist?“ In ähnlicher Weise belehrte er bei jeder Gelegenheit Alle, die mit ihm in Berührung kamen und drang immer auf ein lebendiges Christenthum, auf Früchte der Buße und Besserung von Innen heraus. Einst gab er einem vornehmen kaiserlichen Hofbeamten eine Lebensbeschreibung des Mönches Simeon des Styliten zu lesen, worin die Stelle vorkam, daß von zehntausend Seelen kaum eine selig werde, und worüber der Beamte äußerte: „Das sei ferne von uns; wer so sagt, ist ein Ketzer, denn so wären wir ja umsonst getauft, verehrten umsonst das Kreuz, nähmen umsonst am Leibe Christi Theil, nännten uns umsonst Christen!“ Nilus sprach mit sanfter Stimme: „Wenn ich euch aber nachweise, daß das Evangelium, Paulus, Basilius, Chrysostomus, Theodorus Studita u. A. dasselbe sagen, was werdet ihr dazu sprechen, die ihr wegen eures schlechten Lebens die Aussprüche der heiligen Männer ketzerisch nennt? Ich sage euch aber, durch Alles was ihr vorgebracht habt, könnt ihr nicht selig werden, wenn ihr nicht auch wahrhaft tugendhaft werdet!“ Alle seufzten nun und sagten: Weh' uns Sündern! Als das von Christo eingesetzte Reinigungs- und Begnadigungsmittel sah er das Bußsacrament an und verwies daher die Sünder zu den Priestern und ihrer Schlüsselgewalt, denn er selber hatte keinen Ordo empfangen. Und die Priester waren es auch, durch die er die von bösen Geistern Geplagten ölen und segnen ließ, oder er schickte diese nach Rom an die Gräber der Apostel und Martyrer, wobei er auch die Absicht hatte, den Ruf eines Wunderthäters von sich abzuwenden. Diese Demuth war es aber gerade, die ihn zum Organe der göttlichen Allmacht machte, und mochte er immer der Wahrheit gemäß erklären, er habe Gott nie um die Gabe der Krankenheilung und der Vertreibung der bösen Geister gebeten, sondern nur daß ihm Gott seine Sünden verzeihe und von den bösen Gedanken befreie, da er des Wunderbaren so Viel wirkte, so konnte er es nicht hindern, daß er als Thaumaturg in ganz Italien und im Oriente mit Ehrfurcht genannt wurde. Dazu kam, daß er durch sein Ansehen und seine Verwendung Retter ganzer Städte wurde, daß die Armen, Bedrückten und Leidenden einen liebreichen und mächtigen Helfer an ihm hatten, daß er oft, um einen Verfolgten zu retten, große Wege zu Fuß unter heftigem Regen und dem rauhesten Wetter unternahm, daß er, wie sein Biograph erzählt, eine Menge Briefe für solche Verwendungen schrieb, die leider nicht mehr vorhanden sind. Erwarb sich auf diese Weise Nilus mitten in der Finsterniß, die im zehnten Jahrh. über Italien lagerte, einen so großen und wohlthätigen Einfluß unter Griechen und Lateinern und konnten ihm selbst die Juden und Saracenen ihre Achtung nicht versagen, so blieb er dabei doch immer der strengste Einsiedler und Mönch und unterwies seine zahlreichen Schüler, worunter mehrere aus vornehmem Stande sich befanden, in Wort und Bei-

ſpiel und durch Prüfungen mancherlei Art in der gründlichen Losſchälung des Herzens von allen irdiſchen Anhänglichkeiten, in der reſignirten Hingabe des eigenen Willens an den göttlichen und im heiligen Kampfe gegen die Verſuchungen und ſelbſt gegen die Gebrechen der Natur. Zu dieſem Behufe ſah er beſonders auf die unverbrüchlichſte Einhaltung der freiwilligen Armuth, indem er die äußere Armuth für die Mutter der evangeliſchen Geiſtesarmuth hielt, auf den ſogenannten blinden Gehorſam, daher er oft Prüfungs halber die ſchwerſten und wie es ſchien unvernünftigſten Dinge befahl, einmal z. B. den ſchönſten Theil der Weinpflanzungen umzuhauen, was auch ſeine Schüler, obgleich die Pflanzung ihr Werk war, ohne Widerrede ſogleich thaten, auf ſchnelle und bereitwillige Selbſtverläugnung in allen Stücken, ſo z. B. erhielt er einſt in der Charwoche für ſich und ſeine Schüler einen Korb voll Fiſche, ließ ſie kochen, ſchenkte ſie aber, da ſie fertig waren und die Seinigen ſchon darauf warteten, einem Bettler, weil er bemerkt hatte, daß ſeine Mönche mit (etwa zu) freudiger Begierde darauf warteten; ein anderes Mal hatten ſie ihm ein dem Kloſter entwendetes Pferd ſammt dem Dieb, einem Longobarden, mit vieler Mühe zurückgebracht; Nilus fragte den Dieb, ob ihm das Pferd lieb ſei und als dieſer entgegnete, ja, ſonſt hätte ich es nicht entwendet, ſchenkte er es ihm, mit der Bemerkung an die erſtaunten Mönche, von zeitlichen Dingen beraubt werden, ſei eine Befreiung von Sünden, und er habe ſie durch dieſe That lehren wollen, auch die Feinde zu lieben. Eine eigene Erwähnung verdient ſein Beſuch des berühmten Kloſters Montecaſſino (ſ. d. A.) zur Zeit des Abtes Aligernus (949—986). In Proceſſion empfingen ihn die Montecaſſiner, luden ihn ein, in ihrer Kloſterkirche mit ſeinen Mönchen das Officium in griechiſcher Sprache zu ſingen und legten ihm verſchiedene Fragen vor. Was iſt das Geſchäft eines Mönches? fragte einer. Darauf Nilus: „Ein ächter Mönch iſt ein Engel, ſein Werk iſt Barmherzigkeit, Friede und Lobgeſang Gottes; hat ein Mönch dieſe drei Stücke nicht, ſo iſt er ein Teufel, denn ein Menſch vermag ein ſolcher Mönch nicht zu bleiben.“ Ein anderer Mönch fragte: Wenn ich nur ein einziges Mal des Jahres Fleiſch eſſe, was wird viel daran gelegen ſein? Nilus erwiederte: „Wenn du das ganze Jahr durch geſund biſt, aber in einer Stunde dir ein Bein brichſt, was dann?“ Bekanntlich herrſchte in der römiſchen Kirche ſeit älteſter Zeit die Gewohnheit, an den Samſtagen zu faſten, wogegen in vielen orientaliſchen Kirchen das Faſten an Sonnabenden für unzuläſſig gehalten wurde. Ueber dieſen Punct ſtellte nun wieder ein Mönch die Frage an Nilus, und dieſer entgegnete: wer eſſe, ſolle den nicht Eſſenden nicht verachten, und wer nicht eſſe, ſolle ebenſowenig den Eſſenden verachten; man ſolle in dieſer Beziehung die griechiſche Sitte nicht tadeln, die ſich auf die Authorität vieler Väter und Synoden ſtütze und den Manichäern entgegengeſetzt ſei, welche den Sonnabend als einen Trauertag beobachten; dagegen ſeien die Römer zum Faſten an dieſem Tage verpflichtet als dem Vorabende vor dem Tage der Auferſtehung (Sonntag). Wäre doch nicht bald nach einem Nilus ein Michael Cerularius (ſ. d. A.) gekommen! Um 995 beſuchte Nilus abermals die Caſſiner-Mönche, aber jetzt fand er durch den weltlichen Sinn des Abtes Manſo die Disciplin ſehr geſunken. Bald darauf verließ er das von Montecaſſino abhängige und ihm vom Abte Aligernus eingeräumte Kloſter Valleluee, wo er 15 Jahre zugebracht hatte, und zog in die Nähe von Gaëta. Einige Jahre vor ſeinem Tode intercedirte er bei dem Papſte Gregor V. und dem Kaiſer Otto III. für ſeinen Landsmann den Erzbiſchof Philagothus oder Johannes von Piacenza, der gegen ſeinen Rath ſich in weltliche Angelegenheiten gemiſcht und hatte verleiten laſſen, ſich die päpſtliche Würde anzumaßen. Als der Kaiſer den unglücklichen Erzbiſchof, den man der Augen, Zunge und Naſe beraubt, dem Nilus geſchenkt hatte, der Unglückliche aber doch nachher wieder neuer Schmach unterworfen ward, erklärte Nilus dem Papſte und Kaiſer, ſie hätten ſich dadurch ſchwer an Gott verſündigt, dem zu Liebe ſie zu verzeihen verſprochen, und dürften auch für ſich keine Erbarmung von Gott erwarten. Um nach ſeinem Tode zu Gaëta nicht als ein Hei-

liger verehrt zu werden, unternahm er eine Reise nach Rom. Auf dem Wege dahin kehrte er in einem griechischen Kloster bei Frascati ein, und hier blieb er um da zu sterben. Am 27. Dec. 1005 hauchte er im Oratorium des Klosters seine Seele in Gott aus. Vor seinem Tode hatte er die Mönche gebeten, sie möchten mit seinem Begräbniß nicht zögern, ihn nicht in einer Kirche begraben, keinen Bogen und kein anderes Denkmal auf seinem Grabe aufführen, sondern, wenn sie sein Grab doch kenntlich machen wollten, solle es ein Ruheplatz für Wanderer sein, denn auch er habe stets als ein Wanderer gelebt. Allein Gott wollte den Namen seines Dieners auch auf Erden verherrlichen: die Kirche zählte ihn ihren Heiligen bei, und einer seiner vielen trefflichen Schüler (etwa der ausgezeichnete Bartholomäus, Abt des von Nilus gegründeten Klosters Krypta Ferrata) verfaßte seine nach Inhalt und Form vorzügliche Lebensgeschichte. Siehe die Bollandisten 26. September. [Schrödl.]

Nimbus, s. Heiligenschein.

Nimrod (נִמְרֹד LXX. *Νέβρωδ*, Josephus Flavius *Νεβρώδης*, Vulg. Nemrod) — ein Cuschite wird als Gründer des ersten (babylonischen) Reiches und als Erbauer vieler Städte, unter ihnen vorzüglich Ninive's, aufgeführt (Gen. 10, 10. 11) *). Das „Land Nimrod" (terra Nimrod, Mich. 5, 6) bezeichnet allerdings nicht Babylonien, wie nicht selten angenommen wird (vgl. Fürst, Wörterbuch s. v. und Rosenmüller zum Proph. Mich. l. c.), sondern Assyrien, dieses aber als Weltmacht betrachtet, dazu Babylon gehörte, gleichwie jenes erste Reich Nimrod's ein babylonisch-assyrisches war. Der biblische Ausdruck „Held der Jagd (gewaltiger Jäger) vor dem Herrn" weiset nach der Tradition auf die Gründung einer Gewaltherrschaft (*τυραννίς*) hin, welche von Babylon ausging. So Jos. Flav. Ant. I. c. 4. §. 4, *τολμηρὸς καὶ κατὰ χεῖρα γενναῖος ... περιστὰ κατ' ὀλίγον εἰς τυραννίδα τὰ πράγματα* (audax manuque promptus ... rem publicam in tyrannidem mutavit); Pseudo-Jonathan in Anspielung auf seinen Namen: ipse incepit potens esse in peccato et ad rebellandum (למרדא) coram Domino in terra. Berosus nennt den ersten König aus der zweiten Dynastie (33,000 Jahre) Everius, den Syncellus mit Nimrod identificirt; Jos. Flav. macht ihn zum Erbauer des babylonischen Thurmes, Pseudo-Jon. bringt ihn wenigstens mit der Völkertheilung in Verbindung, während er vom Thalmud in seinen bekannten, schönen Legenden über Abraham zu dessen Zeitgenossen gemacht wird. Das Alles gehört indeß der bloßen Sage an; als historischen Kern ergibt sich einfach: „Die erste Herrschaft und damit in Verbindung die erste Cultur ging von Babylon durch die Cuschiten aus." Die hl. Bücher knüpfen diese Thatsache an eine Person, Nimrod (rebellis, eigentlich rebellio) an, weil sie Abgötterei und Selbstvergötterung zur unmittelbaren Folge oder Verursachung hatte. Auch die uralte ägyptische Cultur ist eine cuschitische. Ob in כְּסִיל (Jes. 13, 10. Job 38, 31. Amos 5, 8), das die LXX mit *Ὠρίων*, der Lehrer des hl. Hieronymus mit Arctur, Pseudo-Jon. mit כִּפִּילִין gibt, eine Anspielung auf Nimrod enthalten sei, dürfen wir mit Recht bezweifeln; der Paraphrast wußte nichts davon, indem wohl נבל (im Umlaute נִבֵּל) dem hebräischen ברד synonym ist, hier aber die Wurzel כּוּל (groß sein) zu Grunde liegt; כְּסִיל der Riese; daher die Schreibart נִפְלָא jedenfalls unrichtig ist. Das Chron. pasch. bemerkt (Michaelis, suppl. p. 1321), daß die Perser im Sternbilde des Orion den an den Himmel versetzten Nemrod (identisch mit ihrem sagenhaften Zohak) erkannten; aber

*) Haneberg, Einl. in's A. T. Regensb. 1845, hat S. 51 אַשּׁוּר als Subject des Satzes genommen: „aus diesem Lande ging aus Assur und erbaute Ninive", in seiner Offenbarungsgeschichte umgeht er es mit Stillschweigen, indem er ohne Zweifel diese Auffassung wieder aufgegeben hat; sollten wir in seinem Sinne übersetzen können, so müßte die cop. ו gesetzt sein, und wir würden wenigstens folgende Stellung וַיֵּצֵא אַשּׁוּר מִן הָאָרֶץ erwarten.

der Hebräer wies ſolche Zumuthungen von ſich. Viele Fabeln über Nimrod finden ſich bei den Arabern (vrgl. Herbelot). Von dem Gründer der aſſyriſchen Macht, Ninus, iſt Nimrod jedenfalls zu unterſcheiden. Calmet hat den abentheuerlichen Einfall, Nimrod mit dem Bacchus der Griechen (Bar-Chus!) zuſammenzuſtellen, weil er den Beinamen Nebrodeus oder Nebrodus habe, quod nomen trahitur a Nembrod; das griechiſche Wort heißt aber *νεβριοδόπελλος* „mit dem Fell eines Hirſchkalbes umhüllt“. [Schegg.]

Ninian, der heilige, Apoſtel der ſüdlichen Picten und Biſchof von Candida Casa (Whithern), lebte in der zweiten Hälfte des vierten und in der erſten Hälfte des fünften Jahrh., und ſeine Wirkſamkeit als Apoſtel der Picten fällt nach den Einen noch in das vierte Jahrh., nach Andern in den Anfang des fünften Jahrh. Nordbritannien oder das heutige Schottland beſaßen damals die Picten, ein den Caledoniern verwandter Stamm, der wahrſcheinlich aus Irland nach Nordbritannien herübergekommen war und ſich die bisherigen Einwohner untergeordnet hatte. Die ſüdlichen Picten nun, welche zwiſchen dem Forth und der Grampiſchen Bergkette wohnten und wie die nördlichen Picten noch Heiden waren, bekehrte Ninian (Ninias, Nina, Ninus) zum chriſtlichen Glauben. Die Frage, ob die frühern Einwohner Nordbritanniens nicht ſchon lange vorher zum Chriſtenthum bekehrt worden, wurde ehedem von vielen ſchottiſchen Geſchichtſchreibern bejaht und die Converſion auf das J. 203 geſetzt, da auf die Bitte des Schottenkönigs Donald Papſt Victor Miſſionäre nach Schottland geſendet habe, welche den König ſammt Adel und Volk bekehrt hätten; allein für dieſe angebliche ſo ſegensreiche Miſſion fehlen ſichere Beweiſe und nur ſoviel mag davon richtig ſein, daß die chriſtliche Religion ſchon vor Ankunft der Picten auch in Nordbritannien einige Anhänger gehabt habe. Ueber Ninian und ſeine Wirkſamkeit unter den Südpicten lieſt man bei Beda (hist. III. 4): „Namque ipsi australes Picti, qui intra eosdem montes habent sedes, multo ante tempore (i. e. lange vor der Predigt Columba's bei den nördlichen Picten, ſ. den Art. Columba), ut perhibent, relicto errore idololatriae fidem veritatis acceperant, praedicante eis verbum Nynia episcopo reverendissimo et sanctissimo viro de natione Britonum, qui erat Romae regulariter fidem et mysteria veritatis edoctus, cujus (i. e. Ninians) sedem episcopatus, sancti Martini episcopi nomine et ecclesia insignem, ubi ipse (Ninian) etiam corpore unacum pluribus sanctis requiescit, jam nunc Anglorum gens obtinet. Qui locus ad provinciam Berniciorum pertinens, vulgo vocatur „Ad candidam casam“ eo quod ibi ecclesiam de lapide insolito Britonibus more fecerit.“ Ninian war alſo ein Britte, zu Rom gebildet, wahrſcheinlich hier auch zum Biſchof geweiht, ein hochehrwürdiger und hochheiliger Mann, Gründer der Martinskirche und des biſchöflichen Stuhles zu „Candida Caſa“, das ſeinen Namen von der aus (weißem) Stein erbauten Kirche erhielt, die den Britten, welche damals gewöhnlich nur hölzerne Kirchen hatten, als ein außerordentliches Bauwerk galt. Ob dieſe von Ninian erbaute Kirche ſchon gleich anfangs dem hl. Martin geweiht geweſen ſei, wird aus Beda nicht ganz klar, wahrſcheinlicher wurde ſie dem hl. Martin erſt nach dem Tode Ninians dedicirt, und ſteht dieſe Dedication vielleicht in Beziehung zu dem Beſuche, den Ninian nach ſeiner Rückreiſe aus Rom bei dem hl. Martin v. Tours gemacht haben ſoll; nach Einigen wäre Ninian ſogar ein Verwandter Martins geweſen und von ihm erzogen worden. Aus Beda erſieht man ferner auch nichts von einer zu Ninians Zeit geſchehenen Uebertragung der Reliquien des hl. Apoſtels Andreas von Achaja nach Schottland, wohl aber, daß zu Beda's Zeit nebſt Ninians hl. Leibe auch die Leiber anderer Heiligen, unter denen Andreas nicht erwähnt wird, zu Candida Caſa ihre Ruheſtätte hatten. Ninians Tod ſetzen die Bollandiſten auf das J. 432. Daß nach ſeinem Tode ein Theil der von ihm Bekehrten apoſtaſirte, geht aus dem Schreiben des hl. Patricius (ſ. den Art. Irland) an den britiſchen Fürſten Coroticus hervor, worin Patricius von höchſt unwürdigen und ſchlechten pictiſchen

Apostaten redet; doch blieb der größere Theil der bekehrten Picten dem christlichen Glauben treu. Ninians Fest begeht die Kirche am 16. September. In einem Briefe Alcuins an die „Fratres s. Niniani Candidae Casae (Alcuini opp. Frob. edit. I, 297) heißt es, daß an Ninians Grab viele Wunder geschahen „sicut mihi nuper *delatum* est per carmina metricae artis, quae nobis per fideles nostros discipulos Eboracensis ecclesiae scholasticos directa sunt;“ leider sind die carmina nicht auf uns gekommen! S. Bolland. zum 16. Sept.; Usserii Brit. eccl. Antiquit.; Alford, Annal. Eccl. Vgl. die Art. Columba, Angelsachsen. [Schrödl.]

Ninive (נִינְוֵה 2 Kön. 19, 36. Is. 37, 37. Jon. 3, 3. 6. Nah. 2, 8. LXX. *Νινευΐ*, *Νινευή*), die Hauptstadt Assyriens, wurde nach dem Berichte der Gen. 10, 11. von Nimrod (vergl. den Art.) erbaut. Der Name „Ninive (נין-ורה)“, d. i. Wohnung des Ninus scheint späteren Ursprunges zu sein, vom Gründer des assyrischen Weltreiches hergenommen, der die alte Stadt Nimrod's zum Mittelpuncte seiner Herrschaft machte, und dadurch den Grund zu ihrer spätern Größe und Bedeutung legte. Den wenigen Nachrichten zufolge, welche wir von Ninive haben, war sie eine Stadt von ganz ungeheurem Umfange. Diodor bestimmt ihn zu 480 Stadien (12 geogr. M.), und nennt sie weit größer noch als Babylon. Damit stimmen auch die biblischen Nachrichten überein, wenn sie gleich allgemein gehalten sind, vgl. Jon. 3, 3. „Ninive war aber eine Stadt, groß bis zu Gott, drei Tagreisen (tanti erat ambitus, ut vix trium dierum itinere posset circumiri. Hieron.).“ Und wieder ebend. 4, 11. „Und mir sollte nicht leid sein um Ninive, die große Stadt, darin zwölf Myriaden Menschen sind, die nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Rechten und Linken?“ Darnach wurde die Zahl der Kinder (parvuli) in Ninive auf 120,000 geschätzt, was auf eine Bevölkerung von mehr als zwei Millionen schließen ließe. Ninive galt für eine uneinnehmbare Stadt, theils durch die Wasserbauten, theils durch die Festigkeit ihrer Mauern und Thürme. Die Mauern der Stadt sollen 100 Fuß hoch und so breit gewesen sein, daß drei Wagen nebeneinander fahren konnten, außerdem war sie noch mit 1500 Thürmen versehen. Zu diesem außerordentlichen Glanze trug ihre Lage nicht weniger bei, als der Umstand, daß sie die Residenz welterobernder Könige gewesen, die hier ihre zahllosen Schätze, die Beute einer halben Welt aufhäuften. Die Lage am Tigris an einer von den wenigen Stellen, wo er eine Brücke duldet, machte Ninive zu einem Knotenpuncte für den Handel des Orientes. Darum sagt Nahum 3, 16., „daß ihrer Handelsleute mehr seien als Sterne am Himmel,“ und nennt ein späteres Sprüchwort das gegenüberliegende (heutige) Mosul „die Pforte des Orientes und Occidentes.“ Aber auch für diese Stadt schlug endlich die Stunde; sie erlag den vereinigten Heeren der Meder und Chaldäer, welche mit der Eroberung von Ninive zugleich dem assyrischen Reiche ein Ende machten, 606 v. Chr. (vgl. Art. Assyrien). Damit verschwand indeß die Stadt nicht schon auch vom Erdboden und aus der Geschichte, so wenig als das von Cyrus eroberte Babylon. Herodot redet von Ninive (I, 193) als einer noch bestehenden Stadt ganz nahe am Tigris (II, 150). Eben so sprechen, außer dem schon citirten Diodor, noch Plinius (VI, 30 et 16), Tacitus (Annal. XII, 13), Ptolomäus, der ihre Lage zu 78° 30′ Long. u. 36° 40′ Lat. (VI, Tab. 1. Assyr. Sit.) und Amm. Marcellinus (XXIII, 6, 22) von Ninive. Von da an verschwindet sie als Stadt aus den geschichtlichen Berichten; im 13ten Jahrh. wird sie als Castell aufgeführt und Benjamin von Tudela spricht schon von Anbauten auf den Ruinen von Ninive. Dafür erhob sich Mosul, und die alte, herrliche Weltstadt versank so im Schutte, daß man Jahrhunderte lang kaum mehr ihre Ruinen kannte. Erst in unsern Tagen sollte Ninive aus seinem Grabe wieder auferstehen, und durch seine großartigen Denkmäler und Steininschriptionen Aufschlüsse geben, die man kaum zu ahnen wagte. Wir können nur auf die Hauptresultate der bisherigen Entdeckungen hinweisen, nämlich über die Lage von Ninive, über die Cultur und die Sprache des assyrischen Volkes. Das alte Ninive liegt unter dem Hügel

begraben, den die jetzigen Einwohner für das Grab des Propheten Jonas halten, daher der Name Nebbi Yunus, gerade dem heutigen Mosul gegenüber, nur eine halbe Stunde von Tigris entfernt. Rawlinson trennt davon Nimrud und Kujunjik und noch mehr Korsabael, die er für eigene Städte hält, und also bezeichnet: Nimrod ist ihm Calach der Bibel (Gen. 10, 11), Nebbi Yunus Ninive, Kujunjik Mespila (Xenoph. Cyr. exped. III, 4, 7., wodurch die Schwierigkeit, daß Xenophon Ninive nicht erwähne, gehoben wird (Ritter XI, S. 174) und Korsabad Sargon (Zarghon bei den ältern, arab. Geographen). Die Cultur der Assyrier erweiset sich als eine selbstständige, uralte und auf einen hohen Grad der Vollendung gebrachte. Wir kommen von der gewöhnlichen Vorstellung zurück, nach der wir die Assyrier nur als rohe, kriegerische Horden zu denken gewohnt sind. Sie trieben alle Künste des Friedens, und mit welcher Vollendung, davon zeugen die Denkmäler, welche Scenen des Friedens wie des Krieges in hoher künstlerischer Vollkommenheit darstellen. Webereien, Stickereien und die damit verwandten Künste müssen unter den Assyriern im höchsten Alterthume so im Flore gestanden sein, daß ihnen nur Aegypten an die Seite gestellt werden konnte. Wir finden, wie gerechtfertigt die römischen und griechischen Authoren sind, wenn sie voll Bewunderung von der Pracht und dem Glanze der assyrischen Gewänder sprechen. Wenn die altpersischen Kunstüberreste eine große Aehnlichkeit mit den assyrischen zeigen, so sieht man leicht, auf welcher Seite die Ursprünglichkeit zu suchen sei. Die Perser nahmen Sitte und Kunst der Erbauer jener uralten Städte ein, deren Thore sie mit ihrem Schwerte eröffnet hatten. Endlich fällt immer mehr und mehr der Schleier, der über die assyrische Sprache gehüllt war. Noch kann man die assyrischen Keilinschriften nicht lesen, aber ein großer Schritt zur Ermittlung ihres allgemeinen Inhaltes ist schon geschehen, das erste Aufsenwerk ist gefallen, für weitere Fortschritte ein Weg gezeigt, und wenigstens das Resultat gewonnen, daß die Sprache der assyrischen und babylonischen Inschriften nicht zur arischen, sondern zur semitischen Sprachenfamilie gehört, aber in ihren Formen noch älter und ursprünglicher ist als einer von den übrigen semitischen Dialecten. Die Pronomina zeigen sich durchaus als semitisch, ebenso die Präfixa an den Verbis, endlich das Vorfinden lauter zweibuchstabiger Wurzeln. Botta getraute sich noch nicht, ein Urtheil über die Sprache der Assyrier abzugeben, aber Rawlinson's Untersuchungen haben das eben angegebene Resultat zur Gewißheit erhoben. Vgl. Botta, Mémoire sur l'écriture cuneiforme Assyrienne. Paris. 1848. The Journal of the Royal Asiatic Society etc. XII, pars II, Lond, 1850. Bericht von Rawlinson über die assyr.-babylon. Keilinschriften (Münch. Gel. Anzeigen. Nr. 82. 1850). Layard Nineveh and its remains. 2 voll. Lond. 1849. (Götting. Gel. Anzeigen. Nr. 93—95. 1850). Von Stern, die dritte Gattung der achämenischen Keilinschriften. Göttingen 1850. [Schegg.]

Niobiten, eine monophysitische Partei, s. Monophysiten.

Nisan, s. Jahr der Hebräer.

Nisibis. Zwischen dem Sindjer (Mons Singara), der in Verbindung mit dem Cabul (Chaboras) das nördliche Mesopotamien vom südlichen trennt, und dem Gebirgszuge Dschudi (Tur Abdin, Mons Masius) zur großen aramaischen Landschaft gehörig lag Nisibis, die Hauptstadt von Armenia inferior (Adiabene) 59° Br. und 37° L. Pseudojonathan, Targ. Hieros. Ephräm und Hieronymus halten אַבֵּר (Gen. 10, 10) für unser Nisibis; bei den Griechen hieß es zuvor Antiochia Mygdonia. Der armenische Name ist Medzpin, und daraus scheint Nesibin oder Nisibis entstanden zu sein. Bei den Rabbinen heißt sie נצִיבִין, bei den Syrern نصيبين, d. i. Stationen, weil die Karavanenstraße vom Euphrat an den Tigris durch Nisibis führte; sonst kommt auch noch der Name מָסְפּוֹג vor, indeß scheint da die Bezeichnung der Landschaft auf die Stadt übergetragen zu sein. Die älteste Geschichte von Nisibis ist mit der Geschichte der parthischen Dynastie der Arsaciden

in ein bis jetzt noch unentwirrtes Dunkel gehüllt. Tigranes M. soll die Stadt erweitert und befestiget, sein Sohn Artavasdas daselbst regiert haben. Während der Bürgerkriege zwischen Antonius und Oct. Augustus bemächtigten sich Phraates, ein Arsacide, und Arsamus, ein Bruder des Tigranes M. Armeniens, und theilten es unter sich, so daß Großarmenien mit der Hauptstadt Armavir (?) dem Phraates, Kleinarmenien mit der Hauptstadt Nisibis dem Asamus zufiel. Des Letztern Sohn und Nachfolger war Izates Abgarus (ein Beiname, eigentlich Avagair; avag, groß, ehrwürdig, air der Mann (vgl. Art. Abgarus). Von diesem Izates erzählt Josephus Flav. Antiqq. I, 20. Er nennt seinen Vater Monobazus (d. i. Arsamus nach der Annahme des Mechitaristen Ciamcian, der ihn auch zum Herrscher über beide Armenien macht), und seine Mutter Helena, die eine jüdische Proselytin war, und ihren Sohn zur Annahme der Beschneidung bewogen hatte. So bekam Adiabene (Kleinarmenien) und vielleicht das ganze Armenien einen eifrigen Juden zum Könige. Nach 24jähriger Regierung (40—64 n. Chr.) starb er, und wurde von seinem Sohne und Nachfolger Monobazus im Mausoleum, das seine Mutter sich zu Jerusalem erbaut hatte, beigesetzt. Die Verwechslung dieses (jüdischen) Izates mit dem (christlichen) Urenkel seines Bruders Izates Abgarus von Edessa im zweiten Jahrhunderte (152—157), auf dessen Münzen das Kreuz gefunden wird, scheint die Veranlassung von der bekannten Legende, daß Abgarus mit Jesus Christus im Briefwechsel gestanden sei, gegeben zu haben. Vgl. Art. Abgarus. Wichelhaus de N. T. versione Syriaca libri IV. Halis. 1850. Cirbied et Martin, Recherches curieuses sur l'histoire ancienne de l'Asie. Paris. 1806. Derselbe Izates (I.) soll nach Josephus Flav. fünf Männer nach Jerusalem geschickt haben, welche in den hebräischen Wissenschaften unterrichtet wurden, um hernach das ganze A. T. in's Syrische zu übertragen. Nichts widerspricht dieser Sage, und die Peschito des N. T. dürfte, obgleich von anderer Hand, nicht viel später übersetzt, und von Nisibis ausgegangen sein. Denn gerade im östlichen Syrien (Adiabene) hatte sich das Christenthum schneller und früher verbreitet als im westlichen (Osrhoëne). Nisibis ist als der früheste Mittelpunct der syrischen Literatur, wie der christlichen Predigt zu betrachten; zur Zeit als Edessa kaum einige Christen zählte, war Nisibis vielleicht schon ganz christlich. In den blutigen Kämpfen des Constantin und Constantius gegen den Sassaniden Sapor II. (Schapuh, שבור bei den Thalmudisten, wo sein Name oft vorkommt), wurde Nisibis dreimal von den Persern (338, 346 u. 360 n. Chr.) vergeblich belagert (vgl. Art. Jacob von Nisibis), und die christliche Kirche Syriens vor den Verfolgungen der fanatischen Perser bewahrt. Desto schimpflicher war die Uebergabe dieser treuen Stadt, des einzigen Bollwerkes und Schutzes der syrischen Christen an die Perser durch Jovian nach dem Tode des Kaisers Julian. Die Einwohner wurden größtentheils nach Amida (Diarbekr) verpflanzt, 12,000 persische Colonisten traten an ihre alten Wohnplätze; eine so heftige Christenverfolgung erhob sich, daß 190,000 Christen getödtet wurden. Unter dem Nachfolger Sapor's Ardaseir (Ardschir II. 381—385) genossen die christlichen Gemeinden Ruhe, eine neue und heftige begann Jezdegerd (400—420), die mit kurzen Unterbrechungen dreißig Jahre dauerte. Von da an hatten die Christen, so lange die Herrschaft der Sassaniden noch währte, Ruhe. Nisibis war in ihrem Besitze geblieben bis im siebenten Jahrhunderte die Kaliphen ihrem Reiche ein Ende machten. Im 13ten und 14ten Jahrh. war Nisibis noch immer eine höchst blühende und große Stadt. Timur (1394) machte es mit Edessa, Badgad, Mosul, Amida dem Erdboden gleich, und nun konnte es sich nicht mehr erholen. Heut zu Tag ist es ein elendes, von armenischen und nestorianischen Christen bewohntes Dorf, hat aber seinen alten, glänzenden Namen als traurige Erinnerung besserer Zeit beibehalten. — Zum herrlichen Emporblühen der christlichen Kirche in Syrien trugen ganz insbesondere die Klöster und die Schulen bei. Schon vor dem Jahre 320 waren in Syrien sehr viele Klöster; von ihnen zogen

die Mönche aus durch Städte, Dörfer und die Wüste, und bekehrten Syrer, Perser und Araber. Gleichzeitig mit diesen Bestrebungen wurden, weil die Syrer eine blühende Literatur hatten, nach dem Vorbilde der christlichen Schulen des Occidentes und zwar in einer noch größern Ausdehnung Schulen gegründet. Solcher Schulen (ܣܘܟܠܐ, das griech. σχολή) gab es zwei Arten, die niederen (ܒܝܬ ܣܘܟܠܐ dem Bet-Soferin, Kinderschulen des Thalmud entsprechend), welche nicht bloß in Städten und an Bischofssitzen, sondern auch auf Dörfern und vorzüglich in den Klöstern bestanden, und die höhern Schulen, eigentliche Academien (ܒܝܬ ܡܘܠܦܢܐ ,ܒܝܬ ܐܘܠܦܢܐ, dem thalmudischen Bet-Ulfana und Bet-Midrasch gleich), deren es zwei gab zu Edessa und zu Nisibis. Letztere wurde durch Narses gegründet (Assem. III, 2. p. 917), der „die Zunge des Orientes, der Dichter des christlichen Glaubens, die Zither des hl. Geistes" hieß. Barsumas, der Bischof daselbst, gleichfalls berühmt durch seine Homilien zu den Evangelien, hatte ihn 490 n. Chr. von Edessa nach Nisibis berufen, wo er zwanzig Jahre die heiligen Bücher mit solchem Ruhme erklärte, daß sein Ruf bis in den Occident drang, der erstaunt war, wie bei den Syrern durch öffentliche Lehrer das Wort Gottes mit einer Ordnung und Gesetzmäßigkeit gelehrt werde, wie die Grammatik und Rhetorik bei Griechen und Römern. Schüler des Narses waren Johannes Beth-Rabanensis und Mar-Abas, der neben und nach ihm, wie es scheint, die syrische und griechische Sprache lehrte, das ganze Alte Test. aus dem Griechischen in's Syrische übersetzte, und viele Commentare zu beiden Testamenten hinterließ. Nachfolger des Narses im Vorsteheramte war Hananus; er gab der Schule Statuten, nach denen die Lehrcurse des gewöhnlichen Unterrichtes auf drei Jahre festgesetzt wurden. Zuerst wurden immer die Psalmen, an zweiter Stelle das N. T., dann die Bücher des A. B. gelesen und erklärt, den Schluß bildeten die Väter. Auch in weltlichen Kenntnissen wurde Unterricht gegeben, doch sollten diese Collegien erst nach Vollendung des theologischen Cursus gehört werden. Qui medendi scribendique artibus incumbent, neutiquam negligant attente legere expositionem N. T. et codicem Sacramentorum lautet ein, wenn auch späteres Statut (Assem. de cath. Patr. p. 101). Er soll 800 Schüler gehabt haben, doch fanden seine Commentare wenig Beifall und Aufnahme, weil er darin so oft den Lehrsätzen des Theodor von Mopsveste widersprach, denn das Ansehen dieses Mannes war unter den Nestorianern so groß, daß sie den Canon aufstellten: commentariis commentatoris magni omnino inhaerendum est; qui vero iis quomodo modo repugnaverit aut aliter senserit, anathema sit (Ass. III, 1. p. 84). Auf Hananus folgte Joseph Huzitha. Von ihm rührt die chaldäische Leseweise des Syrischen her, wodurch sich die östlichen Syrer von den westlichen (die Nestorianer von den Jacobiten) unterschieden. Assemani hält die Aussprache der orientalischen Syrer für die ursprüngliche, die also Jos. Huzitha weniger neu eingeführt, als wieder hergestellt habe. Indeß kam von da an auch ein Unterschied in die übrige grammatische Lehrweise, und durch sie in die Handschriften. Das Punctationssystem wurde bei den Nestorianern, deren Handschriften uns bisher am meisten zugänglich waren, viel besser ausgebildet, als bei den Jacobiten. Nach Joseph Huzitha standen der Schule von Nisibis noch vor: Mar Abas, Paulus, Jesujab Arzunitha, Abraham Cheddadi, Hananus, Jesujab Gndalensis u. Adiabenicus. Aber die Studien der Nestorianer sanken vom achten Jahrhunderte an immer tiefer und tiefer. Die vielen Bücher, welche gleichwohl erschienen, waren meistens ascetischen und liturgischen Inhaltes, Legenden- und Martyrer-Geschichten oder Catenen der Väter. Am dankenswertheften bleibt immer ihre bewunderungswürdige Sorgfalt in der Abschrift der hl. Bücher; man beschäftigte sich mehr mit der Gestalt der Buchstaben und den Accenten, als mit dem Sinne. So entstanden die Grammatiken und Wörterbücher vorzugsweise zur Erklärung schwieriger Wörter in der hl. Schrift oder den Vätern, z. B. das Buch des

Joannes Bar Phinkai ﻣﻠﻠﻰ ﻣﻔﺴﻮﻗﻰ (expositio vocum), neben ihm werden als Grammatiker Elias, Bischof von Nisibis (1000 n. Chr.), Jesudenah, Achudemes und Johannes der Arzt gerühmt. Aber bald hörten auch diese Beschäftigungen auf; Gregorius Bar-Hebräus (s. d. A.) im 13ten Jahrh. klagt laut über den Verfall der nestorianischen Kirchen; Ebedjesu Sobensis ist der letzte gelehrte Nestorianer, der noch genannt wird. Vgl. hiezu die Art. Armenien u. Edessa. [Schegg.]

Nisroch, s. Nesroch.

Nithard, Geschichtschreiber des neunten Jahrhunderts, war der treffliche Sohn des trefflichen Vaters Angilbert und der Bertha, Tochter Carls des Großen. Angilbert, ein sehr gebildeter und frommer Mann, der später mit Carls Erlaubniß Mönch wurde, und von dessen Schriften leider nur noch drei Briefe an Erzbischof Arn v. Salzburg (s. d. Art. Arn), einige Elegien und ein Fragment aus einem epischen Gedicht erübrigen (s. Pertz Script. II, S. 391), gab seinem gegen Ende des achten Jahrhunderts geborenen Sohn Nithard eine gute Erziehung. In den Bruderkriegen zwischen den Söhnen Ludwig des Frommen stand Nithard auf Seite Carl des Kahlen, ihm mit Rath und That beistehend und alle Kriegszufälle mit ihm theilend. Auch zu andern Geschäften ließ er sich von Carl gebrauchen und fing auf dessen Befehl um 841 mitten unter den Wirren vier Bücher Geschichten zu schreiben an, die er 843 endete. Ob er schon damals gestorben sei, ist nicht gewiß, vielmehr ist es sehr wahrscheinlich, daß er sich in ein Kloster begeben habe, etwa in das Kloster St. Riquier, da er und sein Vater Angilbert, welch' letzterer Abt dieses Klosters gewesen war, hier begraben lagen. Er soll an einer Wunde, die er bei einem Einfall der Normannen erhielt, gestorben sein, was um 858—859 geschehen sein mag. Sein oben erwähntes Werk hat Pertz t. II. Script. S. 649—672 aufgenommen und bemerkt hierüber in der Vorrede dazu: „opus magni certe faciendum est, auctor enim, si non omnibus, maiori tamen parti rerum a se narratarum interfuit.“ Häusser (über die teutschen Geschichtschreiber, Heidelberg 1839) rühmt mit Recht an Nithard, daß er, gut unterrichtet und durch Studium und Leben in hohem Grade befähiget, seine Geschichte mit klarem und verständigem Sinne geschrieben, aber dabei nicht durchweg die historische Unparteilichkeit beobachtet habe, indem er auf Carls Befehl zur Feder greifend, diesen auf Kosten seiner Brüder zu stark glorificirt habe. [Schrödl.]

No, (נֹא Ezech. 30, 14. 15. 16. Jer. 46, 25), oder nach seinem vollen Namen No-Amon (נֹא אָמוֹן Nah. 3, 8, worauf auch Jer. l. c. anspielt אֶל-אָמוֹן מְנוֹא) ist Theben, die hochberühmte Hauptstadt Oberägyptens auf beiden Ufern des Nil gelegen, etwa unterm 30° 17′ L. und 25° 42′ Br. mit einem so bedeutendem Umfange (140 Stadien nach Strabo), daß heut zu Tage neun Dörfer und Weiler (Karnak, Luksor, Medinet-Abu, Korneh u. s. w.) mitten unter ihren Ruinen herumliegen (Ritter I, 732). Die LXX übersetzen gewöhnlich *Διόσπολις*, deren es aber zwei gab, eines in Unterägypten, klein und unberühmt, und eines in Oberägypten, unser Theben (Thebae Aegyptiacae Plin. 36, 37, 54, aus dem ägyptischen Top, Tol, koptisch Tapo, d. i. Haupt, *μητρόπολις*). Daß sie letzteres meinten, sieht man aus Nah. 3, 8, wo sie No-Amon mit *μῆρις Ἄμμων* gaben, was die Uebersetzung des ihnen wohlbekannten ägypt. Wortes Noh ist, aber nur vom herrlichen und großen Theben schlechthin gebraucht wurde. Die Erbauung der Stadt reicht in ein so hohes Alter hinauf, daß selbst ägyptische Priester nichts Zuverläßiges mehr von ihrer Gründung wußten. Man hielt sie allgemein für die älteste Stadt der Welt, so wie sie die älteste Residenz der ägyptischen Könige war. Zur Zeit ihrer Blüthe war Theben die prachtvollste Stadt auf dem Erdboden. Schon Homer nennt sie Il. 9, 381 die hundertthorige *ἑκατόμπυλος*. Sie war die Stadt der Wunder im Alterthume, wie sie es in ihren Ruinen noch ist. Nimmt doch die Beschreibung ihrer Alterthümer in der Description de l'Egypte anderthalb Bände (zweiter und dritter Band) ein.

Vgl. noch Wilkinson Topogr. of Theben. Lond. 1838. Germanicus hatte die Ueberreſte des alten Theben, die „Stätte der Rieſen“, wie ſie der kühne Reiſende Balzoni nennt, beſucht. „Noch ſtanden (ſo erzählt Tacitus, Jahrb. II. 60, Ueberſ. v. Gutmann I. S. 93) an den aufgeführten Steinmaſſen ägyptiſche Inſchriften, ein Zeugniß der vormaligen Herrlichkeit. Einer der älteren Prieſter, aufgefordert die Landesſprache zu deuten, erklärte: Ehemals hätten 700,000 ſtreitbare Männer da gewohnt, mit dieſem Heere habe Ramſes (III. Seſoſtris der Griechen) Libyen, Aethiopien, der Meder und Perſer Reich erobert. Auch las man die den Völkern auferlegten Schatzungen, die Menge Silbers und Goldes, die Anzahl der Waffen und Pferde, Elfenbein und Weihrauch.“ Wie die Erbauung, ſo iſt auch der allmählige Verfall dieſer herrlichen Stadt in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Weniger ſank ſie von ihrer Höhe durch die Verlegung der Reſidenz nach Memphis, als durch gewaltthätige Zerſtörungen, welche ſie von Feindeshand trafen, indem ſie geſchichtlich vom Aſſyrier Sennacherib, ſpäter vom Perſer Cambyſes erobert und geplündert wurde. Daß Theben große Zerſtörungen ſchon im hohen Alterthume erlitt, zeigen noch heut zu Tage die Ruinen, indem ſie an vielen Stellen Spuren eines zwei- und dreimaligen Aufbaues haben. Wann der Aſſyrier Theben erobert habe, ergibt ſich aus Iſaias, c. XX, XXXVI, XXXIX; vgl. mit Nah. III, 8; ſiehe meine Erklärung, II. S. 254—270. Champollion u. Kreenen (Nahumi vatic. Harderov. 1808) wollten freilich unter No-Amon des Nahum jenes kleine Diospolis in Niederägypten gemeint wiſſen, aber ſchon Zorn hat dieſe Hypotheſe gut dadurch zurückgewieſen, daß er nicht bloß nachweist, wie alle Ausdrücke des Propheten (Nahum) auf Theben paſſen, ſondern auch dadurch, daß Theben allein jene Stadt war, welche Ninive gegenüber geſtellt werden konnte. Urbs enim Ninevitis ob oculos ponenda erat, quae non magis natura, quam propter imperii amplitudinem et diuturnitatem florentissima esset. Opusc. II. p. 322, lib. sing. de hist. et antiqu. urbis quondam in Aeg. super. longe celeberrima נא אמון est. Wie ſollte auch der Prophet das Schickſal einer kleinen, unbekannten Stadt den Niniviten entgegenhalten, damit ſie das ſcheinbar Unmögliche glauben lernten? Der hl. Hieronymus hat No-Amon für Alexandria gehalten, aber wie er ausdrücklich beifügt, nach der Deutung ſeines hebräiſchen Lehrers: Hebraeus, qui me in scripturis erudivit .... No-Amon ait, Hebraice dici Alexandriam, wofür es überhaupt die Rabbinen hielten, indem wir ſchon bei Jonathan אלכסנדריא leſen. Offenbar falſch; denn vor Alexander war daſelbſt nicht ſchon, wie Hieron. meint, eine große Stadt, ſondern ein bloßer Flecken, Rhakotis genannt, ein Name, der in der koptiſchen Ueberſetzung auch für Alexandria (Rakoti) gebraucht wird. [Schegg.]

Noailles, Erzbiſchof von Paris, ſ. Janſenismus.

Nob (נב LXX *Νομβᾶ* oder *Νομβά*, Jos. *Νωβά*, vulg. Nobe), Prieſterſtadt im Stamme Benjamin, ganz nahe bei Jeruſalem (Iſ. 10, 32.), welches man von dort aus ſehen konnte (Hier.). Schon zur Zeit des hl. Hieronymus war es zerſtört, ſeine Ruinen lagen nicht weit von Diospolis. Hier war zu Saul's Zeit das hl. Zelt. David kam auf ſeiner Flucht vor Saul nach Nob zum Hohenprieſter Achimelech; dieſer gab ihm Schaubrode und das Schwert des Goliath (1. Sam. 21.), wofür Saul erſt 85 Prieſter von Nob zu Gabaa, und dann alle Einwohner der Stadt niedermetzeln ließ (ib. 22). Nach dem Exil ließen ſich in Nob Benjaminiten nieder (Neh. 11, 32).

Nobilius Flaminius, ſ. Flaminius.

Nocturn, ſ. Brevier.

Noe (נֹחַ Tröſtung, LXX, *Νῶε*, vulg. Noë), Sohn des Lamech (nicht zu verwechſeln mit Lamech, dem Nachkommen Kain's), ein gerechter, untadeliger Mann in ſeinen Zeiten (Gen. 6, 9), fand Gnade vor Gott, als er beſchloſſen hatte, das Menſchengeſchlecht vom Erdboden wegen ſeiner Sünden zu vertilgen. In einer Arche

wurde er mit seinen Kindern und den Thieren des Feldes und den Vögeln des Himmels aus dem allgemeinen Untergange in der Wasserfluth errettet. Als Noe, nachdem die Erde wieder trocken war, die Arche verließ und ein Dankopfer darbrachte, gab ihm Gott die Verheißung, nie mehr alles Lebendige zu schlagen und setzte zum Zeichen dessen den Regenbogen in die Wolken. Noe wurde durch seine Söhne der Stammvater eines neuen Geschlechtes. Wir haben über diese bekannte biblische Erzählung nur einzelne Bemerkungen erläuternd nachzutragen: 1) Dem allgemeinen Sittenverderbnisse gegenüber hatte es nicht an göttlichen Warnungen, an Propheten und Predigern der Gerechtigkeit gefehlt. Von Enos an scheinen, nach einem Ausdrucke des hl. Petrus (2 B. C. 2. 5, octavum Noe justitiae praeconem custodivit) alle Patriarchen aus der Familie Seths diese Aufgabe, Prediger und Herolde der göttlichen Warnungen zu sein, gehabt und erfüllt zu haben. Aus der Zeit des Seth berichtet die hl. Urkunde: „damals fing man an den Namen Gottes zu predigen (Gen. 4, 26) gegenüber dem Uebermuthe und den Ausartungen der Nachkommen Kain's (Gen. 4, 19—24). Das hebr. קרא ist von Haneberg, (Offbrgesch. S. 30) gewiß richtig in der Bedeutung „verkünden" statt der gewöhnlichen „anrufen" genommen, indem קרא auch absolute von „predigen, verkünden" gebraucht wird; der Zusatz בשם verstärkt den Nachdruck „predigen", wobei man sich auf den Namen und Auftrag Gottes beruft." Indeß hatte Noe nicht bloß die Aufgabe, mit dem Worte sondern auch zugleich mit dem Werke zu predigen durch den Bau der Arche, 120 Jahre lang. Wie viele Warnungen dem endlichen Hereinbrechen des göttlichen Strafgerichtes vorangegangen waren, deutet auch die Stelle Gen. 6, 3 an: „Nicht wird mein Geist rechten mit dem Menschen ewiglich (ריב-דון mit ב construirt, vgl. Gen. 31, 36)." Als Prediger der Gerechtigkeit und Buße gegenüber einem verstockten Geschlechte stellt auch der Koran den Noe in drei Suren dar, Sure 7. 11. u. 71. Dasselbe findet sich bei den Rabbinen, vgl. Geiger: „Was hat Mahomed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833." S. 107 ff. 2) Wie Noe als Prediger des göttlichen Wortes, so erscheint er auch zugleich als Gesetzgeber und Neubegründer der menschlichen Gesellschaft. Sieben Gebote Noe's werden von den Rabbinen allgemein angeführt: de idololatria, de benedictione numinis, de effusione sanguinis, de revelatione turpitudinum, de rapina, de judiciis administrandis, de carne cum sanguine. Haneberg, Offenbgesch. S. 36 führt sie in folgender Ordnung auf: Nicht ohne Obrigkeit leben; sich der Gotteslästerung sowie des Götzendienstes enthalten; mit nahen Blutsverwandten keine Ehe eingehen; kein Blut vergießen; nicht rauben; kein Blut und nichts Ersticktes oder vom Wilde Geraubtes essen. Die revelatio turpit. (גלוי ערות) bestimmen die Rabbinen näher, als: turpit. matris, uxoris patris, sororis, materterae, feminae viri alius, masculi et bestiae. Indessen sagen sie, sei nur eines von diesen Geboten (carnem in sanguine non comedatis) neu hinzugekommen, die übrigen wären schon dem Adam gegeben worden. Dieses letzte Gebot motivirt sich aus der Erlaubniß Gottes, Thiere zu essen. Es scheint wenigstens, daß vor der Sündfluth keine Thiere gegessen wurden. Da aber mit der Sündfluth eine große Veränderung der Erdrinde und ihrer Productivität insbesondere der Pflanzenorganismen vorgegangen war, wurde jene erste Beschränkung „Du sollst essen das Kraut der Erde (Gen. 3, 18)" aufgehoben. Von nun an heißt es: „Alles was sich reget, was da lebet, euer sei es zum Essen; wie das grüne Kraut gebe ich euch Alles (Gen. 9, 3)." Indessen war damit zugleich „Furcht und Schrecken alles Gethieres vor dem Menschen (ebend. 9, 2)" verbunden, und somit seine erste Macht über die Natur in demselben nach der einen Seite beschränkt, wie nach der andern erweitert. In den noachischen Geboten: Cultus des Einen Gottes, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Sicherheit der Person und des Eigenthumes, Heiligkeit der Ehe haben wir die Grundlagen jedes geordneten Staatslebens. 3) Noch ward dem Noe ein prophetischer Blick in die zukünftigen Schicksale seiner Kinder gestattet, wie es die hl. Urkunde in jenem kurzen, ängmatischen

Orakelſpruche (Gen. 9, 25—27) bezeugt. Wir haben indeß die noachiſche Weisſagung kaum mehr in ihrer ganz urſprünglichen Geſtalt, ſondern in ihrer engern (hebräiſch-traditionellen) Deutung und Faſſung. Das ſehen wir an der Hervorhebung Canaan's, in Anſpielung auf die Stellung, welche das iſraelitiſche Volk den Canaanitern gegenüber einnahm. Von dem Auszuge aus Aegypten an waren die Augen des Volkes auf Canaan gerichtet, und nicht ſelten muthlos und verzagt. Da war es ganz an der Stelle, wenn Moſes die noachiſche Weiſſagung alſo faßte: „Geprieſen ſei der Herr, der Gott Sems, und Canaan ſei ein Knecht bei ihnen.“ Auf eine ſolche traditionelle Färbung weiſet ebenſo das ſchöne Wortſpiel hin יֶפֶת לְיֶפֶת.... Dadurch wird das Weſen des prophetiſchen Ausſpruches ſo wenig alterirt, als wenn Jeremias eine ältere Weiſſagung ſich zu eigen macht, und ſeinen Vorſtellungen oft nur durch eine ganz ſcheinbare Modification anpaßt. — Als Noe die Arche betrat, war er 600 Jahre alt; nach der Sündfluth lebte er noch 350 Jahre. Die hl. Urkunde umgeht ſie mit Stillſchweigen. Die Tradition ſagt: non fuit mortuus usque dum 70 gentes viderit e lumbis suis prodeuntes. Tanch. fol. 3. col. 1. Wichtiger iſt, daß ihn die Rabbinen zum Zeitgenoſſen des Abraham machen, mit ihm in Verkehr bringen, und ſomit die vor- und nachfluthliche Tradition auf ihn allein reduciren. So bildete Noe den Uebergangspunct der beiden Welten, indem er als das letzte Glied der primitiven Welt das alte wunderbare Geſchlecht geſehen, und die heiligen Traditionen auf den Träger und eigentlichen Anfänger der neuen, zweiten Welt, Abraham, übergepflanzt hatte. Die ganze Zeit von der Sündfluth bis Abraham iſt eine Uebergangsperiode aus der erſten Führung des Menſchengeſchlechtes auf ſeine zweite. Was noch die Tradition von Noe erzählt, iſt Spielerei der Völkerſage, daß er z. B in Kuſa die Arche betreten, in Agori, am Nordfuße des Ararat, den Opferaltar errichtet, daſelbſt die erſten Reben gepflanzt habe u. ſ. w.; ja die Armenier rühmen ſich die Sprache Noe's (die Urſprache des Menſchengeſchlechtes) erhalten zu haben. Nach Calmet ſpielen Bücher Noe's auch eine Rolle in den Apokryphen, indeß weiß der lehrreiche, umfaſſende Artikel „Apokryphen-Literatur“ I, 334 nichts davon. — Das Rettungsboot, die Arche, welche Noe bauen mußte, wird in der Geneſis (6, 14—16) beſchrieben; ſchon Pſeudojonathan hat es verſucht, von dieſem coloſſalen Baue ein klares Bild zu entwerfen; die hl. Väter haben vielfache Erklärungsweiſen eingeſchlagen, die aber meiſt ſchon dadurch verfehlt waren, daß ſie die an und für ſich rieſenmäßige Größe der Arche bis in's Fabelhafte ſteigerten, z. B. Origenes, der die Elle der Bibel ſechsmal länger als die gemeine nimmt. Athanaſius Kircher ſchrieb ein eigenes Buch über die Arche: Arca Noae in tres libros digesta. Amstd. 1675. fol. Vgl. dazu Critici sacri VI. p. 83: Joannis Buteonis de arca Noe, cujus formae capacitatisque fuerit, libellus. In Scheuchzer's physica sacra iſt Grund- und Aufriß der Arche, ſowie in der Vogelperſpective, gezeichnet, ihre Maße nach folgendem Verhältniſſe angegeben: Länge 496 F., Breite 82 F., Höhe 49 F. (der Kölner-Dom hat coloſſalere Dimenſionen: 511 F. Länge, 231 F. Breite, 161 F. Höhe) Grundfläche 41,112 F., Cubikinhalt 2,041,950 F. Er behauptet, daß in dieſem Raume mehr als das doppelte (?) der jetzt exiſtirenden Thiergattungen Platz hätten. Man kann ſich des Lächelns nicht enthalten, wenn man die naive Vertheilung des Raumes lieſt, wobei ſelbſt der geheime Ort für die Familie Noe's nicht vergeſſen, und Schlangen und anderes ekelhafte Ungezieſer in den untern Schiffsraum als Ballaſt verwieſen werden. Wir müſſen das Alles auf ſich beruhen laſſen, denn hier gehen die Combinationen in's Unendliche; es reicht hin, wenn die Möglichkeit eines ſolchen Baues nicht in Frage geſtellt werden kann, was man im Anblicke der ägyptiſchen, und noch mehr der indiſchen Baudenkmäler, kaum mehr im Ernſte wagen wird. Das Verhältniß des Menſchen zur Thierwelt war vor der Sündfluth ein ganz anderes, als nach derſelben; die Thiere mögen ſich ſelbſt vom Inſtincte, der die nahe Kataſtrophe vorausfühlte,

getrieben, der Arche als ihrem Zufluchtsorte zugedrängt haben; Noe war noch ihr Herr und ſtand ihnen wohl näher, als der jetzige Menſch ſeinen Hausthieren, die Freud nnd Leid mit ihm theilen. Zu den reinen Thieren möchten damals nur die Opferthiere gerechnet werden. Erbaut ward die Arche aus Gopherholz (גֹּפֶר), ein Name, der ſonſt nicht mehr vorkommt; die Rabbinen verſtehen darunter die Ceder, wahrſcheinlicher aber war es die Cypreſſe, worauf ſchon der Laut κυπάρ-ισσος hindeutet. Weil ſie der Fäulniß nicht unterworfen und leicht iſt, darum wurde ſie von den Phöniziern ſchon in den älteſten Zeiten zum Schiffsbaue gebracht; Alexander ließ ſeine Flotte am Euphrat aus Cypreſſenholz bauen, und insbeſondere iſt Iran (die Plateaulandſchaften von Cabul nnd Afghaniſtan) ganz eigentlich die Heimath der Cypreſſe, wo ſie zu einer coloſſalen Größe heranwächst, wenn wir den Aufenthalt des erſten Menſchengeſchlechtes (mit Haneberg) tiefer in Aſien ſuchen. Der Name גפר verſchwand nach und nach aus dem Hebräiſchen, hat ſich aber im griech. Worte, wie es ſcheint durch die Phönizier, erhalten (vgl. Ritter Verbreitung der Cypreſſe XI, 567 ff.). Das Schwierigſte im bibliſchen Berichte von der Arche iſt V. 16, den Arnheim in der Zunz'ſchen Bibelüberſetzung alſo gibt: „Eine Lichtluke mache an der Arche, und nach dem Maße fertige ſie von Oben.“ Bloß Ein Fenſter war ſchon Pſeudo-Jonathan zu wenig, darum läßt er die Arche wunderbar durch einen Edelſtein (יוח ראא) erleuchtet werden. — Die große Waſſerfluth begann am 17. Tage des zweiten Monates im Jahre der Welt 1656 (2170 der julianiſchen Periode), und endete am 27. deſſelben Monates im folgenden Jahre. Daß hier ein Sonnenjahr gemeint wird, iſt allgemein anerkannt und ergibt ſich einfach aus der Zählung nach nur 30tägigen Monaten. Ob das Jahr von Herbſt zu Herbſt gezählt wurde, laſſen wir dahingeſtellt, indeß empfiehlt ſich dieſe Annahme dadurch, daß die älteren Völker faſt allgemein von Herbſt zu Herbſt zählten (Ideler Handb. d. Chronol. I. S. 246). Wenn aber Credner die Angabe „27ter Tag“ in 17. corrigirt, ſo iſt das eine bloße Grille und verdient nicht mehr Berückſichtigung als Seyffarth's zuverſichtliche Berechnungen über das Alter der Sündfluth (Beiträge zur Kenntniß des alt. Aeg. VI. Heft. Leipzig 1834). — Die Wirklichkeit der Sündfluth bezeugt die gegenwärtige Geſtalt der Erdoberfläche, ſowie die übereinſtimmende Tradition aller Völker (ſ. darüber Stolberg Anhang z. erſten Bande ſeiner Geſchichte ꝛc.). Rudolph Wagner in ſeiner trefflichen „Naturgeſchichte des Menſchen. Kempten 1831.“ II. 27 ſagt: „daß eine große und mächtige Fluth über die ganze Erde gegangen und die höchſten Spitzen der Erde bedeckte, iſt eine Thatſache, welche ſo zahlreiche Spuren auf der Erdoberfläche zurückgelaſſen hat, daß wir ſchon jetzt, wo doch nur ein kleiner Theil des feſten Bodens genauer unterſucht iſt, ein ziemlich deutliches Bild ihrer gewaltigen Wirkungen haben. Ein engliſcher Naturforſcher, Buckland, hat in einem eigenen Werke (reliquiae diluvianae) die großartigen Spuren jenes mächtigen Ereigniſſes, welches Alles begrub, was den Odem im Trockenen hatte, verfolgt und trefflich zuſammengeſtellt.... Es iſt eine ſchöne Frucht der Wiſſenſchaft, durch mühſame Forſchung, durch aufmerkſame Beobachtung des Kleinen und ſcheinbar Unbedeutenden, wie durch Vergleichung und durch Feſthalten des Allgemeinen, die ordnungslos zerſtreuten Denkmäler einer längſt verklungenen Zeit zu einem geordneten Ganzen vereinigt zu haben, ſo daß wir das Gemälde einer Geſchichte der Diluvialzeit mit mehr Klarheit und Sicherheit der Mitwelt vor Augen ſtellen können, als von irgend einer Epoche der älteſten Welt- und Menſchengeſchichte.“ Indem er nun kurz eine eben ſo anziehende als belehrende Geſchichte der ſogenannten Diluvialepoche entwirft, ſagt er (S. 82) noch zum Schluſſe: „So hätten wir nun auch durch naturgeſchichtliche Thatſachen nachgewieſen, daß eine allgewaltige Fluth plötzlich über die Erde hereinbrach, ſie ganz überſchwemmte, die höchſten Berge bedeckte und alles Lebendige, das Wenige abgerechnet, welches Gott erhalten wollte, in ihren Wellen begrub. Wir wiſſen nicht, wie es dem Herrn gefiel dieſe ungeheuren Fluthen herbeizuführen und das Waſſer zu heben. Aber die gewaltigen Spuren liegen

vor uns, und alle Elemente ſcheinen dabei thätig geweſen zu ſein. Welch' ungeheure Gewalt gehörte dazu, um Felsmaſſen 4000 F. hoch auf den Jura zu ſchleudern? Langſam verlief das Gewäſſer; Friede wurde verheißen; eine neue Pflanzendecke überzog die Erde, und eine neue Thierwelt breitete ſich aus. Vom Fuße des Berges Ararat folgte der Menſch den ſinkenden Gewäſſern und bevölkerte von Neuem die Erde; er ſuchte Wohnplätze in dem Palmenklima der Tropen, wie unter den Eisbergen des Pols, welche, als ewige Denkſäulen des Zornes Gottes, die friſchen Spuren einer untergegangenen Schöpfung dem ſtaunenden Beobachter darbieten, ein Erinnerungszeichen der Vergangenheit, wie ein Mahnwort der Zukunft." „Ich erachte, ſind die Worte Cuvier's, mit Deluc und Dolomieu, daß, wenn je Etwas in der Geologie erwieſen iſt, es die Behauptung iſt, nach welcher die Oberfläche unſerer Erde das Opfer einer großen, plötzlichen Revolution geworden ſein muß, deren Datum nicht viel weiter als auf fünf oder ſechstauſend Jahre zurückgehen kann." Er gibt aber hinreichend zu verſtehen, daß er ſich in ſeinen Unterſuchungen nichts weniger als von einem Wunſche, die moſaiſche Urkunde zu rechtfertigen, leiten ließ. Vgl. Wiſemann, Zuſammenhang der Ergebniſſe wiſſenſchaftl. Forſch. m. d. geoffenb. Religion. Regensb. 1840. S. 250—286. Hanceberg Geſch. d. bibl. Offenb. Regensb. 1850. S. 32—38. und den Art. Ararat I, 393. [Schegg.]

Noetus, ſ. Antitrinitarier.

Nogaret, ſ. Bonifacius VIII.

Nolascus, Petrus, Stifter und erſter General des Ordens unſerer lieben Frau von der Gnade zur Erlöſung der Gefangenen, ſtammt aus einer der erſten Familien in Languedoc. Er wurde in einem Flecken von Lauragais, le Mas des saints Puelles, der Diöceſe von St. Papoul zugehörig, um's Jahr 1189 geboren. Seine Eltern gaben ihm eine ſeinem Stande entſprechende, übliche Erziehung. Den frühen Verluſt ſeines Vaters erſetzte dem 15jährigen Jüngling ſeine fromme Mutter, die deſſen vorherrſchend religiöſen Sinn hegte und pflegte. Als ſie ihn aber verheirathet wiſſen wollte, weigerte ſich Nolascus und beharrte bei dieſer Weigerung. Von früh an verſchenkte er ſeine Taſchengelder in religiöſen Almoſen an Arme und Unglückliche; eben ſo beſuchte er den Gottesdienſt, ſelbſt die um Mitternacht gehaltenen Metten. Häufige Beobachtungen über die Vergänglichkeit der Dinge weckten und befeſtigten in ihm das Gelöbniß, gänzlich von der Welt geſchieden, ſtets enthaltſam zu leben und ſeine Güter allein zu Werken der Ehre Gottes zu verwenden. Denn dem Geiſte nach bereits zum Manne gereift, ſprach er oftmals in ſeinen Meditationen zu ſich: „in der Welt iſt nichts, was unter die Güter gezählt zu werden verdient. Die Apoſtel haben Alles verlaſſen und ſind dem Herrn nachgefolgt; willſt du vollkommen ſein, ſo gib, was du haſt, den Armen und folge mir nach." In der gewiſſen Hoffnung, daß ihm Gott ſeinen Beruf noch anzeigen werde, begab er ſich in das Gefolge des Grafen Simon von Montfort, dem der von allen Seiten bedrängte Peter II., König von Arragonien, ſeinen Sohn Jacob der Sicherheit wegen übergeben hatte. Als ſich bald darauf Peter mit den Häuptern der Albigenſer verband, und durch den tapfern Simon von Montfort in der unglücklichen Schlacht bei Muret das Leben verloren hatte, übergab Simon den zu Carcuſſone zurückgehaltenen, erſt ſechsjährigen Prinzen unſerm Nolascus zur Erziehung und ſchickte Erzieher und Zögling 1215 nach Barcelona. Der Heilige, damals im Alter von 25 Jahren, erzog denſelben in der Gottesfurcht und Ehrfurcht gegen die Kirche. Die ihm außer ſeinem Amte gegönnte freie Zeit benützte er zum Gebete, zum Leſen der Schrift und anderer religiöſer Bücher und zu Bußübungen, ſo daß er, fern von allen Luſtbarkeiten, bei Hof als ein Muſter aller Tugenden galt. Die Lage der zahlreichen Chriſten, die damals unter der Herrſchaft der Mauren (ſ. d. A.) in Spanien und Africa ſchmachteten, machten auf ſein Herz, das von Liebe zu ſeinen Brüdern glühte, einen tiefen, ſchmerzlichen Eindruck. Er ſchaute die großen Gefahren, in denen ſich der Glaube und die Tugend dieſer Sklaven befand; er ermahnte ſie zur Treue und

Standhaftigkeit. Ihre Noth, ihr Elend, die vielfachen Mißhandlungen erpreßten ihm Thränen des Mitleids. Er bat Gott inständig um ihre Befreiung, um Vertreibung der Mauren. Wenn er gegen Andere auf diese Christen zu sprechen kam, rief er öfter mit Begeisterung: „Sehet, wie man sich unvergängliche Schätze erwerben könnte.“ Seine Worte bekräftigte er durch sein Beispiel. Er entschloß sich, alle seine Güter zu ihrer Loskaufung zu verwenden. Als ihm aber zugleich von andern Seiten beträchtliche Summen zu gleichem Zwecke zukamen und er bereits viele Unglückliche befreit hatte, kam er auf den Gedanken, dauernd und weiter gehend zu helfen, einen religiösen Orden zu stiften, dessen Aufgabe die Loskaufung der Gefangenen sein sollte. Die Ausführung fand ihre Hindernisse, die durch eine Erscheinung in der Nacht des 1. Augusts 1218 ihre Beseitigung fand. In derselben ermahnte ihn die hl. Jungfrau zu Verwirklichung seines Vorhabens. Die Berathung mit seinem Beichtvater, dem hl. Raymund von Pennafort und den Vortrag vor dem König durch beide, zum Zweck seiner Einwilligung und Unterstützung zeigte, daß Beichtvater und König zu gleicher Zeit dieselbe Erscheinung gehabt hatten. Nolascus dankte Gott, daß er ihm seinen Willen kund gethan und ihn zum Werkzeug einer hl. Sache auserwählt habe; der König aber versprach das Unternehmen durch sein Ansehen und seine Freigebigkeit zu fördern. Er erwirkte die Einwilligung des Bischofs zu Barcellona, Berengar de la Palu. Seit 1192 bestand in Catalonien eine Congregation von Edelleuten und einigen Priestern, welche den Kranken in den Hospitälern dienten, die Gefangenen besuchten, Almosen zur Loskaufung der Christen sammelten und die Küste des Mittelmeeres gegen die Mauren und Saracenen bewachten. Diese vereinigten sich zum größten Theil mit Nolascus, so daß der künftige Orden, der im Geiste seines Stifters das thätige Leben, den Dienst des Nächsten bezweckte, auf den Rath des hl. Raymund schon mit der Zeit seiner Gründung zugleich das beschauliche Leben, den Dienst Gottes, durch den Beitritt von Priestern in sich vereinigte. Da jedoch Nolascus den ersten Zweck zur Stiftung eines Ordens veranlaßte, so ist die Meinung derer sicher irrig, welche den Ritter Priester werden läßt. Sein Orden war ein Ritterorden und erst 1307 ging die oberste Gewalt von weltlichen an geistliche Comthuren über. Raymund Albert, der achte General, war nämlich der erste Priestergeneral, aber erst nachdem die heftigste Opposition von Seite der Ritter schon bei der Wahl des siebenten Generals durch den Papst beseitigt war; die Ritter und Priester, beide Theile, hatten je einen General gewählt. Dieß wäre nicht denkbar, wenn schon der erste General ein Priester gewesen wäre. Jedenfalls bietet das, daß in dem nachher zu erwähnenden Generalcapitel auf den Vortrag des Nolascus beschlossen wurde, es sollten in jedem Kloster mehr Priester als Ritter sein, keinen genügenden Grund, eine Veränderung seines Standes anzunehmen. — Wir nehmen die Stiftung des Ordens wieder auf, die am Tage des hl. Laurentius erfolgte. Der Stifter ward von Raymund und dem König in die Cathedralkirche zum hl. Kreuz von Jerusalem geführt, wo derselbe nach feierlichem Gottesdienste die drei Ordensgelübde in die Hände des Bischofs ablegte und damit ein viertes verband, das ihn verpflichtete, seine Güter, selbst seine Freiheit, wenn es nothwendig werde, zur Loskaufung der Gefangenen hinzugeben. Raymund legte ihm das Ordenskleid an und erklärte ihn zum ersten General des Ordens, dessen Satzungen er selbst verfaßt hatte. Ihrem General folgten im Gelöbniß die übrigen Glieder, 13 an der Zahl, 6 Priester und 7 Ritter. Beide Stände wählten zur steten Erinnerung an die Unschuld, in der sie leben sollten, Kleidung und Skapulier von weißer Farbe und gewöhnlicher Tracht. Auf der Brust sollten sie nach dem Wunsche des königlichen Beschützers sein Wappen mit rothem Felde und im Haupte desselben ein silbernes Kreuz tragen. Die Priester, die den Gottesdienst besorgten, trugen innerhalb des Klosters im Unterschied von den Laien noch eine Kappe. Nach der Einsetzung wies der König Nolascus und seinen Genossen einen Flügel seines Palastes als Wohnung und seine Hofcapelle zur Kirche an. Als sich aber der Orden

durch Edelleute aus Frankreich, Teutschland, Spanien, England, Ungarn bald beträchtlich vermehrte, ließ ihm der König, der in seinem Kampf gegen die Mauren vor Allem auf das wirksame Gebet des Nolascus vertraute, zum Danke für die Einnahme von Valentia und den über die Mohammedaner errungenen Sieg 1232 ein prachtvolles Kloster zu Barcelona erbauen, das der hl. Jungfrau und Martyrin Eulalia, Patronin der Stadt Barcelona, gewidmet wurde. Seiner Gründung folgte durch die Güte des Königs die Gründung mehrerer andern. Drei Jahre darauf (am 8ten Januar) erlangte der hl. Raymund und der als Generalprocurator abgeschickte Raymund Nonatus in einer besondern Bulle von Papst Gregor IX. die Bestätigung des Ordens unter dem Namen: „der Loskaufung der Gefangenen“ und die Anweisung zur Verpflichtung auf die Regeln des hl. Augustin. Darauf ließ der General die zu Barcelona anwesenden Glieder von Neuem Profeß ablegen und geloben, obige Regeln zu beobachten; den abwesenden Rittern und Religiosen dagegen die Bestätigung einstweilen anzeigen. In einer zwei Jahre darauf zu Barcelona gehaltenen Generalversammlung forderte er auch von diesen ein gleiches Gelöbniß. — Sobald sich Nolascus dem klösterlichen Leben gewidmet hatte, vermochte ihn nichts, die Einsamkeit mit dem Hofleben zu vertauschen. Er verließ jene einmal, aber bloß in der Absicht, um zwei Mächtige mit einander auszusöhnen, deren Streit die Ruhe des Staates gefährdete. Sein Orden befliß sich, Gefangene loszukaufen, doch verließen die Ritter anfänglich die Länder christlicher Fürsten nicht. Dem General genügte das nicht; er forderte, mit Hinweisung auf das an den Stufen des Altars abgelegte Gelübde, daß sie zwei Glieder zur Befreiung ihrer gefangenen Brüder unter die Ungläubigen senden. Er selbst wurde mit einem Andern zu diesem schwierigen, mit Aufopferung verbundenen Geschäfte gewählt. Die damit Beauftragten erhielten den Namen: Erlöser. Die erste Reise in das Königreich Valencia, welches die Saracenen damals inne hatten, war mit dem besten Erfolge gekrönt; diese und eine zweite in's Königreich Granada befreite ungefähr 400 Sklaven. Keine Leiden und Fessel auf diesen Reisen konnten dem Heiligen Stillschweigen auferlegen; er hielt den Ungläubigen ihre gottlosen und abgeschmackten Irrthümer vor Augen. Er freute sich der Verfolgung um der Sache Christi willen, sehnte sich nach dem Martyrthum und erfüllte durch Wort und That selbst die Mohammedaner mit Bewunderung. Als er nach vielfacher Verfolgung und einer wunderbaren Rettung auf einer durchlöcherten Tartane ohne Segel und Ruder von einer Reise nach Africa nach Barcelona zurückgekehrt war, versagte ihm Schwäche und Krankheit, Ludwig den Heiligen (s. d. A.), der ihn sehr hoch achtete und mit ihm Briefe wechselte, in das hl. Land zu begleiten. In Folge schwerer Berufsarbeiten und harter Bußübungen vermehrte sich seine Gebrechlichkeit mit jedem Tage. Er legte 1249 sein 31jähriges Generalat und das Amt eines Erlösers nieder. Nunmehr verrichtete er die geringsten und niedrigsten Dienste der Gesellschaft. Er übernahm die Austheilung des Almosens an der Klosterthüre, weil ihm das Gelegenheit bot, die Armen zu trösten und zu unterrichten. Er besuchte auch noch das Grab des hl. Raymund Nonat, welcher seit 15 Jahren todt war. Die Chorherrn zu Celson, denen die Capelle gehörte, worin die Ueberreste des Heiligen lagen, boten sie Nolascus an, um daselbst ein Kloster seines Ordens zu erbauen. Er nahm das Anerbieten an. In seiner letzten Krankheit zeigte Nolascus die in allen seinen Leiden ihm gewöhnliche Geduld. Er gab seinen Genossen noch Ermahnungen über die Standhaftigkeit und Treue in Beobachtung ihrer Ordensregel und schloß mit den Worten: „Der Herr hat seinem Volke einen Erlöser zugesandt und seinen Bund mit ihm auf ewige Zeiten befestigt.“ Dann empfahl er seine Seele Gott und verschied 1256 auf das Fest der Geburt des Herrn in einem Alter von 66 Jahren. Irrig nennen einige das Jahr seiner Abdankung als General zugleich das seines Todes und setzen diesen deßhalb sieben Jahre zu frühe. Die nach seiner Beisetzung in Barcelona bei den Vätern der Loskaufung der Gefangenen geschehenen Wunder bewogen Urban VIII.,

ihn 1628 unter die Zahl der Heiligen zu ſetzen. Sein Feſt beſtimmte **Clemens X.** auf den 31. Januar. Bei ſeinem Tode beſaß der Orden bereits **weitum Klöſter** wie zu Uneza, Celſon, die meiſten im Reiche Catalonien und Valencia. — (Vgl. den Art. **Marienfeſte, übrige** Nr. IV., ferner Acta sanctorum, **Johannes Bollandus.** II. Tom. p. 980 ff.; — Lucae Holstenii Codex regularium. III. Tom. p. 433 ff.; — Hippolyt Helyots ausführl. Geſchichte aller geiſtlichen und weltlichen Kloſter- und Ritterorden, teutſch, III. Bd. S. 317 ff.; — Histoire génèrale de Languedoc. V. Bd. S. 276. — Leben der Väter von Alban Butler. II. Bd. S. 258 ff. [Stemmer.]

Nominaliſten und **Realiſten**, ſ. ariſtoteliſch-ſcholaſt. Philoſophie.

Nominatio regia. Dieſe iſt eine der verſchiedenen Arten, wie die höheren Kirchenämter, insbeſondere Biſthümer, beſetzt werden, indem der Papſt einzelnen Fürſten durch Privilegium, Indult oder in einem Concordate das Recht eingeräumt hat, denjenigen zu ernennen, welchem eine erledigte Prälatur zu verleihen iſt. Es hat dieß landesfürſtliche Ernennungsrecht häufig mit der Beſetzung der Biſthümer durch Wahl abgewechſelt. Schon zur Zeit der Merowinger z. B. war eine ſolche Befugniß theils von einzelnen Königen, theils im achten Jahrhunderte von den Majores Domus, jedoch ohne Zuſtimmung der Oberhäupter der Kirche ausgeübt worden. Carl der Große verzichtete im Jahre 803 durch ein eigenes zu dieſem Zwecke erlaſſenes Capitulare auf die auch von ihm geübte Ernennung der Biſchöfe und Aebte, ſo wie auch Ludwig der Fromme die von ſeinem Vater feſtgeſtellte Wahlfreiheit anerkannte. Allein unter den ſpätern Carolingern, ſo wie unter den Ottonen im oſtfränkiſchen und den Capetingern im weſtfränkiſchen Reiche war doch wieder, obſchon daneben auch gewiſſe Wahlformen, beſonders hier, beobachtet wurden, die Beſetzung der meiſten Biſthümer in den Händen der Könige. Das Wormſer Concordat, durch welches der Inveſtiturſtreit beendet wurde, ſtellte das Wahlrecht wieder her; denſelben Zweck hatten, nachdem dieſes manchen Eintrag erlitten hatte, die Concordate des fünfzehnten Jahrhunderts. In Frankreich hatte um dieſelbe Zeit die pragmatiſche Sanction für die Biſthümer und viele Abteien Wahl und Poſtulation eingeführt, wohingegen das zwiſchen Leo X. und Franz I. im Jahre 1516 abgeſchloſſene Concordat in ſeinem Titel die Wahlen abſchaffte und an deren Stelle im dritten Titel die Nominatio regia ſetzte. In Oeſtreich ſteht dieß landesfürſtliche Ernennungsrecht aus verſchiedenen Gründen bei den meiſten Biſthümern (Salzburg und Olmütz werden durch Wahl, Seckau, Gurk und Lavant nach einem beſtimmten Turnus vom Erzbiſchof von Salzburg beſetzt) dem Kaiſer zu, in Bayern iſt es dem Könige durch das Concordat vom Jahre 1817 eingeräumt. Die Nomination vertritt die Stelle der Poſtulation und Wahl und iſt daher auch ganz wie dieſe zu beurtheilen. Demgemäß iſt auch in Betreff jeder nominirten Perſon der Informativproceß anzuſtellen; fehlt ihr eine canoniſche Eigenſchaft, ſo iſt wie bei der Poſtulation, der Papſt zur Beſtätigung nicht verpflichtet. Auf dieſen devolvirt auch die Beſetzung, wenn die Nomination nicht innerhalb ſechs Monaten nach Eintritt der Sedisvacanz vorgenommen wird. Vgl. hierzu die Art. **Biſchof** und **Collationsrecht.** [Phillips.]

Nomocanonen heißen die in der morgenländiſchen Kirche des Mittelalters ſeit dem ſechsten Jahrhunderte allmählig entſtandenen Sammlungen von Kirchenrechtsquellen, welche theils die von kirchlicher Auctorität ausgegangenen Vorſchriften (*κάνονες*), theils die von den chriſtlich-römiſchen Kaiſern circa sacra erlaſſenen Geſetze (*νόμοι*) materien- oder rubrikenweiſe verbunden hatten. Solche aus kirchlichen und weltlichen Geſetzen gemiſchte Sammlungen (*νομοκάνονες*) kennen wir genauer fünf bis ſechs. 1) Die erſte trat bald nach Kaiſer Juſtinians Tod von einem uns unbekannten Compilator an's Licht. Denn die Anſicht, daß Johannes Scholaſticus von Antiochia und ſeit 564 Patriarch von Conſtantinopel (ſ. d. Art. Bd. V. 739) dieſelbe verfaßt habe, iſt als irrig erkannt, und ſcheint ihre Entſtehung

in dem Umstande gefunden zu haben, daß diesem Nomocanon die sog. concordia canonum dieses Johannes (s. unter Canonensammlungen, Bd. II. S. 302) zu Grund gelegt, und unter jeden der 50 Titel, in welche der rein kirchengesetzliche Stoff derselben zerlegt worden war, nunmehr auch das entsprechende Material des weltlichen Rechtes, und zwar auch dieses nach einem schon vorhandenen Auszuge eingereihet ist, den derselbe Johannes von Antiochia aus ungefähr zehn Novellen veranstaltet, und ihrem Hauptinhalte nach in 87 Capitel abgetheilt hatte; so daß allerdings das Verdienst des unbekannten Verfassers jenes Nomocanons nur darin bestand, die beiden isolirten Sammlungen des Johannes Scholasticus nach Materien verbunden zu haben. Der dieser von Fr. Aug. Biener in seiner „Geschichte der Novellen Justinians" (Berlin 1824) und in Desselben „Beiträge zur Revision des Justinianischen Coder" (Berlin 1838) beschriebenen Sammlung beigefügte Anhang ist gleichfalls aus den erwähnten 87 Capiteln geschöpft und in 21 Rubriken zerlegt. Wir besitzen zwar beide Sammlungen des Johannes Scholasticus gesondert abgedruckt, und zwar die Concordia canonum in der Biblioth. jur. can. vet. von Voellus und Justellus (Paris. 1661. f.) T. II. und den Novellenauszug in G. E. Heimbach *Ἀνέκδοτα* (Lips. 1840. 4.) T. II. Aber beide Sammlungen in ihrer hier besprochenen systematischen Verbindung, d. i. der ganze Nomocanon in extenso ist noch nicht gedruckt. Denn die in Voelli et Justelli Biblioth. jur. can. vet. T. II. p. 603—672 abgedruckte Sammlung ist nach einer Handschrift copirt, in welcher die kirchlichen Canonen bloß citirt, und nur die entsprechenden kaiserlichen Verordnungen (*συνεδοντα νόμιμα*) ganz ausgeschrieben sind. — 2) Ein anderer noch auf uns gekommener Nomocanon bildet eigentlich die Hälfte einer zweitheiligen größeren Sammlung, deren Verfasser gleichfalls unbekannt ist, und welche in der ersten Abtheilung Concilienschlüsse und canonische Entscheidungen heiliger Väter, in der zweiten aber gemischte Rechtsquellen enthält, und zwar letztere in 14 Titel eingereiht, deren jeder die den Titelrubriken entsprechenden kirchlichen Canonen (jedoch nur nach Nummern citirt) und unter diesen sodann die betreffenden weltlichen Verordnungen begreift. Letztere sind jedoch aus einer früheren wahrscheinlich um 570 entstandenen und jedenfalls mit Unrecht dem Balsamon (s. d. Art. Bd. I. 594) zugelegten Sammlung ausgeschrieben, welche eine Reihe von Excerpten aus den Justinian'schen Rechtsbüchern (den Institutionen, Digesten, besonders aus dem Coder und den Novellen) enthält, und von Heimbach in seinen *Ἀνέκδοτα* T. II. unter dem Titel: *Σύντομος διαίρεσις τῶν νεαρῶν τοῦ Ἰουστινιανοῦ* etc. griech. und latein. abgedruckt ist. Vgl. Heimbach's Vorrede S. 46 ff. — 3) Der dritte Nomocanon bildet den zweiten (in den Handschriften aber den ersten) Theil der großen Sammlung des Photius, welche dieser Patriarch von Constantinopel im J. 883 angelegt. Es ist aber dieser Nomocanon kein anderer als der so eben genannte in 14 Titel getheilte, welchen Photius unverändert ließ, und nur mit einem Nachtrag von einigen kirchlichen sowohl als weltlichen Rechtsquellen vermehrte. Er erschien zuerst mit dem um 1170 angefertigten Commentar des Theodor Balsamon und einer lat. Version des Agyläus unter dem Titel: Photii Nomocanon, ed. Chr. Justellus, Paris. 1615. 4., und sodann in Henr. Justelli Biblioth. j. c. vet. T. II. p. 815—1140. — 4) Kaum der Erwähnung werth ist eine aus dem 14ten Jahrhunderte stammende unter der Benennung „Nomocanon" von einem Unbekannten compilirte höchst verworrene Sammlung, welche Cotelerius in seinen Monumentt. eccl. graec. (Paris. 1677) T. I. mit lateinischer Version und Anmerkungen herausgegeben hat. — 5) Dagegen verfertigte um 1335 Matthäus Blastares eine von der griechischen Geistlichkeit vielbenützte Sammlung, die zwar den Titel *Σύνταγμα* führt, im Grunde aber ganz die Einrichtung eines Nomocanons hat. Sie ist von Beveregius in seinem *Συνόδικον* (Oxon. 1672. f.) T. II. P. II. edirt. — 6) Endlich die jüngste Arbeit dieser Art ist der im J. 1561 beendigte Nomocanon des Manuel Malarus, der noch nicht

gedruckt, aber in vielen Manuſcripten verbreitet iſt. Vergl. Zachariae, **Historiae** juris Graeco-Romani delineatio (Heidelberg. 1839) § 55. nr. 2. [**Permaneder.**]

Non, ſ. Brevier.

Nonconformiſten, ſ. Großbritannien u. Puritaner.

Nonjourors, ſ. Hochkirche u. Jacobiten in England.

Nonnen, Nonnenkloſter. Der Name Nonne ſtammt aus Aegypten, dem Mutterlande des chriſtlichen Mönchthums (Nonnis, unverſehrte Jungfrau), und wird ſchon von Hieronymus (Epist. ad Eustochium, 22. c. 6) gebraucht; daher die Ableitung von dem Ortsnamen Nonna in Spanien, allwo ſchon früh ein anſehnliches Frauenkloſter beſtanden haben ſoll, ſich nicht empfiehlt. Die weniger üblichen Ausdrücke: Mona (μόνη), daher Monacha, Monialis (ſpäter ſehr geläufig Sanctimonialis, und Sola s. Solitaria), bezeichnen ſämmtlich die ſtille von aller Welt abgeſchiedene Lebensweiſe dieſer Gottgeweihten. Wie die Mönchvereine in allmähliger Entwicklung aus den ſchon uranfänglichen Aſceten und den Anachoreten des dritten Jahrhunderts (ſ. dieſe Artt. Bd. I. 220 und 473) entſtanden, ſo geſtalteten ſich die Nonnenvereine aus den ſchon mit den erſten Anfängen des Chriſtenthums gleichzeitigen weiblichen Aſceten und gottgeweiheten Jungfrauen (virgines Deo sacratae). War auch der ſchwächere Körper hier ſeltener der außerordentlichen Kraftäußerung und Abhärtung des Mannes gewachſen, ſo waren doch der Frauen ſtillere Opfer der Entſagung und tauſend ſtille Tugenden ſelbſtverläugnender Liebe nicht minder glänzend und gottgefällig. In den erſten Jahrhunderten der Kirche zwar noch im Kreiſe ihrer Familien, nur aber in ſtrenger Zurückgezogenheit lebend, zeichneten ſie ſich durch Andacht und ſeelenvolle Hingabe an ihren Heiland, durch Uebungen der Frömmigkeit, der Krankenpflege und Unterſtützung des hülfloſen Alters, durch Mildthätigkeit gegen Arme und durch Unterricht der Kleinen aus. Sie legten Angeſichts der Gemeinde, ſpäter regelmäßig an hohen Feſttagen in der Kirche das Gelübde der ewigen Keuſchheit ab, und empfingen aus den Händen des Biſchofs, der ſie feierlich als Gotterwählte einſegnete, das dunkelfarbene jungfräuliche Gewand, die Tunica mit dem Gürtel und dem Mantel, dann den geweihten Schleier nebſt dem wahrſcheinlich wollenen mit Gold durchwebten Kopfputz (der mitrella), ſpäter in manchen Diöceſen auch den Mahlring. An der africaniſchen Kirche durfte auch ein Prieſter, jedoch nur mit Genehmigung oder im Auftrage des Biſchofs, eine gottgeweihete Jungfrau einſegnen. Die Verpflichtung einer virgo sanctimonialis war ſo unverletzlich, daß eine Uebertretung derſelben nach Cyprians Ausdruck als „ein an ihrem himmliſchen Bräutigame Chriſtus begangenes adulterium“ angeſehen, und gleich dem wirklichen Ehebruche mit Ausſtoßung und lebenslänglicher Buße geſtraft wurde. Die feierliche Aufnahme einer Gottgeweihten geſchah nach zurückgelegtem vierundzwanzigſten Lebensjahre, welches damals das für den Diaconat vorgeſchriebene Alter war; unter beſondern Umſtänden auch wohl früher, keinenfalls aber vor dem ſechzehnten Jahre. Bald vereinigten ſich ſolcher Jungfrauen mehrere zum gemeinſamen Leben unter der Leitung einer Vorſteherin. Der erſte weibliche Verein dieſer Art, deſſen die Geſchichte gedenkt, war die von der Schweſter des hl. Einſiedlers Antonius (ſ. d. A.) in Aegypten geſtiftete Genoſſenſchaft gottgeweihter Jungfrauen zu Anfang des 4ten Jahrh. Raſch vervielfältigten ſich dieſe Nonnenvereine, nachdem der Aegypter Pachomius mit Einführung der gemeinſamen Lebensweiſe (ſ. Cönobiten, Bd. II. 797) den Grund zum eigentlichen Mönchthum und Kloſterleben gelegt, und dieſe Einrichtung auch den Frauen-Cönobien angepaßt hatte, deren erſtes deſſen Schweſter zur Vorſteherin hatte. Vom Orient verbreiteten ſich die Nonnenklöſter zeitig auch in das Abendland. Schon zu Hieronymus Zeiten gab es deren mehrere in Italien; der hl. Ambroſius hatte ſelbſt ein ſolches zu Mailand errichtet. Sie hatten zwar ihre eigenen Vorſteherinnen; doch ſtand dieſen meiſtens ein erfahrener Prieſter als Rathgeber und Vertreter zur Seite; ſowie regelmäßig der Biſchof die Oberaufſicht führte. Ihre Vorſchriften waren gewöhnlich von Aebten oder Biſchöfen (z. B. von Pacho-

mius, Basilius, Augustin, Cäsarius, Cassianus, Gregor M. u. a.) entworfen, oder von anderen bereits blühenden Klöstern adoptirt. Außer dem allgemeinen dreifachen Gelübde war den Nonnen regelmäßig nur vorgeschrieben Handarbeit und Gebet, welches sie, gleich den Mönchen im gemeinsamen Chordienst in ihren Hausoratorien, und nur Sonntags in der nächstgelegenen Kirche verrichteten, bis ihnen mit Anfang des sechsten Jahrhunderts eigene Klosterkirchen erbaut, und durch eigene Priester ein selbstständiger Gottesdienst abgehalten wurde. Bald nahmen auch die Nonnenklöster, gleich den männlichen, in großer Mehrzahl, nur mit den durch die Verschiedenheit des Geschlechtes bedingten Abänderungen die Regel des hl. Benedict (s. d. A.) an. Nebst diesen erblüheten nach Augustins Vorschrift die Regular-Canonissen, und in der Folge gar mannigfaltige neue Nonnenorden, größtentheils den Mönchsorden nachgebildet, und meist gleichzeitig mit diesen entstanden (s. Orden, weibl.). Die Vorsteherinnen der einzelnen Abteien und Frauenklöster heißen Abbatissen (Aebtissinnen), Priorinnen, Oberinnen ꝛc. und werden, wie die Aebte und Prioren der Mönchsklöster, bald durch ihre Conventualen selbst gewählt, bald durch die General- und Provincial-Capitel des betreffenden Ordens ernannt (s. Ordens-Obere), und vom Bischof eingesegnet (s. Benediction der Aebte und Aebtissinnen). Auch die Ordenskleidung der Nonnen ist nach Stoff und Farbe den männlichen Habiten nachgeahmt. Die Einkleidung (s. diesen Art. Bd. III. 486) und die Einsegnung der Novizen geschieht vom Bischofe nach dem eigens hiefür im Pontificale vorgeschriebenen Ritus. Nach erstandener Probezeit (s. Noviziat) und einer nochmaligen ernsten Prüfung legen sie die ewigen Gelübde ab (s. Ordensprofeß). Besonders strenge ist die sog. Clausur der Nonnen (s. Kloster, Bd. VI. 230). Alle, auch die exemten oder unmittelbar dem päpstlichen Stuhle unterstellten Nonnenklöster einer Diöcese stehen unter der Aufsicht des betreffenden Bischofs als päpstlichen Delegaten. Nur diejenigen, welche von Abgeordneten der Generalcapitel geleitet werden, bleiben der Vorstandschaft dieser untergeben (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 9. De reg. et mon.). Der Bischof stellt für jedes Kloster nebst einem ordentlichen auch einen außerordentlichen Beichtvater auf, welchem letzteren die Nonnen das Jahr über zwei bis dreimal beichten sollen (Sess. XXV. c. 10 eod.). [Permaneder.]

Noph (נֹף Is. 19, 13. Jer. 2, 16. Ezech. 30, 13. 16. Hos. נֹף 9, 6) ist Memphis (kopt. Mephi oder Memphi) in Mittelägypten, von Psammetich an die Hauptstadt von ganz Aegypten, am westlichen Ufer des in einem engen Thale an den libyschen Bergen sich hinziehenden Nils. In dem Maße, als Theben (s. No) sank, erhob sich Memphis, so daß es nach Strabo einen noch größern Umfang (150 Stadien) hatte. Von der Erbauung Alexandria's aber an, verlor es seinen Glanz, und schon zu Strabo's Zeiten waren viele Paläste nur mehr Ruinen. Als die Araber im siebenten Jahrhunderte Aegypten eroberten, legten sie auf dem östlichen Ufer des Nils nur etwas nördlich ihre neue Hauptstadt Kairo an, wozu sie die Steine von Memphis nahmen, wie Ktesiphon und Seleucia aus den Trümmern von Babylon erbaut wurden. Eine teutsche Meile südlich von Alt-Kairo, ihm gegenüber, bezeichnen Trümmerhaufen zwischen Dschiseh und Sakkara den Platz des alten Memphis. „Ich habe, sagt Du Bois Aymé (Descript. de l'Egypte VIII. p. 53), die merkwürdigen Ruinen dieser alten Hauptstadt Aegyptens durchzogen; sie sind unermeßlich, aber es sind nichts als Trümmer und Schutthaufen. Man sieht hier nicht, wie in Oberägypten, Tempel und Paläste, die fast unberührt sind; hier steht nicht Eine Säule mehr; die Obelisken, die Colosse sind umgestürzt, ihre Stücke liegen zerstreut umher, und die öffentlichen Plätze, die Straßen, die Monumente haben keine Spur von der Stelle, die sie einnahmen, hinterlassen..... Die meisten Denkmäler scheinen übrigens von Granit gewesen zu sein..... aber diese reichen Materialien wurden allmählig nach Alexandrien gebracht, um die neue Hauptstadt auszuschmücken. So wurde, was den Tempeln und Palästen von Memphis eine lange Dauer zu sichern schien, eine der Ursachen ihrer Zerstörung.“ Vgl. noch Schubert, Reise in das

Morgenl. II. 176 ff. Gewöhnlich wird Memphis als der Schauplatz der biblischen Erzählungen über Abraham, Joseph und Moses angenommen. „Auf dieser Stätte der Trümmer, sagt Schubert (R. i. d. M. II. 180), stund der Wohnsitz der Herrscher, bei denen Abraham ein Gast und Fremdling war, Joseph aus der Niedrigkeit des Gefängnisses zur Macht des Fürsten emporstieg, Jacob mit seinen Söhnen Versorgung und Schutz vor drückendem Mangel fand; dort fließt der schöne Strom, aus dessen Schilf die königliche Jungfrau den herausführte, der zum Führer und Retter seines Volkes bestimmt war.“ Eben so Winer. Allein höchst wahrscheinlich mit Unrecht. Die Großthaten Gottes bei der Befreiung seines Volkes durch Moses werden (Psalm 78, 12) ausdrücklich in das Gefilde von Tanis, (Zoan, in Unterägypten) verlegt). Daß auch Joseph in Unterägypten residirte, wird schon durch die Stelle Gen. 45, 10 „und du wohnest im Lande Gosen und bist nahe bei mir“ wahrscheinlich gemacht, nichts davon zu reden, daß die Geschichte Josephs in die Regierungszeit der Hykschos fällt, welche scythischen Ursprunges von Arabien aus Niederägypten erobert hatten. Ueber Abraham fehlen uns alle Anknüpfungspuncte; daß aber Tanis schon lange eine bedeutende Stadt gewesen, ergibt sich aus Num. 13, 23 „Hebron war sieben Jahre vor Zoan (Tanis) in Aegypten erbaut worden“. Vgl. Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, Berl. 1841 S. 39—59, und die Art. Gessen und Hebron. Im Tempel des Phta zu Memphis war der Apis, dessen Cult für die Israeliten von einer so verderblichen Bedeutung geworden ist. Vrgl. die Artikel: Aegypten, Abgötterei, Kälberdienst. [Schegg.]

Norbert, der heilige, Erzbischof von Magdeburg und Stifter des Prämonstratenserordens, zwischen den Jahren 1080—1085 zu Xanthen im Herzogthum Cleve aus vornehmem Geschlecht geboren, war als ein schöner, reicher, gefälliger, heiterer, beredter und unterrichteter Jüngling allgemein beliebt, doch nahm er es noch als Subdiacon und Canonicus seiner Vaterstadt mit der clericalischen Lebensstrenge sehr leicht und verharrte in vergnüglicher Lebensweise während der Zeit, da er am Hofe des Erzbischofes Friedrich von Cöln und des Kaisers Heinrich V. diente. Als er aber einst auf einem Lustritte von einem Gewitter überrascht wurde und von dem neben ihm einschlagenden Blitze betäubt zu Boden stürzte, gewann der bessere Geist über ihn die Oberhand: er legte ein Cilicium an und zog sich in das Kloster des hl. Siegbert bei Cöln zurück, wo er unter der Leitung des frommen Abtes Conon (nachher Bischof von Regensburg) die hl. Schriften beherzigte und auf die Weihen des Diaconats und Presbyterats sich vorbereitete, die er vor seiner Bekehrung nie hatte empfangen wollen. Bei der Ordination vertauschte er die prächtigen Kleider, die er zu tragen gewohnt war, mit einer ärmlichen Tunica aus Schafpelz. Nachdem ihm Erzbischof Friedrich von Cöln auf sein Bitten beide Weihen an einem und demselben Tage ertheilt hatte, celebrirte er, nach abermaliger Vorbereitung im Kloster Siegbert, in seiner Vaterstadt, wo er ein Canonicat besaß, die erste hl. Messe und hielt dabei eine Predigt, die zum Zwecke hatte, seine Miteanoniker zu reformiren. Am folgenden Tage brachte er in einer Versammlung des Capitels diesen Gegenstand noch ernster zur Sprache und so fuhr er viele Tage nacheinander fort, allein er erntete bei den jüngern Canonikern nichts anders ein, als daß sie ihn anfeindeten und durch einen niederen ruchlosen Cleriker schmähen und anspeien ließen. Geduldig die Schmach hinnehmend, verlegte sich Norbert mehr noch als früher auf das Gebet mit Wachen und Fasten, und fand einen reichen Ersatz in der Darbringung des hl. Meßopfers. Da er einst die hl. Messe las, fiel nach der Consecration eine große Spinne in den Kelch; um nun von dem consecrirten Wein nichts zu profaniren, schluckte er zugleich mit demselben die Spinne, welche bald darauf unter heftigem Nießen durch die Nase wieder ausgestoßen wurde. Vom Predigen ließ sich Norbert durch den Widerspruch nicht abschrecken; nur zog er sich von Zeit zu Zeit zum Zwecke geistlicher Ver-

ſammlung in die Einſamkeit zurück. Als im J. 1118 zu Fritzlar unter dem Vorſitz des päpſtl. Legaten Conon eine Synode gehalten wurde, lud man den eifrigen Prediger Norbert vor, ſich gegen verſchiedene Klagen von Biſchöfen, Aebten und andern Perſonen zu rechtfertigen. Die Klagen lauteten, warum er ſich das Predigtamt angemaßt habe und ohne Sendung ſo ſcharf gegen ſie in den Predigten losziehe als wäre er ihr Fürſt, warum er, ohne Mönch zu ſein, das Mönchskleid trage und gegen die Sitte des Landes und beſonders der Adeligen die herkömmlichen koſtbaren Kleider abgelegt habe? Norbert hatte leichte Mühe ſich zu vertheidigen und obwohl er damit nicht bei Allen durchdrang, ſo gewann er doch ſo viel, daß die Synode nichts wider ihn beſchloß. Weil er indeß ſah, daß er zu viele Feinde habe, reſignirte er in die Hände des Erzbiſchofs von Cöln alle ſeine Pfründen, verkaufte alle ſeine Güter, vertheilte den Ertrag unter die Armen und pilgerte barfuß und in armer Kleidung nach St. Gilles in Languedoc, wo er den Papſt Gelaſius II. traf. Dieſer verſuchte vergebens den hl. Mann in ſeine Dienſte zu ziehen; er ſtand daher von ſeinem Anſinnen ab, übertrug ihm die Vollmacht, wo er wollte zu predigen und ſprach ihn von der Irregularität los, in welche er durch den Empfang des Diaconats und Presbyterats an einem und demſelben Tag verfallen zu ſein befürchtete. Mitten im rauheſten Winter zog Norbert barfuß, ſtrenge faſtend und predigend von St. Gilles nach Valenciennes, wo er drei Schüler, die ſich ihm beigeſellt, durch den Tod verlor, aber dafür an Hugo, einem Cleriker des eben zu Valenciennes anweſenden Biſchofs Burkhard von Cambrai, einen Erſatz fand. Begleitet und unterſtützt von Hugo ſetzte nun Norbert die Verkündung des göttlichen Wortes mit erhöhtem Eifer fort, und wurde überall mit großer Verehrung aufgenommen. Wenn er in die Nähe der Dörfer oder Schlöſſer kam, verließen die Hirten ihre Herden und liefen voraus ihn anzukündigen. Wie er dann kam, wurden die Glocken geläutet, Alles eilte zur Kirche und wohnte nach ſeiner Meſſe der Predigt bei. Nach der Predigt beſprach er ſich mit den Einzelnen über ihre Seelenangelegenheiten, über die oftmalige Beicht, Nothwendigkeit der Buße, Pflichten der Verehelichten und ähnliche Punete. Gegen Abend wurde er in ſeine Wohnung geführt und es entſtand unter Allen ein großer Wetteifer, wem das Glück zu Theil werden ſollte, ihn, den armen, uneigennützigen, begeiſterten Herold Gottes zu beherbergen. Häufig nahm er nicht in Kirchen oder Klöſtern, ſondern mitten in der Stadt oder im Schloſſe ſeine Wohnung, um Alle ſprechen und berathen zu können. Sein ärmliches Abendmahl nahm er auf dem Boden ein, ſeiner Kniee als Tiſch ſich bedienend; nur wenn er von Biſchöfen oder Aebten zur Tafel geladen wurde, bequemte er ſich den übrigen Tiſchgenoſſen an. Für den geſegneten Erfolg von Norberts Bemühungen ſprachen eine Menge Bekehrungen; namentlich hatte ihm Gott die Gabe verliehen, getrennte Gemüther mit einander zu verſöhnen. — Im J. 1119 beſuchte er den Papſt Calixt II. zu Rheims, als dieſer ein Concil daſelbſt verſammelt hatte. Mit Freuden nahmen ihn die verſammelten Biſchöfe, Aebte und der Papſt auf, und dieſer beſtätigte die ihm von Papſt Gelaſius II. ertheilte Vollmacht zum Predigen, um welche Norbert beſonders deßhalb bat, um vor Jenen geſchützt zu ſein, die wegen ſeiner außerordentlich ſtrengen Lebensweiſe ſeine Lehre verdächtigten. Zugleich empfahl ihn der Papſt dem Biſchofe Bartholomäus von Laon zur Fürſorge, und beide wollten ſich ſeiner zur Reformation von Canonikern an der Martinskirche zu Laon bedienen, worauf aber die Canoniker nicht eingingen. Der Biſchof, welcher den Norbert nicht aus ſeiner Diöceſe laſſen wollte, bot ihm jeden beliebigen Ort in der Diöceſe zum Aufenthalt oder zur Errichtung eines Kloſters an; Norbert erwählte ſich das wilde Thal Prémonſtre (Praemonstratum, pratum monstratum) in dem Walde von Coney zur Niederlaſſung. Und ſo entſtand 1120 die erſte Stiftung des Ordens der Prämonſtratenſer oder Norbertiner, i. e. regulirter Canoniker nach der Regel des hl. Auguſtin, welche pfarrliche Seelſorge und Predigt mit den Pflichten der Canoniker und Mönche verbinden ſollten. Nachdem Norbert auf ſeinen

Miſſions- und Bußpredigten mehrere ausgezeichnete Schüler für ſeine Stiftung gewonnen hatte, legten ſie am Weihnachtstag 1121 die Profeß ab, und bald darauf erbaute Norbert an der Stelle der kleinen vorgefundenen ſchadhaften Capelle eine neue Kirche. Eine große Lebensſtrenge zeichnete die Mitglieder des neuen Ordens aus. Das weißwollene Gewand ſollte ſie erinnern, daß ſie Stellvertreter der Engel ſeien, bei dem Gottesdienſte und der Spendung der Sacramente ſollten ſie in Rückſicht auf Reinlichkeit und Ehrfurcht für das Heilige leinerne Kleider tragen. Drei Stücke band ihnen Norbert insbeſondere auf die Seele „circa altare et divina mysteria munditiam, excessuum et negligentiarum in capitulo et ubique emendationem, pauperum curam et hospitalitatem.“ Die gelehrigen Schüler entſprachen in Allem den Anordnungen ihres Meiſters. Ihr Gehorſam war ſo beſchaffen, daß ſie ſtets bereit ſtunden, ſelbſt in den Tod zu gehen, wenn es ihnen geboten würde. Ihrer Demuth war kein Werk zu niedrig. Aus Liebe zur Armuth übernähten mehrere von ihnen die neuen Kleider mit alten und abgetragenen Stücken. Ueberall und zu allen Zeiten beobachteten ſie das Stillſchweigen ſo genau, daß ſie ſich ſelbſt im dichteſten Menſchengedränge kaum einen Laut auspreſſen ließen. Auf die kleinſte Rüge ihres Meiſters warfen ſie ſich unbekümmert um das umſtehende Volk auf die Kniee nieder, insbeſondere ließ aber Norbert ſeinen Schülern kein einziges bitteres Wort, keine einzige unfreundliche Miene gegen irgend Jemand ohne Ahndung hingehen. Natürlich mußte ſich eine den Bedürfniſſen der Zeit ſo entſprechende geiſtliche Geſellſchaft um ſo ſchneller vermehren und verbreiten, da Norbert von Prémonſtre aus in Frankreich, Flandern und Teutſchland umherreiſte, um auf den Ruf von Geiſtlichen, Gemeinden und Großen überall zu predigen. Aus allen Nationen, aus allen Ständen bevölkerte ſich der neue Orden; ſo unter andern trat der Graf Godefrid von Cappenberg in den Orden ein (ſ. Boll. ad 13. Jän.); als aber auch der fromme Graf Theobald von Champagne mit Allem, was er beſaß, der neuen Stiftung ſich anſchließen wollte, ein Mann, der den Kirchen, Klöſtern und Armen unendlich viel Gutes that, hielt ihn Norbert ſelbſt zurück und rieth ihm zu heirathen, da er das Werk Gottes in ihm nicht zerſtören dürfe. Zur Genehmigung und Beſtätigung ſeines Ordens reiste Norbert nach Rom zu Papſt Honorius II., fand bei dieſem eine gute Aufnahme und erhielt, was er wünſchte. In der Beſtätigungsbulle dd. XIII. Cal. Martii 1126 werden bereits acht Prämonſtratenſer-Abteien genannnt, Prémonſtre, Laon, Viviers in der Diöceſe Soiſſons, Floreff im Bisthum Lüttich, Cappenberg in Weſtphalen, Eloſtadt in der Diöceſe Mainz, St. Annalis in der Diöceſe Metz und St. Michael zu Antwerpen. Bald gingen aus dieſen acht Stiftern eine Menge anderer hervor: Heriman, Abt von St. Martin zu Tournay, der 1141 ſchrieb, zählt 100 Klöſter des neuen Ordens; Laurentius von Lüttich, der um dieſelbe Zeit ſeine hist. episc. Virdun. verfaßte, gibt 70 Prämonſtratenſer-Abteien an, und der berühmte Biſchof Anſelm von Havelberg († 1159, ſ. d. Art.) bemerkt, es gebe kaum eine Provinz im Abendland, wo die Prämonſtratenſer nicht eingeführt ſeien, ſelbſt im Morgenlande (in Paläſtina und Syrien) hätten ſie Häuſer (ſ. Bolland. coment. praev. ad s. Norb. § IV. und V.). — Norbert dehnte ſeine Stiftung auch auf das weibliche Geſchlecht aus und von dieſer Seite war der Zudrang, ungeachtet der ſtrengen Disciplin, noch größer als von Seite des männlichen Geſchlechtes und ſollen noch zu Norberts Lebenszeit über zehntauſend Frauen und Jungfrauen größerntheils aus vornehmern und reichen Ständen ſich dem neuen Inſtitute zugewendet haben. Anfangs wohnte der weibliche Theil des Ordens in Einem Kloſter mit den Männern, doch durch eine Mauer und ſtrenge Clauſur abgeſchieden von dem männlichen Theile und beſchränkt auf das ſtille Gebet in der Kirche; aber 1138 wurde im Generalcapitel zu Prémonſtre beſchloſſen, die Frauen von den Klöſtern der Mönche zu ſepariren. Als Gönner und Beförderer des Ordens muß Norberts Freund, der hl. Bernhard (ſ. d. A.), genannt werden, wogegen Abälard wie über den hl. Bernhard ſo auch über Norbert ſpottete, über eine vergebliche von dieſem verſuchte

Todtenerweckung ſich luſtig machte und über beide ſpöttiſch bemerkt „quorum alter (Norbert) regularium canonicorum vitam, alter (Bernhard) monachorum se resuscitasse gloriatur.“ — Im Anfang des 12ten Jahrh. begann ein verabſcheuungswürdiger Schwärmer, Tanchelin (Tanchelm) in den zeländiſchen Inſeln Irrthümer der ärgſten Art auszuſtreuen und verbreitete dieſelben weitumher in den Diöceſen Utrecht und Cambrai. Er trat zuerſt ganz leiſe auf und bediente ſich der von ihm verführten Weiber zur Propaganda unter den Männern. Sodann fing er öffentlich auf weiten Feldern zu predigen an, umgeben von bewaffneten Schaaren und von dem unwiſſenden Volke wie ein Engel Gottes angehört. Die Kirchen — predigte er — ſind Hurenhäuſer, die Prieſter conſecriren nicht den Leib Chriſti, die von den Prieſtern geſpendeten Sacramente ſind nichts Heiliges, ſondern Entweihungen, das Volk ſolle nicht communiciren noch Zehnten entrichten, nur er (Tanchelm) mit den ihm Anhängenden bilde die Kirche, er ſei gleich Chriſto Gott, da auch er die Fülle des hl. Geiſtes in ſich trage. Abälard erzählt, er habe ſich ſogar einen Tempel errichten laſſen! Wirklich wurde er von ſeinem verblendeten Anhange ſo ſehr verehrt, daß ſein Badwaſſer als eine hochheilige Reliquie betrachtet wurde. Einſt ließ er — eine neue Geldquelle ſich eröffnend — im Angeſichte des Volkes ein Marienbild herbeibringen, berührte mit ſeiner Hand unter Ausſprechung der Trauungsformel die Hand des Bildes, erklärte ſich mit Maria vermählt und forderte hierauf alle Anweſenden auf, Hochzeitgelder beizuſteuern! Mit dieſen aus dem Briefe des Clerus von Utrecht an den Erzbiſchof Friedrich von Cöln I. geſchöpften Nachrichten über Tanchelm ſtimmt der Bericht des Biographen des hl. Norbert über dieſen Häretiker und deſſen Treiben in der damals ſchon großen und volkreichen Stadt Antwerpen überein, die damals nur einen einzigen Pfarrer und zwar einen ſehr unſittlichen hatte. So hatte Tanchelm hier ein ſehr leichtes Spiel und fand mit ſeiner Predigt von der Verwerflichkeit der ganzen kirchlichen Hierarchie und der Sacramente beifälliges Gehör. Bei der Predigt trat er wie ein König auf, in Purpur und Gold gekleidet und von 3000 Bewaffneten umgeben, die ihm Fahne und Schwert vortrugen und jeden Widerſtand vereitelten; köſtliche Tafeln und ſchmeichelhafte Reden wirkten nicht minder. Zuletzt brachte er es dahin, daß er in Gegenwart der Mütter die Töchter und in Gegenwart der Männer die Frauen unter dem Vorwande eines geiſtlichen Werkes ſchänden durfte und jene ſich für unglücklich hielten, welche ſeiner Wolluſt nicht zum Opfer fielen. Nachdem er noch an andern Orten ſeine Ketzerei verbreitet hatte, ging er nach Rom, und wurde auf der Rückreiſe zu Cöln um 1112 gefangen. Aus dem Gefängniß entkommen, kehrte er wieder in den Schauplatz ſeiner frühern Thätigkeit zurück und wurde von einem Prieſter getödtet. Der Biſchof von Cambrai hatte zur Bekämpfung Tanchelms dem Prieſter, welcher an der Michaeliskirche zu Antwerpen die Seelſorge hatte, zwölf Cleriker beigegeben, dennoch beſtand Tanchelms Anhang auch noch nach deſſen Tod zu Antwerpen fort. Nun beriefen aber der Biſchof von Cambrai und die erwähnten Cleriker den hl. Norbert und ſeine Genoſſen nach Antwerpen und übergaben ihm die Stiftskirche St. Michael. Norbert erſchien mit tüchtigen Arbeitern ſeines Ordens und es gelang ihm, die Ketzerei auszurotten. Er ging dabei mit wunderbarer Sanftmuth zu Werke. „Wundert euch nicht, fürchtet euch nicht, meine Brüder, predigte er begütigend den Verirrten, ihr habt nur aus Unwiſſenheit geirrt, und weil ihr keinen Unterricht genoſſen hattet, die Lüge für Wahrheit genommen.“ Solche Worte und die heiligen Werke dieſes Predigers machten den heilſamſten Eindruck, und Männer und Frauen brachten den Leib Chriſti, den ſie 10, 15 und noch mehrere Jahre in Kiſten und Löchern verſteckt hatten, herbei. Als Norbert in Angelegenheit der Heirath des obengenannten Grafen Theobald von Champagne nach Teutſchland reiſte und nach Speyer kam, hielt König Lothar II. hier eben einen Reichstag. Angegangen von ſächſiſchen Großen und Geiſtlichen mußte Norbert predigen und da eben der erzbiſchöfliche Stuhl von Magdeburg erledigt war, an den Berathungen über die Wahl eines neuen Erzbiſchofes Theil

nehmen; indeß wurde Norbert selbst, so unlieb es ihm war, zum Erzbischof gewählt und die Wahl von König Lothar und dem päpstlichen Cardinallegaten Gerhard (nachher Papst Lucius II.) bestätigt. Barfuß und in ärmlicher Kleidung hielt Norbert seinen Einzug in Magdeburg (s. d. A.). Als man ihn in den erzbischöflichen Palast führte, wollte ihn der Thorhüter, der ihn nicht erkannte, nicht einlassen, wie er aber seinen Irrthum gewahrte, erschrocken die Flucht ergreifen, aber lächelnd rief ihm der Heilige zu: „Fliehe nicht, mein Bruder, du kennst mich besser als Jene, die mich Armen und Kleinen zu diesen hohen Palästen genöthiget haben!“ Der neue Erzbischof brachte es durch strengen Eifer bald dahin, daß die durch Nepotismus und fahrlässige Verwaltung seiner Vorgänger sehr verkürzten Besitzungen seiner Kirche größtentheils wieder restituirt wurden; er hielt Predigten, drang auf die Beobachtung des Cölibats, bestrafte zuchtlose Geistliche, führte zu Magdeburg die Prämonstratenser ein und verbreitete diesen seinen Orden und andere geistliche Orden unter Sachsen und Slaven. Aber dieß Alles war Vielen und namentlich der Cathedralgeistlichkeit ein Dorn im Auge, der Fremdling, hieß es, trage den Gewohnheiten der Magdeburger Kirche keine Rechnung und wolle sie erniedrigen; eigentlich fürchteten die Cathedralherren, arm wie die Prämonstratenser oder gar Prämonstratenser selbst werden zu müssen. Es kam so weit, daß ein Meuchler gedungen wurde, welcher den Heiligen, während er am grünen Donnerstage Beicht hörte, erdolchen sollte, allein Norbert von Oben inspirirt, entdeckte das Vorhaben und es stellte sich heraus, daß Jene, welche in den wichtigeren und geheimeren Angelegenheiten seine Räthe waren, sich an dem Mordplan betheiligt hatten. Solche Mordversuche geschahen noch mehrere, und zu wiederholten Malen wurde das Volk durch allerlei Lügen zu Tumult und Aufruhr gegen seinen Hirten aufgestachelt, wobei dieser stets eine heroische Unerschrockenheit und Liebe zum Martyrthum zeigte, nur um das Leben Anderer besorgt war und seinen Feinden verzieh. Im J. 1130 wohnte er dem von Papst Innocenz II. abgehaltenen Concil zu Rheims bei, auf welchem er sich die alten Privilegien und Urkunden seiner Kirche erneuern und weil sie schon zum Theil vergilbt waren, aufbessern ließ; zugleich erwirkte er sich die Bevollmächtigung, zu gelegener Zeit seinen Orden in der Cathedrale einführen zu dürfen. Im J. 1132 reiste er mit König Lothar, bei dem er in großem Ansehen stund, nach Italien und hatte die Freude, den Papst Innocenz II. wieder eingesetzt und Lothars Haupt mit der Kaiserkrone geschmückt zu sehen. Bald nach seiner Rückkehr aus Italien überfiel ihn eine schwere Krankheit, die am 6. Juni 1134 seinem Leben ein Ende machte. Papst Gregor XIII. setzte ihn 1582 in die Zahl der Heiligen und Kaiser Ferdinand II. ließ 1627 seinen hl. Leib nach Prag bringen. Bezüglich des Prämonstratenser-Ordens traf Norbert die Anordnung, daß nach seiner Erhebung zur erzbischöflichen Würde sein Schüler Hugo Abt von Prémontre und Ordensgeneral wurde. In der Folge wurden von den Päpsten (Gregor IX., Innocenz IV., Nicolaus IV., Eugen IV., Pius II., Gregor XIII., Paul V.) verschiedene Reformen und Milderungen vorgenommen oder bestätigt. Theils schon in Folge der Reformation, theils durch die Umwälzung der neuern Zeit zählt dieser Orden nur mehr wenige Häuser. S. Bolland. vit. s. Norberti ad 6. Jun.; Fehr, Gesch. d. Mönchsorden; Paige, Bibl. Praemonst. u. Ord. Praem. Annal. [Schrödl.]

Nordamerica, freies. (Die katholische Kirche daselbst). Der Flächeninhalt des freien Nordamerica ist vor den neuesten Erwerbungen in Californien in dem Sohr-Berghausischen Atlas auf 110,056 geographische Quadratmeilen angegeben, worauf im J. 1840 nach den veröffentlichten Zählungen bereits 17,653,296 Menschen wohnten, deren Anzahl indessen seit diesem letzten Jahrzehnte, ungeachtet der überstandenen heftigen Cholerazeit um 3 Millionen sich wird vermehrt haben, so daß die Bewohnerzahl jetzt jedenfalls 20 Millionen übersteigt, für welche nun ein gegenwärtiges Areal von 113 — 114,000 geographische Quadratmeilen angenommen werden kann. Das 68jährige freie Nordamerica ist Europa's erstgebornes

Kind, es ist jener Staatenverein, der im Frieden zu Versailles in Frankreich von 1783 nach einem siebenjährigen Erhebungskriege gegen das Mutterland England politisch von diesem anerkannt wurde. Es hat nicht an Männern gefehlt, die in dem Friedensschlusse zu Versailles die höchste Bedeutsamkeit sahen, ja, von nicht Wenigen ist er als der Zeitpunct betrachtet worden, wo Europa selbst, hier feierlich und öffentlich, im Angesichte der ganzen civilisirten Welt seinem fähigsten Kinde die Oberaufsicht und Oberherrschaft über den ganzen Erdball übergeben habe, eine Oberherrschaft zwar, die seit den grauesten Zeiten her behauptet worden war, ja behauptet worden, als es sich bei Marathon, bei Platäa in Griechenland, bei Tours und auf den catalaunischen Gefilden in Frankreich, endlich bei Wien, um doch nur von einigen Orten zu reden, um die Geltendmachung dieses Vorranges vor Hunderttausenden entgegenstrebender Zeugen gehandelt hatte. In der That, wenn wir von den Tagen der Gegenwart einen Blick in das Rückwärts thun, wenn wir uns den gegenwärtigen Zustand des freien Nordamerica lebhaft vorstellen und die 68 Jahre seines politischen Daseins erwägen, dann muß die Frage sich uns aufdrängen: was wird Nordamerica nach nochmal durchlebten 68 Jahren sein? Jene Männer, die den Friedensschluß von Versailles einen so bedeutungsvollen nannten, scheinen nicht so weit geirrt zu haben, doch gerade an diese ernste Erwägung kettet sich jene, die uns zunächst hier beschäftigt. Hat das so riesenschnell emporstrebende freie Nordamerica, das bereits in unsern Tagen schon ein Staatsgebiet für seine Entwicklung in Anspruch genommen hat, gegen welches selbst das alte Römerreich in seinen glänzendsten Tagen unter Kaiser Augnst zurückbleibt, ein Staatsgebiet, das auch in unsern Tagen nur noch von vier Staaten-Colossen übertroffen wird, hat dieses freie Nordamerica einmal bei Weitem alle andern bürgerlichen Vereine der übrigen Erde überragt, dann wird es allerdings eine Hegemonie ausüben wollen. Hat nun aber in dem freien Nordamerica auch die katholische Kirche eine solche Stellung und Geschichte, daß sie mit der Entwicklung des Ganzen gleichen Schritt hält? Möge aus folgenden Notizen die Antwort entnommen werden. Als mit dem 1. Januar 1801 unser gegenwärtiges neunzehntes Jahrhundert seinen Anfang nahm, da zählte der ganze weite Raum, den jetzt das freie Nordamerica einnimmt, und dessen Fläche wir oben angedeutet haben, nicht mehr als zwei Bischofssitze, sie waren Baltimore, errichtet im J. 1789, sowie Neu-Orleans, errichtet 1794. Das Staatsgebiet des eigentlichen freien Nordamerica enthielt damals eigentlich nur noch den erstgenannten, und das Gebiet, in welchem sich der letztere befindet, wurde gerade in diesem Jahre mittelst Kaufes dem Staatsgebiete beigefügt. Bald wird die Zweizahl vermehrt und wir zeichnen den allmähligen Anwachs. Im J. 1808 wurden neuerrichtet die Bisthümer: Bardstown im Staate Kentuky (der Sitz später nach Louisville verlegt); Neuyork im Staate gleichen Namens; Boston, im Staate Massachusets; endlich Philadelphia in Pennsylvanien. Im J. 1820 erhielten ihre Begründung: Charlestown in Süd-Carolina und Richmond in Virginien. Letzteres litt zwar schon gleich anfangs eine Unterbrechung seiner Oberhirtenreihe und wurde eine Zeitlang unter die Administration von Baltimore gegeben, seit 1840 aber besitzt es wieder einen eigenen Oberhirten. Im J. 1821 ward die so schnell aufblühende Handelsstadt Cincinnati im Staate Ohio zum Bischofssitze erhoben, sowie 1827 St. Louis im Staate Missouri, wo früher schon der Bischof von Neu-Orleans eine Zeitlang residirt hatte, sowie nicht weniger 1829 Mobile im Staate Alabama. Im J. 1833 ward ein Teutscher der erste Bischof von Detroit im Staate Muhigan, sowie auch um diese Zeit Vincennes in Indiana als Bischofssitz begründet wurde. Nashville in Teneffee erhielt seinen ersten Oberhirten 1837, Dubucque in Jora solchen 1838, und Natihaz in Missisippi solchen 1840. Die große Fabrikstadt Pittsburg in Pennsylvanien, bisher zum Bisthume Philadelphia gehörig, erhielt einen eigenen Bischof 1843, sowie noch in demselben Jahre die Städte: Milwaukie in Visconsin, Chicago in Illinois, Littlerock in

Arkanſas, und Hartford in Connecticut, für welchen jedoch ſpäter das bedeutendere Providence in Rhode-Island als Aufenthaltsort beſtimmt wurde. Im J. 1846 wurde das Oregon-Gebiet im äußerſten Weſten des Staatenbezirkes geordnet, und Oregon-City und Walla Walla erhielten Biſchöfe ſowie im darauffolgenden Jahre 1847 Dismembrationen ſtattfanden und Albany und Buffalo im Staate Neuyork aus bisherigen Bisthumstheilen Neuyorks, Cleveland im Staate Ohio aber aus bisherigen Bisthumstheilen Cincinnati's gebildet wurden. Im Jahre 1849 hörte das apoſtoliſche Vicariat Texas auf und es ward dafür das Bisthum Galveſton in die Kirchenregiſter eingeführt und das nämliche Jahr ſieht in dem neuerworbenen Californien auch noch einen Biſchof von Monterey, der nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens 10,000 Franken Almoſen für ſeine Kirche empfängt, ſo daß die Zahl der Bisthümer, deren wir bisher erwähnt haben, mit den zwei am Anfange des Jahrhunderts vorhandenen bereits 28 beträgt, zu denen gewiſſermaßen auch ſchon jene zu rechnen ſind, die zwar unſeres Wiſſens in dieſem Augenblicke, in welchem wir ſchreiben, noch nicht wirklich begründet, aber dennoch der Errichtung in nächſter Zukunft ſchon bezeichnet ſind, und dieſe ſind: Nesqualy, Fort-Hall und Colville, alle drei im Oregon-Gebiet, Savannah in Georgien, Wheeling in Virginien und ein gewiſſes St. Paul de Mineſota, deſſen Lage vom Verfaſſer dieſes bisher nicht ermittelt werden konnte. Welcher erſtaunliche Aufſchwung ſeit einem halben Jahrhunderte! Ja wohl, jetzt verſtehen wir die ehrwürdigen Väter auf der Verſammlung zu Baltimore, wenn ſie die Verſicherung geben: Bald werden Unſerer ſechsunddreißig ſein, ſechs Erzbiſchöfe und dreißig Biſchöfe, wie es aus ihrem Munde behauptet worden iſt im Monate Mai 1849. Um dem Leſer nicht vorzuenthalten, welche von den vielen Sitzen es ſind, die als Hauptſtühle, Metropolitankirchen oder Erzbisthümer bezeichnet worden ſind, genüge zu bemerken, daß ſolche ſind: Baltimore, ſchon errichtet als ſolcher 1808, St. Louis, Oregon-City, Neuyork, Cincinnati, Neu-Orleans. Wie groß mag nun die Zahl der Gläubigen ſein, bei einer ſolchen Menge von Oberhirtenſtühlen? Die zu Baltimore im Monate Mai 1849 verſammelten Väter nehmen keinen Anſtand, zu behaupten, daß ihre Gläubigen-Schaaren allein durch die jährliche Einwanderung aus Europa um 250,000 zunehmen! In den Annalen der Verbreitung des Glaubens, Jahrgang 1847, iſt eine Ueberſicht enthalten, die wohl für das J. 1845, als der Wahrheit am nächſten kommend, dürfte angeſehen werden. Zwar finden wir in der eigentlichen Ueberſicht Boſton ausgelaſſen, werden aber doch entſchädigt durch eine Mittheilung ſeines Herrn Generalvicars, ſo daß wir unſere Ueberſicht vervollſtändigen können. Die Zahl der Sprengel betrug im J. 1845 nur 23 und von dieſen hatten fünf die Gläubigenzahl von 100,000 bereits überſchritten (Neuyork mit 230,000, Neu-Orleans 160,000, Philadelphia 140,000, Boſton 130,000, endlich St. Louis mit 100,000). Zwölf ſtanden in der Frequenz von 100,000 bis 10,000 (Baltimore 90,000, Hartford 75,000, Detroit 75,000, Cincinnati 70,000, Chicago 50,000, Pittsburg 35,000, Louisville 30,000, Milwaukie 30,000, Vincennes 27,000, Texas Vic. 20,000, Mobile 11,000, endlich Charlestown 10,000); ſechs aber hatten ſich nur erſt kaum aus der erſten Wiegenentwicklung herausgehoben und glichen mit ihrer Frequenz nur der Frequenz einer Pfarrei in andern Ländern ſo: Dubucque mit 6500; Oregon das Vic. mit 6300; Richmond 6000; Littlerock 5700; Naſhville 1500; endlich Natchez 1000 Gläubige, ſo daß, wenn man alle dieſe gegebenen Zahlen vereinigt, eine Geſammtzahl von 1,310,000 herauskommen würde. Die Nachrichten, die aus der neueſten Zeit aus Amerika herübertönen, wie z. B. die Nachricht in den Annalen der Verbreitung des Glaubens, Jahrgang 1850, ſprechen ſich für 2 Millionen aus, wornach man denn annehmen kann, daß am Schluſſe der erſten Hälfte des 19ten Jahrh. bereits jeder zehnte freie Nordamericaner als Katholik konnte betrachtet werden. Haben wir nun hier die Ausbreitung des katholiſchen Glaubens nach Außen

einer kurzen Beleuchtung unterzogen, so mag wohl die nächste Frage sein: wie sieht es um die Bürgschaft des Bestehens dieses Glaubens für die Zukunft aus, wie sind die Hüter dieses Glaubens beschaffen? Möge das Zeugniß eines Mannes für einen Stand voran stehen, das Zeugniß eines Mannes, der kein Katholik ist, der aber ein Werk der Oeffentlichkeit übergab, nach welchem sowohl Katholiken als Nicht-Katholiken von ihm fordern können, daß er die Wahrheit unverkümmert vortrage. Wir meinen den Professor Heinrich Berghaus. Hier ist in seiner allgemeinen Länder- und Völkerkunde 1844 6. Thl. S. 93 I. Abtheilnng zu lesen: „Die katholische Kirche in Nordamerica geht unverdrossen und unbekümmert um das politische Treiben ihren festen Schritt, die Zahl ihrer Bekenner mehrt sich mit jedem Jahre und die Geistlichen dieser Kirche sind tüchtige Männer, deren uneigennützige Hingebung selbst in America Bewunderung erregt.“ — Wir geben den Bestand der kirchlichen Personen hier in weiterer Hinsicht, d. i. wir erwähnen aller der Institute, die hieher gehören, und hier ist es vor Allem I. der Säcular-Clerus, oder der eigentliche apostolische Stand, der mit der Weidung der Seelen und der Ausbreitung des Reiches der Wahrheit zunächst beauftragt ist. Die Zahl der eigentlichen Säcularpriester oder der Curatpriester im Umfange des freien Nordamerica ist freilich noch sehr gering im Verhältnisse zu dem außerordentlichen Felde, das zu bebauen ist. Noch ist eine einzige teutsche, französische, belgische oder italienische u. s. w. Diöcese hinlänglich, um den ganzen Bestand aufzuwiegen, der nicht so leicht aus dem jährlich erscheinenden Almanach ermittelt werden kann, da in ihm Andere der Gesammtzahl beigezählt sind, die zu einer folgenden Kategorie gehören. Verfasser glaubt indessen, daß für das Ende des J. 1850 die Zahl der eigentlichen Säcularpriester wohl noch nicht höher als auf etwa 800 angeschlagen werden könne. Ein Häuflein für ein solches Riesenland, aber ein Häuflein, das sich von Jahr zu Jahr mehrt. Der Oberhirten Hauptsorge geht allenthalben sogleich dahin, bei einer neuerrichteten Cathedrale sobald als möglich eine Pflanzschule oder ein Seminarium zu errichten, um den Nachwuchs zu sichern. Solcher Pflanzschulen waren nun im J. 1840 bereits neun vorhanden, die eine Gesammtzahl von 139 Alumnen enthielten. Baltimore zählte 2 derselben mit 40 Alumnen, Philadelphia 1 mit 12, Neuyork 1 mit 9, Cincinnati 1 mit 15, Vincennes 1 mit 20, Dubucque 1 mit 4, St. Louis 1 mit 27, Neuorleans 1 mit 12, und ein weiteres zu Bardstown war jüngst begründet worden. Das J. 1846 wies nach dem Almanach schon 21 solcher Pflanzschulen nach, die 238 Alumnen zählten und nach dem Almanach von 1850 sind es bereits 29 solcher Pflanzschulen. — Weit zahlreicher ist indessen, wie wir sogleich vernehmen werden, II. das Personale der geistlichen Orden und religiösen Congregationen. Sie werden von den im J. 1849 zu Baltimore versammelten Vätern ein kostbarer Antheil der streitenden Kirche genannt, und diese streitende Kirche hat diese Genossenschaften stets zu ihren vorzüglichsten Zierden gerechnet. Von den so zahlreichen Genossenschaften dieser Art haben ihre Wirksamkeit bereits über das freie Nordamerica ausgedehnt a) aus den männlichen Vereinen: die Augustiner, die aus Irland kamen, und ein Convent zu Philadelphia gründeten; die Benedictiner aus Bayern, die sich in Pennsylvanien niederließen, bereits schon am 27. Dec. 1849 nach der Aeußerung ihres Oberen auf zwei Stationen 55 Mitglieder zählten; die Dominicaner aus Belgien anfangs ankommend, später durch Zuwachs aus Italien verstärkt; die Jesuiten, die zahlreichsten von allen männlichen Genossenschaften in dem Bezirke, schon um 1847 136 Priester, nebst wenigstens noch 200 andern Mitgliedern zählend; die Lazaristen aus Frankreich, deren Anzahl schon im J. 1840 auf 59 sich belief, unter denen 39 Priester; die Brüder des hl. Kreuzes von Mans in Frankreich, deren sich mehrere in der Diöcese Vincennes u. s. w. niederließen; die Observanten des hl. Franciscus, die zu Cincinnati eine Niederlassung begründeten; die Redemptoristen, mit einem Noviciate zu Baltimore und mehr als 50 Mitgliedern; die Schulbrüder, die bereits

im J. 1842 in der Zahl zu 33 mehrere Schulen versahen; die Sulpitianer, mit der Leitung des Seminars zu Baltimore beschäftigt; und zuletzt die Trappisten aus Frankreich mit einer bereits zahlreichen Niederlassung in Kentuky. b) Von weiblichen Genossenschaften aber wurden und werden gezählt: die barmherzigen Schwestern, in allen Diöcesen, schon 1842 an 360 Mitglieder umfassend, mit ihrem Mutterhause von 124 Mitgliedern zu Emittsburg in der Erzdiöcese Baltimore; die Lorettinerinnen und Schwestern von Nazareth mit gleicher Aufgabe, beide ihre Mutterhäuser im Bisthume Louisville in Kentuky besitzend, mit je mehreren Filial-Niederlassungen; die Carmeliterinnen zu Baltimore; die Schwestern vom heiligsten Herzen mit mehreren Niederlassungen; die Schwestern vom guten Hirten; Schulschwestern aus Bayern, mit einem Mutterhause zu Baltimore; die Salesianerinnen mit sehr zahlreich besetzten Klöstern zu Georgetown (77 Individuen, Baltimore 33 Individuen u. s. w.) schon im J. 1842; Ursulinerinnen; Schwestern der Vorsehung; Schwestern unserer lieben Frau aus Belgien zu Cincinnati und im Oregon-Gebiete, überhaupt sämmtliche hier genannte Genossenschaften, in der Art vertreten, daß die Anzahl von 2000 Mitgliedern, die sich nach Salzbacher im J. 1842 vorfand, seither leicht bis an 3000 wird herangekommen sein. — Nach diesen Erörterungen statistischen Inhalts gehen wir zu Erörterungen anderer Art über. Welches ist das bürgerliche Verhältniß der Katholiken in Nordamerica, in welchem Verhältnisse befindet sich die so glücklich aufblühende Kirche zum Staate? Das beste Licht hierüber gibt wohl und kann auch geben seiner Stellung nach, einer der americanischen Prälaten selbst, der hochwürdigste Herr Dr. England, Bischof von Charlestown in Südcarolina, der bei seiner Anwesenheit in Wien im J. 1833 in einer an den Fürst-Erzbischof der Kaiserstadt als Präses des Leopoldinen-Vereins eingereichten Relation über die nordamericanischen Verhältnisse sich folgendermaßen äußert: „Vor der americanischen Revolution war der englische Verfolgungs-Codex gegen die Verbreiter der katholischen Lehre nicht nur in voller Kraft, sondern er wurde auch im Allgemeinen gegen die wenigen Katholiken mit Strenge durchgesetzt. Maryland wurde im J. 1630 ursprünglich von Katholiken colonisirt, aber die protestantischen Ansiedler, denen Erstere gleiche Rechte einräumten, nahmen bald überhand und unterdrückten und verfolgten bald nach 1643 Diejenigen, die ihnen Gastfreundschaft gewährt hatten. Die Verfolgung war während der Herrschaft Cromwells in England ungemein heftig, bis endlich die Provinzen ihre Unabhängigkeit errungen hatten. Die aus dem Befreiungskriege hervorgegangenen dreizehn neuen Staaten gaben sich eine Verfassung, doch war kaum einer darunter, der unmittelbar oder mittelbar Vorsicht zu treffen unterließ, um die Katholiken von allen Stellen der öffentlichen Gewalt und des bürgerlichen Vertrauens auszuschließen. Als im J. 1789 die gegenwärtige Verfassung an die Stelle der ursprünglichen Bundesartikel trat und General Washington als erster Präsident bestellt ward, übergaben ihm die Katholiken eine Glückwünschungsadresse, worin sie ihn baten, seinen Einfluß bei den Staaten auch auf den Widerruf jener sie bedrückenden Beschränkungen zu verwenden. General Washington gab die Ungerechtigkeit dieser Beschränkung zu, erwiderte jedoch, daß der Widerruf das Ergebniß der bessern Ueberzeugung ihrer Mitbrüder werden müsse, die, gleich ihm, das Wohlverhalten und die Treue ihrer katholischen Brüder erkennen und ihnen Gerechtigkeit widerfahren lassen würden. So war es also noch im Jahre 1789 — doch wurde es anders — der Prälat fährt fort: Die Verfassung der vereinigten Staaten sichert nun jedem Staatsbürger das volle und unbeschränkte Recht seiner Gottesverehrung. Die Regierung hat nicht die Macht, sich auf directem oder indirectem Wege in Gewissensangelegenheiten zu mischen. Die Geistlichen unterliegen dem Gesetze, wie andere Staatsbürger und ihr Ansehen als Lehrer und Diener des Glaubens darf unter keinem Vorwande irgend einer Staatsrücksicht durch Einmengung geschmälert werden. Zuletzt schließt der Prälat, das Ganze zusammen-

faſſend: Wir haben völlige Befugniß, Alles zu thun, was wir möglicher Weiſe begehren oder für die Religion erſprießlich halten können. Wir können Ordenshäuſer, Collegien, Klöſter, Seminarien, Schulen und Kirchen errichten, wir können deren Eigenthum verſichern laſſen und unter Beobachtung der geſetzlichen Vorſchriften die allerausgedehnteſte Sicherheit erlangen, nicht nur gegen die Raubluſt von Individuen, ſondern ſelbſt gegen die Möglichkeit eines Eingriffes der Regierung in religiöſe Stiftungen. Die americaniſchen Regierungen beſchützen die Rechte aller Religionsgeſellſchaften, ohne ſich in die innere Disciplin irgend einer zu miſchen. Wir brauchen unſere Regeln keiner Aufſicht zu unterwerfen, nie iſt's Jemand in den Sinn gekommen, Correſpondenzen mit dem hl. Stuhle zu beengen; wenn wir von dieſer höchſten Stelle Weiſungen erhalten, ſo vollziehen wir den Inhalt derſelben ohne Hinderniß. Man erklärt uns ganz einfach, daß wir den Geſetzen verantwortlich ſind, wenn wir ſie verletzen und daß die Regierung mit unſern geiſtlichen Angelegenheiten, ſowie der Papſt mit unſerer weltlichen Regierung nichts zu thun hätten und daher unſere Correſpondenz mit ihm ſie nichts anginge. Wir halten unſere Provincial-Concilien und Diöceſan-Synoden und andere Zuſammenkünfte nach Bedarf und Wohlgefallen, wir gehen nach Rom und wieder zurück, wie es uns gut dünkt und Noth thut. Unſere getrennten Brüder genießen gleiche Rechte, die ſie frei gebrauchen, und ſie, wie wir, ſind mit derſelben Wärme unſerer Verfaſſung ergeben, die uns dieſe Rechte ſelbſt gegen die Gewalt des Präſidenten oder des Congreſſes gewährleiſtet." So weit der hochwürdigſte Dr. England, Biſchof von Charlestown. Wir glauben nicht, daß den ſo deutlichen, ſo inhaltsreichen Worten des hochwürdigſten Biſchofs noch etwas beigefügt werden müſſe, ſie bezeichnen auf das Klarſte das Verhältniß, das Nordamerica's Kirche zum Staate hat. Nur ein Punct noch ſcheint einer etwas genaueren Beſprechung nicht entbehren zu dürfen. Wie ſteht denn die americaniſche Kirche zum Mittelpuncte aller rechtgläubigen Kirchen, d. i. zum hl. Stuhle ſelbſt? Der Episcopat von Nordamerica iſt an ſich ſchon mittelſt einer vom hl. Stuhle verliehenen beſondern Freiheit oder Privilegiums entſtanden und ſteht mit demſelben in der innigſten Verbindung. Als ſich nämlich um 1789 die Prieſter von Maryland, das damals 16,000 Gl. zählte und von Pennſylvanien, das 7000 derſelben enthielt, nebſt noch einigen Hundert anderwärts Zerſtreuten, als ſich dieſe Prieſter nach Rom wandten und die Nothwendigkeit der Einſetzung eines eigenen Biſchofs für dieſe Gegenden nachwieſen, wurde gewiſſermaßen das ganze Collegium der Bittſteller in ein Collegium von Wahlherren umgewandelt, da ſie von dem hl. Vater das Recht erhielten, ſich ſelbſt ihren Biſchof zu wählen, worauf denn auch der hochwürdige John Carrol aus dieſer Wahl hervorging. — Wir ſchließen unſern Artikel, indem wir noch Einiges folgen laſſen, was in den Annalen der Verbreitung des Glaubens Jahrgang 1850 zu leſen iſt: „Die Kirche nimmt heutzutage in der Meinung des Americaners den Ehrenplatz ein. Vor einer nicht allzulangen Vergangenheit war ſie mit einer Art moraliſcher Geringſchätzung geſchlagen, die Vorurtheile der Reform waren damals noch zu mächtig und zu allgemein, und ſie laſteten auf den Katholiken, die arm und zerſtreut, mit all' der erniedrigenden Macht, mit der Mehrzahl, Reichthümer, Erziehung und bürgerliche Stellung ſie drückte, waren. Wenn auch das Kreuz in den größern Städten gelitten wurde, wenn es auch den frommen Wanderer, der die Wälder von Kentuky oder die Wildniſſe des Weſtens durchwanderte, tröſtete, ſo ward es weniger durch die Ehrfurcht als durch die Geringſchätzung der Bevölkerung erhalten. Gott ſei Dank! Dieſe Dinge haben ſich geändert, und hervorragende Thatſachen geben dafür Zeugniß. Bei der Beſtattung des Biſchofs Denrick von Boſton im Auguſt 1846 durchzog der katholiſche Clerus die Straßen der Stadt, ſelbſt zwei proteſtantiſche Kirchen ließen ihr Trauergeläute erſchallen, der Tod des katholiſchen Biſchofs wurde von der Stadt Boſton als ein Ereigniß betrachtet. Als im Jahre 1849 im Monate Mai (wir haben dieſes Ereigniſſes ſchon Meldung gethan) zwei

Erzbischöfe und dreiundzwanzig Bischöfe die Straßen von Baltimore durchschritten, beim herrlichen Geläute der Glocken der Stadt, beim Gesange religiöser Hymnen, da beugte sich eine Masse fast unzähliger Andersgläubiger vor der Majestät dieses Senates von Bischöfen, größtentheils Begründern ihrer Kirchen, durch äußere Zeichen der Verehrung. Ja, wir wagen es dreist zu behaupten: wenn die Zukunft der Tugend, der Entsagung, der Disciplin und der Einigkeit angehört, dann liegt die religiöse Zukunft der vereinigten Staaten in den Händen der americanischen Katholiken." Vgl. hiezu den Art. Missionsanstalten. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Noris, Heinrich, Cardinal, ward im Jahre 1631 zu Verona geboren; er stammte aus einer ursprünglich irländischen Familie. Sein Vater Alexander, ein Historiker, sorgte frühzeitig für die Ausbildung der reichen Talente, welche er an seinem kleinen Heinrich bemerkte. Dieser studirte zu Rimini unter der Leitung der Jesuiten. Bald zeigte sich bei Noris eine große Vorliebe für das Studium der Väter, besonders des hl. Augustinus, was ihn auch bestimmte, in den Orden der Augustiner-Eremiten einzutreten. Sein wissenschaftlicher Ruf drang zu den Ohren des Ordensgenerals, und bewog diesen, ihn nach Rom zu rufen. Noris mußte nun in verschiedenen Häusern seines Ordens das Lehramt versehen, der treffliche Erfolg, womit er dieses that, veranlaßte den Großherzog von Toscana, ihn zu seinem Theologen zu wählen, und ihm im J. 1674 den Lehrstuhl der Kirchengeschichte an der Universität zu Pisa zu übertragen, nachdem ihn zuvor Clemens X. zum Qualificator des h. Officiums zu Rom bestimmt hatte. Im J. 1692 ward er von Innocenz XII. zum Bibliothecar der Vaticanischen Bibliothek, und 1695 zum Cardinal ernannt. Kurz zuvor hatte er auch das Amt eines Consultors bei der Inquisition erhalten, und im J. 1697 erhielt er den Auftrag, an der Verbesserung des Kalenders mitzuarbeiten, eine Arbeit, mit welcher er sich nicht lange beschäftigen konnte; er erlitt bald die ersten Anfälle einer unheilbaren Wassersucht, welcher er im J. 1704, 73 Jahre alt, erlag. Die Wissenschaft betrauerte den Verlust eines Mannes von sehr lebendigem Geiste und einem glücklichen Gedächtnisse. Die erste Frucht seines wissenschaftlichen Eifers war die „Historia Pelagiana" (gedruckt zu Florenz 1673), welche viele Anfechtungen fand. Es erschien eine Menge von Schriften gegen ihn, auf welche er auch antwortete. Der Streit entzündete sich dermaßen, daß er vor das Tribunal der Inquisition gebracht ward. Indessen ging das Werk unversehrt aus der Feuerprobe der strengsten Untersuchung hervor. Dessenungeachtet setzte dasselbe lange nachher (im J. 1747) der Großinquisitor von Spanien in den Index der verbotenen Bücher. Darüber beschwerte sich im J. 1748 Benedict XIV. in einem Schreiben an diesen Inquisitor, der jedoch nicht darauf achtete; wohl aber annullirte sein Nachfolger im J. 1758 das betreffende Decret. Außer der „Pelagianischen Geschichte" sind folgende Schriften von Noris erwähnungswürdig: 1) Dissertatio historica de synodo quinta oecumenica. 2) Vindiciae Augustinianae. 3) Dissertatio de Uno ex Trinitate in carne passo. 4) Apologia monachorum Scythiae, ab Anonymi scrupulis vindicata. 5) Anonymi scrupuli circa veteres Semipelagianorum sectatores, evulsi et eradicati. 6) Responsio ad appendicem auctoris scrupulorum. 7) Responsiones tres etc. 8) Somnia Francisci Macedo etc. 9) Epochae Syro-Macedonum. 10) De duobus nummis Diocletiani et Licinii diss. duplex. 11) Paraenesis ad Patrem Harduinum. Hatte schon früher Cardinal Noris die Extravaganzen dieses Jesuiten in mehreren seiner Schriften gerügt, so thut er dieß in der letzterwähnten Schrift auf eine ganz besonders kräftige Weise, wie denn Noris den Federkrieg liebte, und nicht besonders glimpflich mit den achtbarsten Gegnern verfuhr, wenn sie sein Wissen nicht gebührend anerkannten. 12) Coenotaphia Pisana Caii et Lucii Caesarum. Von Noris' Histor. Pelagiana hat man eine Löwener Ausgabe vom J. 1702, die noch andere historische Dissertationen von ihm enthält. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien zu Verona in 5 Foliobänden, von 1729—1732. Nicht zu läugnen ist, daß in den Werken des Cardinals Norisius Manches

vorkömmt, was zu extremen Meinungen hinneigt, und daß die Heftigkeit, womit er dieselben vertheidigt, keineswegs ein Beweis von der Kraft der Gründe ist, welche sie stützen sollen. [Dür.]

Normaljahr, s. annus decretorius.

Normannen, die, Einführung des Christenthums bei denselben. Die Normannen im engern Sinne, d. i. die Norweger, suchte zuerst König Hakon der Gute gegen die Mitte des zehnten Jahrh. zur christlichen Religion zu bekehren. Aus England, wo er an dem Hofe des Königs Athelstan eine christliche Erziehung genossen, nach Norwegen gekommen, durfte er zwar mit dem Christenthum nicht gleich offen hervortreten, suchte jedoch allmählig auf seine nächste Umgebung zu wirken, ließ englische Geistliche kommen und auch einige Kirchen erbauen und wagte es um 940, das versammelte Volk zur Annahme des Evangeliums und zur Feier der Sonn- und Feiertage zu bewegen. Allein er fand so wenig Gehör, daß er vielmehr einen heftigen Widerstand gegen das Christenthum hervorrief und selber gezwungen wurde, von heidnischen Pferdefleisch- und Trank-Opfern zu genießen. Um 960 in einer Schlacht tödtlich verwundet, sprach er sterbend seine Reue darüber aus, daß er sich zu solchem Opfergenuß habe zwingen lassen, und erklärte sich für unwürdig, daß man seinen Leichnam zum Behufe eines christlichen Begräbnisses nach England bringe, wozu sich einige Freunde erboten hatten. König Harald Granfell, der um 967 sich Norwegens bemächtigte, suchte durch gewaltsame Mittel den Normännern das Christenthum aufzudrängen, wogegen König Hakon Jarl († 995) alle christlichen Stiftungen wieder zerstörte und überall den heidnischen Götterdienst wieder herstellte, sogar seinen eigenen Sohn opferte! Nach seinem Sturze bestieg Olaf Trygweson den Thron der Normannen, dessen Regierung durch die Bekehrung der Hälfte der Normannen ausgezeichnet ist. Er hatte auf seinen Zügen die Vorzüge der christlichen Religion schätzen gelernt und an seinem mit dem Bilde des Gekreuzigten geschmückten Schilde Schutz in mancherlei Gefahren gefunden, und so wollte er auch sein Volk mit der Gnade des Christenthums beglückt wissen, arbeitete mit unermüdlichem Eifer an der Einführung desselben, wendete dabei alle Mittel, Belehrung, Geschenke, aber auch Drohungen und Gewalt an und übte in einzelnen Fällen auch blutige Rache, doch zählte das Heidenthum nur sehr wenige Martyrer. Bei dem Bekehrungswerk waren die Priester Thangbrand und Gotebald wie es scheint besonders thätig. In einem Krieg gegen die vereinte dänische und schwedische Macht fand Olaf im J. 1000 den Tod. Olaf der Heilige vollendete Norwegens Bekehrung. Begleitet von englischen Bischöfen und Priestern kam er 1017 aus England zu den Normannen; die vorzüglichsten dieser Bischöfe waren: Sigfrid, Grimkil, Rudolph und Bernhard; Erzbischof Unwan von Bremen, vom Papste mit der Metropolitangewalt über Norwegen bekleidet, schickte sehr gelehrte teutsche Priester. Mit Hilfe dieser Missionäre vollbrachte der heilige König die Christianisirung der Normannen, reiste überall in seinem Lande umher, um selbst Alles anzuordnen, was zu diesem Zwecke nöthig schien, verjagte und verfolgte die Magier und Zauberer, von denen ganz Norwegen strotzte, verfuhr mit strengen Strafen gegen die vom Glauben Abtrünnigen und gegen hartnäckige Heiden, ließ überall ein von dem Bischofe Grimkil verfaßtes Christenrecht beschwören, legte Schulen an, erbaute eine Clemenskirche zu Drontheim, nachmals das glänzendste Bauwerk des Nordens und zerstörte die heidnischen Tempel und Götzenbilder, so unter andern eine colossale mit Gold und Silber bedeckte Büste des Gottes Thor, aus dem bei seiner Zerstörung Mäuse, Ratten und Kröten in Menge hervorkamen, was zur Enttäuschung Vieler beitrug. Die Erbitterung der Heiden durch Olafs Strenge gegen das Heidenthum und durch seine rastlose Thätigkeit für das Christenthum erleichterte dem Könige Knut von Dänemark und England die Eroberung Norwegens. Olaf wurde vertrieben, kehrte aber wieder zurück und rüstete sich zu einem neuen Kampfe,

bei dem er nur Christen in sein Heer aufnahm, deren Schilde und Helme er mit dem Kreuze bezeichnete und denen er zur Losung die Worte gab: „Vorwärts, vorwärts ihr Streiter Christi, des Kreuzes und des Königs!“ Aber er unterlag am 29. Juli 1033 in der Schlacht, doch das von ihm gepflanzte Christenthum ging nicht mehr unter. Die christlichen Normannen verehrten ihn gleich nach seinem Tode als einen hl. Martyrer; bald pilgerte man aus dem ganzen Norden an seine Grabstätte nach Drontheim und begingen die nordischen Völker seinen Todestag mit großer Solennität. Adam von Bremen (descript. insul. bei Pertz Script. VII (IX) S. 381) spendet den neubekehrten Normannen großes Lob: sie lernten — schreibt er — nach der Annahme des Christenthums in bessern Schulen erzogen, den Frieden und die Wahrheit lieben und mit ihrer Armuth sich begnügen, sie bekennen Christum in Einfalt des Herzens, zeichnen sich unter allen Sterblichen durch Enthaltsamkeit in Speisen und Sitten aus, haben die höchste Ehrfurcht für Kirchen und Geistliche (die sich aber, da die Zehnten nicht entrichtet werden, für die heiligen Verrichtungen theuer bezahlen lassen) und sind ganz und gar dem Christenthum ergeben, nur im nördlichen Theile treibt man noch Magie. Allmählig bildeten sich, nachdem einzelne Bischöfe eine Zeitlang ohne bestimmte Diöcesen in größern Städten ihren Sitz genommen, die vier Diöcesen: das Erzbisthum Drontheim (Nidaros) und die Bisthümer Bergen, Hammer und Stavanger. S. Torfaei hist. Norveg.; Adami Brem. gest. Hammab. Eccl. bei Pertz Script. VII (IX); Bolland. ad 29. Jul. in vita s. Olavi; hist. s. Sigifridi bei Fant in script. rer. Suec. med. aevi t. II; Münter, Kirchengeschichte v. Dänemark u. Norwegen, Leipzig 1825; Döllinger, Lehrbuch der Kirchengesch. Bd. I; Neander's Kirchengesch. Bd. IV. — Bekannt sind die Raubfahrten der Normannen und Dänen, die im neunten Jahrh. so häufig wurden, daß Teutschland, Frankreich und die brittischen Inseln unter den schrecklichsten Gräueln verwüstet, allenthalben Kirchen und Klöster zerstört, und Priester, Klostergeistliche und Nonnen auf die grausamste Weise ermordet wurden. Zugleich führten diese Raubzüge die traurigsten Folgen für den religiös-sittlichen Zustand jener christlichen Länder herbei, die von den heidnischen Barbarenhorden so fürchterlich heimgesucht wurden, der Laienstand fiel in die frühere heidnische Wildheit zurück, die Geistlichen entledigten sich der clericalischen Zucht und vergaßen die Studien, das Klosterleben hörte theils ganz auf, theils besonders bestand es nur dem Namen nach. Allmählig nahmen indeß die grausamen Wildlinge, die in den bereits christlichen Ländern Niederlassungen gründeten, den christlichen Glauben an. Der große König Alfred von England (s. d. A.) kämpfte so glücklich gegen sie, daß ihnen zuletzt nichts anders übrig blieb, als entweder die Insel zu verlassen oder sich dem Sieger als Vasallen zu unterwerfen. Die letztern wurden mit den Eingebornen vermischt und ließen sich taufen, allein in ihren Sitten und Begriffen blieben sie noch lange Heiden und wirkten auf die Eingebornen nachtheilig ein. Um die Bekehrung der später in England ansäßig gewordenen Normannen und Dänen machte sich besonders König Knut der Große verdient (s. den Art. Canut). Die Normannen, welche das Ostmannische Reich in Dublin gegründet hatten, wurden, nachdem sie auch in Irland mit gewohnter Wildheit und Raubsucht gehauset und viele der blühendsten kirchlichen Anstalten verwüstet hatten, theils noch im zehnten, theils im eilften Jahrh. Christen und erhielten um 1040 zu Dublin ihren ersten Bischof Donatus; der zweite Bischof von Dublin, Patricius, machte um 1074 das Bisthum Dublin zu einer Suffragankirche von Canterbury, obgleich bisher keine Kirche Irlands in einem solchen Verbande mit der englischen Metropole gestanden war, woraus also hervorzugehen scheint, daß die Normannen und Dänen in Irland nur aus stammverwandter Hinneigung zu den nunmehr in England herrschenden Normannen ihre Kirche der von Canterbury unterordneten (s. Döllinger's Lehrb. d. Kirchengesch. Bd. II. Abth. 1. § 83). In Frankreich hatten die Normannen, wie schon Carl d. Gr. voraussah, einen schrecklichen Ruin herbeigeführt; in den drei letzten Decennien des neunten und im ersten Decen-

nium des zehnten Jahrh. war es vor Allem Rolli oder Rolf, ihr mächtigster Führer, welcher ganz Frankreich mit Schrecken erfüllte. Da man sich in der Unmöglichkeit befand, seinen Verheerungen ein Ziel zu setzen, schickte König Carl der Einfältige im J. 911 Gesandte an ihn mit dem Anerbieten, wenn er Christ werden und den Frieden halten wolle, ihm einen Theil seines Reiches und die Hand seiner Tochter Gisela zu geben. Rollo ging auf den Antrag ein; er begab sich 912 an die Epte zu einer Zusammenkunft mit dem Könige Carl, dem Herzog Robert von Francien und dem Erzbischof Franco von Rouen, erhielt das von ihm geforderte Besitzthum, nämlich das Land von der Epte bis zum Meere und überdieß die Bretagne, und ließ sich taufen. Die Taufe nahm der Erzbischof Franco vor und den Taufpathen machte Herzog Robert, von dem Rollo den Taufnamen Robert empfing. Mit ihm ließ sich ein großer Theil der Normannen taufen. In der ersten Woche nach seiner Taufe, während er noch das weiße Taufgewand trug, verherrlichte er jeden Tag durch eine Donation an die sieben Kirchen, die ihm Erzbischof Franco hatte bezeichnen müssen. Nachdem er dann am achten Tage das Taufkleid abgelegt hatte, theilte er das empfangene Land, seitdem Normandie genannt, unter seine Gefährten aus und vermählte sich mit König Carls Tochter Gisela. Unter seiner kraftvollen, Ruhe und Sicherheit zurückführenden Regierung verschwanden bald die Spuren der frühern Verwüstungen; er vermehrte die Bevölkerung durch neue Ankömmlinge aus Scandinavien und durch Franzosen, baute die zerstörten Kirchen wieder auf und vermehrte sie, stiftete Klöster, stellte die Befestigungen der Städte wieder her und begründete durch seine Gesetze und strenge Gerechtigkeit einen geordneten Zustand in dem Maße, daß Niemand auch nur zu rauben oder zu stehlen wagte und die Normandie bald zu den angebautesten Ländereien Frankreichs gehörte. So führte diese Ansiedlung der Normannen in Frankreich das Ende der Verheerungen derselben herbei; die noch wichtigere Folge aber war, daß die Bevölkerung des nördlichen Frankreich einen neuen vielfach einwirkenden Bestandtheil erhielt, was sich auch bezüglich des kirchlichen Zustandes äußerte, wenn auch nicht in der Ausdehnung und dem Grade wie in der englischen Kirche. Spätere Ankömmlinge aus dem Norden in Frankreich nahmen gleichfalls das Christenthum an, wollten sie aber Heiden bleiben, so mußten sie weiter ziehen. Ueber die Normannen in Sicilien und Neapel s. die Artikel: Neapel, Monarchia Sicula, Montecassino. S. Lappenbergs Geschichte von England Bd. I, literarische Einleitung, und Bd. II, Beilage, wo von den Normannischen Schriftstellern und von den Quellen der ältern Geschichte der Normandie gehandelt wird; siehe auch Pertz Script. IV (VI), wo Einiges aus Dudo's „historia Normannorum“ abgedruckt ist. Im Uebrigen vergleiche den Artikel Schweden. [Schrödl.]

Norwegen, s. Normannen und Schweden.

Notar, s. Instrumentum.

Notha, s. Kanon.

Notheid, s. Eid.

Notherben (haeredes necessarii) heißen diejenigen nächsten Blutsverwandten eines Erblassers, welche auf einen Theil der Verlassenschaft desselben einen durch Gesetz oder Herkommen so gegründeten Anspruch haben, daß sie bei letztwilligen Verfügungen des Erblassers ohne speciellen Enterbungsgrund nicht umgangen werden können, und selbst, wenn dieser, ohne ein Testament errichtet zu haben, stirbt, ihren gesetzlichen Antheil an dessen Verlassenschaft erhalten müssen, daher sie auch Intestat-Erben (haeredes ab intestato) genannt werden. Welche Blutsverwandte hierunter verstanden werden, und wie groß jener Erbantheil (der sog. Pflichttheil, pars legitima) ist, darüber entscheiden die Particularrechte der einzelnen Staaten. Gemeinrechtlich werden unter Notherben die eheleiblichen und per subsequens matrimonium legimirten Kinder bezüglich beider Eltern und beiderseitiger Großeltern,

per arrogationem adoptirte Kinder bezüglich des Adoptivvaters und der Adoptivmutter, uneheliche Kinder nur hinsichtlich der Mutter und mütterlichen Großeltern; ferner in Ermangelung von Descendenten die leiblichen Ascendenten des Defuncten begriffen; die Größe des Pflichttheils aber beträgt bei Descendenten, wenn deren vier oder weniger, ein Drittheil, wenn mehr als vier, die Hälfte; bei Ascendenten immer nur ein Viertheil des reinen Intestat-Rücklasses. Da nach gemeinem canonischen Rechte ein bepfründeter Geistlicher nicht über ersparte Beneficialeinkünfte, sondern nur über das, was er an Patrimonialgütern, Erbschaften und überhaupt civiliter erworbenem Vermögen besitzt, letztwillig disponiren kann, so treten in Ermangelung letztwilliger Bestimmungen eines solchen Defuncten dessen Intestat- oder Notherben auch nur in den aus bürgerlichen Rechtstiteln herstammenden Theil des Rücklasses ein (l. 20. Cod. De episc. et cler. I. 3; Nov. CXXXI. c. 13; c. 7. c. XII. qu. V). In neuerer Zeit sind jedoch die Staatsgesetzgebungen von diesen Bestimmungen des canonischen Rechts mehr oder weniger abgegangen. So ist beispielsweise in Oestreich bei den Intestatverlassenschaften der Bischöfe, Domherren, Pfarrer, Localcaplänen, Beneficiaten und allen übrigen ständig-präbendirten Weltgeistlichen ein Dritttheil; von dem Rücklasse der Cooperatoren, Provisoren und andern temporär angestellten Geistlichen zwei Dritttheile der Erbmasse den Verwandten (wenn auch nicht Notherben) zugesprochen. In Bayern dagegen ist allen Weltgeistlichen ohne Unterschied, sowie den Exconventualen aufgehobener Klöster, deßgleichen den englischen Fräulein und denjenigen Nonnen, welche und so lange sie nur einfache Gelübde ablegen, die volle Disposition über ihr Vermögen ohne Rücksicht auf dessen Erwerbtitel zuerkannt (s. Testirfreiheit), und daher auch die Grundsätze der bürgerlichen Intestaterbfolge unbeschränkt auf sie ausgedehnt (s. Intestat-Erbfolge, Bd. V. 679). Auf das in's Kloster eingebrachte Vermögen wirklicher Mönche und Nonnen aber, wenn diese einmal die feierlichen Ordensgelübde abgelegt, haben deren Notherben, sofern sie nicht vorher schon ihre Erbportion erhalten haben, in der Regel keinen Intestat-Erbanspruch. Nur für die allenfalls vorhandenen Kinder der Professen sollte die pars legitima selbst nach gemeinem canonischen Rechte in Abzug gebracht werden (c. 9. §§ 1. 3. 4. c. XIX. qu. 3; vgl. Nov. CXXIII. 38, Auth. Si qua mulier, Cod. De ss. Eccl. I. 2). [Permaneder.]

Nothfrist, s. Fristen.

Nothhelfer, die vierzehn. 1) Der hl. Blasius, Martyrer, war Bischof von Sebaste in Armenien. Auf Befehl des Statthalters Agricolaus wurde er um's J. 316 gemartert. Seine Lebensgeschichte ist uns durchaus unbekannt. Selbst die Acten seines Martertodes enthalten verschiedene Angaben. Die vierfachen, voneinander abweichenden Martyrologien sind von den Bollandisten zusammengestellt. Das Fest unsers Heiligen begehen die Griechen am 11. Februar; die Acten des Abendlandes dagegen setzen seinen Namen auf den 15. Februar. Die Kreuzzüge brachten die Gebeine des Heiligen und damit die Verehrung gegen ihn in die abendländische Kirche. Wunderbare Heilungen vermehrten dieselbe. Man sehe den Art. Blasiustag nach. (Vgl. Bollandus, acta sanctor. I. T. Februar. S. 331 ff. und Butler, Leben der Väter, 2. Bd. S. 336). — 2) Der hl. Georgius, Martyrer, wurde in der morgenländischen und abendländischen Kirche als einer der berühmtesten Blutzeugen Jesu Christi verehrt. Die Griechen nannten ihn den großen Martyrer. Zufolge einer in den alten Acten fehlenden Ueberlieferung war Georgius ein tapferer Kriegsheld. Darum verehrten ihn vorzugsweise die Kriegsleute. Ihr Patronus soll dem Heere der Kreuzfahrer vor der Schlacht bei Antiochien und ebenso Richard I. auf seinem Zuge gegen die Saracenen erschienen sein. Ganz aus demselben Grunde wird er zu Pferd abgebildet. Mit dem Fuß steht er auf einem von ihm bezwungenen Drachen, unter dem die Offenbarung den Satan vorstellt. Ihn hat Georg durch sein standhaftes Bekenntniß für Christus bezwungen. Wenn wir nämlich über seine Geburt und Abstammung aus einer ansehnlichen Familie Cappadociens, über

seine Kriegsdienste unter Diocletian und gesammten Lebensumstände auch nur sehr unsichere Nachrichten besitzen, so scheint doch das sehr wahrscheinlich, daß er unter dem so eben genannten Kaiser um's J. 303 in Nicomedien den Martertod erlitten hat. Alle Schmeicheleien des Tyrannen vermochten den Jüngling zu keiner Art Untreue im Kriegsdienst für seinen gekreuzigten Feldherrn. Er äußerte offen den Wunsch, Diocletian möchte auch seinem Herrn opfern und so in dessen Reich gelangen. Vor seiner Gefangennehmung gab er, was er hatte, den Armen und betete für die Ausdauer der Christen. Nach Erduldung vieler ausgesuchter Marter wurde er enthauptet. Mehrere Kaiser erbauten zu Constantinopel und anderwärts Kirchen seines Namens. Zwei davon, die eine in der eben angeführten Stadt, die andere auf dem Grab des Heiligen in Palästina sollen Constantin d. Gr. zu ihrem Gründer haben. Wallfahrer machten das Abendland mit ihm bekannt, das alsdann gleichfalls Kirchen mit seinem Namen erbaute. Seinen Gedächtnißtag feiern wir am 23. April. Die ältern griechischen Martyreracten haben mehr Glaubwürdigkeit als die lateinischen. (Vgl. Bolland. III. T. Aprilis S. 100 ff.; Butler, 5. Bd. S. 254 ff. — 3) Erasmus, s. d. A. Erasmus, Bischof und Martyrer. — 4) Der hl. Vitus, ein Martyrer, ist nach den Martyrologien von Geburt ein Sicilianer. Seine Amme, Crescentia, unterrichtete ihn in der christlichen Religion. Sein heidnischer Vater, Hylas, forderte, daß er den Götzen opfere. Allein dessen Bitten, Drohungen, Ruthenstreiche und Mißhandlungen aller Art vermochten nichts über den christlichen Sohn. Vitus blieb standhaft und predigte seinem erzürnten Vater den Glauben an Den, der die Sünden der Welt auf sich genommen hat. Jetzt übergab ihn Hylas dem Statthalter der Provinz, Valerian. Seine Amme befreite den Gefangenen unter Mithilfe ihres Mannes Modestus aus dem Gefängniß. Sie schifften sich nach Italien ein, wo die drei Flüchtlinge unter Diocletian des Martyrtodes starben. Den Gedächtnißtag feiert unsere Kirche am 15. Juni. (Vgl. Bolland. II. T. Junii S. 1013, Butler, 8. Bd. S. 134). — 5) Die hl. Margaretha siehe I. Margaretha, hl. Jungfrau und Martyrin. — 6) Christophorus, Martyrer, genoß im Morgenland und Abendland eine große Verehrung. Um seine innige Liebe gegen Christus auszudrücken, habe er sich den Namen „Christusträger" beigelegt. Man bildet den Heiligen in riesenmäßiger Leibesgröße ab; das Jesuskind auf den Schultern, durchzieht er das Meer. Die Umstände seines Todes finden wir verschieden erzählt. Daß er unter der decischen Verfolgung in Lycien gemartert worden ist, seine Reliquien aber zuerst nach Toledo, dann in die Abtei St. Denis in Frankreich gebracht worden sind, hat die meiste Uebereinstimmung für sich. Die Beilegung seines Namens lassen wir dahingestellt. Wir alle sollen Christus den Gekreuzigten im Herzen tragen und ihn ebenso standhaft und muthig durch Wort und That vor der Welt bekennen, wie es der Heilige gethan hat. Dieses Bekenntniß führt uns durch ein Meer von Leiden und Verfolgungen und erst jenseits dieses Meeres gelangen wir in den sichern Hafen des Friedens, in das himmlische Vaterland. Den Heiligen in colossaler Größe zu malen und darzustellen, dazu mag die Gestalt des Mannes die nächste Veranlassung geboten haben. Ein weiterer Grund war, die Gläubigen nahmen in der Pestzeit ihre Zuflucht zum hl. Christophorus. Es war ein althergebrachter, frommer Glaube, wer einmal sein Bildniß geschaut habe; könne des jähen Todes nicht sterben. Um ihn bemerklicher zu machen, erhielten seine Bildnisse und Statuen eine Riesengröße. Eine solche Bildsäule im Chore des Collegiatstiftes zu Alten-St. Peter in Straßburg trug die Inschrift: „Christophori sancti speciem quicumque tuetur, illo namque die nullo languore gravetur." Die morgenländische Kirche feiert sein Gedächtniß am 9. Mai, die abendländische am 25. Juli. (Vgl. Bolland. VI. T. Julii S. 125, Butler 10. Bd. S. 45). — 7) Der hl. Pantaleon, ein Martyrer, war Leibarzt des Kaisers Galerius Maximianus. Er bekannte sich zum Christenthume, erlag aber der Versuchung des schlechten Hoflebens und verläugnete seinen Glauben. Die eindringliche Stimme eines eifrigen Christen Hermolaus,

rührte den Abtrünnigen, er erkannte seinen Fehler und kehrte wieder zur Kirche zurück. Den Büßer verlangte nach dem Martyrium, das ihm beim Ausbruche der diocletianischen Verfolgung zu Theil wurde. Seine Güter hatte er vorher unter die Armen vertheilt. Die Griechen setzten ihn unter die Zahl der großen Martyrer. Ein Theil seiner Ueberreste wurde später von Constantinopel, wo man ihn durch Erbauung einer Kirche ehrte, nach St. Denis in Paris gebracht. Das Haupt des Heiligen wird zu Lyon verehrt. Er ist nächst Lucas der Patronus der Aerzte. Wir feiern seinen Gedächtnißtag am 28. Juli. (Vgl. Butler, 10. Bd. S. 73). — Ganz zur selben Zeit (303) empfing 8) der hl. Cyriacus (s. d. A.) die Martyrerkrone. Er war Diacon der römischen Kirche unter dem Papste Marcellinus und Marcellus. Sein Leichnam wurde am Salerianischen Wege begraben, später aber auf das Grundstück einer Christin, am Wege von Ostia gelegen, übertragen. Da diese Uebertragung am 8. August geschah, so wurde sein Fest auf diesen Tag festgesetzt. Im J. 1049 gab Papst Leo IX. einen Arm des Heiligen der Abtei Altdorf im Elsaß, der sich noch in der Pfarrkirche zu Altdorf, 4 Stunden von Straßburg, befindet (vgl. Bolland, II. T. August. S. 317). — 9) Der h. Aegidius, Abt, hat in Frankreich und England eine ausgebreitete Verehrung erhalten. Er lebte Ende des siebenten und Anfangs des achten Jahrh. und ist nicht zu verwechseln mit einem im sechsten Jahrh. lebenden Aegidius, den der hl. Cäsarius zum Abt eines bei Arles gelegenen Klosters machte. Er soll von Geburt ein Athenienser und von edler Herkunft gewesen sein. Die Bewunderung, die ihm sein Vaterland ob seiner Kenntnisse und Frömmigkeit zollte, hinderte ihn, ein verborgenes und unbekanntes Leben zu führen. Er ging nach Frankreich und machte eine Einsiedelei in einer Einöde an der Mündung der Rhone zu seinem geheimen Aufenthaltsort. Nachdem er diesen wie einen unfern Gard gelegenen Ort verlassen hatte, hielt er sich mehrere Jahre in einem Forst im Bisthume Nismes auf, wo er ausschließlich dem Gebet und der Meditation oblag. Neben seiner gewöhnlichen Nahrung, Kräuter und Wasser, soll ihm eine Hirschkuh eine Zeit lang ihre Milch geboten haben. Dadurch, daß dieses Thier, von Flavius, dem König der Gothen, verfolgt, der Hütte des Einsiedlers zueilte, wurde dieser entdeckt. Mehrere Wunder machten ihn weitum in Frankreich bekannt. Er gelangte bei dessen König zu großem Ansehen, war aber trotz dessen Bitten nicht zu vermögen, seine Einsamkeit zu verlassen. Doch nahm er Schüler an und stiftete ein Kloster mit der Regel des hl. Benedict, nachdem er zuvor nach Rom gereist war. Dieses bildete den Anfang einer Stadt, die seinen Namen führt. Die Reliquien des Heiligen kamen in die Abteikirche von St. Serain zu Toulouse. Aegidius wurde Patron vieler Kirchen und Klöster Frankreichs, Teutschlands, Ungarns und Polens. Zahlreiche Wallfahrer wanderten um die Mitte des eilften Jahrh. in das Kloster, das den Sarg dessen bewahrte, den wir am 1. Sept. verehren. (Vgl. Bolland. I. T. Septbr. p. 284. Butler XII. Bd. S. 265 ff.). — 10) Eustachius siehe oben. — 11) Der hl. Dionysius, Blutzeuge und Bischof zu Paris, ist wahrscheinlich vom Papst Fabian nach Gallien gesendet worden. Als Apostel Frankreichs dehnte er seine Mission in's Innere des Landes aus, ließ sich in Paris nieder und erbaute hier wie an andern Orten Kirchen. Sein Eifer in Verbreitung des Glaubens erwarb ihm nach längerer Einkerkerung die Krone des Martyrthums, die er unter der Valerianischen Verfolgung 272 erlangt haben muß. Er wird enthauptet abgebildet, das Haupt vor sich auf den Händen haltend. Sein in's Wasser geworfener Leichnam wurde durch eine christliche Frau wieder aufgefangen, am Orte der Schädelstätte begraben, und über seinem und seiner Genossen Grab eine Capelle erbaut, die später 469 auf Betrieb der hl. Genovefa zur Kirche erweitert wurde. Die im siebenten Jahrh. von Dagobert gestiftete Abtei Saint-Denis (s. d. A.) bewahrt die Reliquien des Dionysius, Rustieus, Eleutharius in drei silbernen Särgen. Zahlreiche Wunder geschahen auf die Fürbitte dieser drei Blutzeugen. Der Gedächtnißtag ist am 9. October. (Vgl. Butler, XIV. Bd. 301 ff.) — 12) Die hl. Catha-

rina, Jungfrau und Martyrin, soll von königlichem Geschlechte abstammen. Auf Befehl Maximins disputirte sie mit einem Collegium von Philosophen, denen sie durch ihre Kenntnisse so überlegen war, daß sich diese zum Christenthume bekannten. Die Bekehrten wurden verbrannt und die Bekehrerin wurde auf eine Maschine gebunden, die aus mehreren mit spitzigen Stacheln versehenen Rädern bestand. Als man die Räder in Bewegung setzte, seien die Stricke wunderbar zerrissen. Darauf wurde die Jungfrau enthauptet. Eusebius hat eine etwas davon abweichende Erzählung über eine fromme und kenntnißreiche Frau, deren Namen er nicht nennt. Nach ihm wurde sie durch Maximin in die Verbannung geschickt. Joseph Assemani glaubt, es sei das die hl. Catharina. Mit ihrer angegebenen Abstammung und versuchten Räderung stimmt die gewöhnliche Abbildung der Heiligen überein. Die Christen, welche in Aegypten unter dem Drucke der Saracenen seufzeten, entdeckten um's achte Jahrhundert den Leib der hl. Catharina. Die Ordensmänner brachten ihn in ihr von der Helena auf dem Berge Sinai in Arabien gegründetes Kloster. Von da an verbreitete sich die Verehrung gegen Catharina. Im eilften Jahrhundert brachte Simeon, ein Ordensmann vom Sinai, einen Theil der Reliquien nach Rouen. Dem Berührten zufolge wurde sie von den christlichen Weltweisen zur Schutzheiligen erwählt. Die Kirche gedenkt ihrer am 25. November. (Vgl. Butler, XVII. Bd. S. 254.) 13) Der hl. Acatius oder Achatus, mit dem Beinamen Agathaggelos (guter Engel), war Bischof zu Antiochien. Unter der decischen Verfolgung ermunterte er seine Heerde zu treuem, standhaftem Bekenntnisse. Selbst vor den Consul Martian gerufen, setzte er diesem mit eben so viel Weisheit als Muth die Thorheit des Götzendienstes gegen todte, unsittliche Gottheiten, die Reinheit der Religion Dessen, der gesprochen: wer mich vor der Welt verleugnet, den werde ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen, und die Ehrfurcht gegen den Kaiser in erlaubten Dingen auseinander. Die Antwort des beschämten Heiden war, daß Acatius in den Kerker geworfen wurde; durch Decius aber wurde er, nachdem er das Protocoll gelesen hatte, wieder aus demselben entlassen. Dieses Bekenntniß gab der Heilige am 29. März 250 oder 251. Die Griechen und alle Morgenländer setzten seinen Gedächtnißtag auf den 31. März. (Vgl. Butler, IV. Bd. S. 300.) 14) Die hl. Barbara siehe oben. — Diejenigen, welche 15 Nothhelfer zählen, rechnen entweder den hl. Magnus, Abbas (6. Sept.) dazu, oder sie stellen die Mutter-Gottes als Generalin in die Mitte des Halbkreises. Die „Missa specialis, quae de his sanctis Venetiis impressa est," ist von der Congregation unter dem 16. Januar 1617 verworfen worden. Wird von dem sie verehrenden Volke eine Messe zu diesen Heiligen verlangt, so hat der Priester die Messe: de pluribus martyribus ex communi sanctorum zu nehmen, weil beinahe alle Nothhelfer Martyrer sind. Man sehe darüber das Nähere bei Gavantus p. 4. tit. 17. nr. 14 nach. Die Bollandisten sagen kurzweg, die Teutschen gaben jenen Heiligen den Titel: „Nothhelfer," die sie ganz besonders verehren und als ihre Fürsprecher bei Gott zur Abwendung von Unheil und Erlangung von Gütern anrufen. Damit ist aber bloß unser Glaube an die Fürbitte und Fürbitter berührt und angegeben, daß unser Volk zu den aufgezählten vierzehn ein ganz besonderes Vertrauen hege. Wir wissen damit durchaus nicht, woher dieses Vertrauen rühre, durch welche Veranlassung gerade diese vierzehn Heiligen in die so weit verbreitete Volksandacht aufgenommen worden sind. Es war uns bei aller Mühe nicht möglich, darüber etwas Näheres und Sicheres zu finden. Wir bekennen diesen Mangel und begnügen uns, ein nicht vorgefundenes Büchlein: opusculum von Thomas, Abbas, Lanchiensis ordinis Cisterz. anzuführen, das wahrscheinlich hierüber Aufschluß enthält. [Stemmer.]

Nothtaufe, s. Taufe.

Notker, balbulus, der heilige Dichter von St. Gallen. „Wir sollen loben, sagt Jesus Sirach (44, 1), jene berühmten Männer und Vorfahren in ihren Geschlechtern, die durch ihre Weisheit die heiligsten Lehren den Völkern gegeben und

in ihrer Kunst nach Tonweisen in der Musik forschten und Gesänge nach der Schrift zum Lobe Gottes verfaßten.“ Dieses Wort kann auf den hl. Dichter Notker von St. Gallen seine volle Anwendung finden. Dort wo westlich hinter dem Hörnliberg auf freundlicher Ebene gegen Kiburg hin wellenförmig sich viele Hügel erheben, steht im jetzigen Canton Zürich Elg (früher Heiligau, daher Helg-Elg, später Elg genannt) jetzt ein Pfarrdorf, vor 1000 Jahren aber das Stammschloß der Eltern Notkers, der um das Jahr 830 zur Welt geboren wurde. Von väterlicher Linie war er mit dem Geschlechte Carls des Großen, von mütterlicher Seite aber mit dem sächsischen Hause verwandt, aus seinem Geschlechte gingen die mächtigen Grafen von Toggenburg hervor, die bis in die Mitte des 15ten Jahrhunderts eine so wichtige Stelle in der Geschichte der westlichen Schweiz übernommen. Hatte schon vor 800 Carlomann einige Zeit seiner Bildung wegen sich im Kloster St. Gallen (s. Gallen, St.) aufgehalten, so erreichte diese Schule unter Abt Grimald einen bisher nie erreichten Glanz, die Söhne der fränkischen, alemannischen und sächsischen Fürsten und Großen fanden sich hier zusammen, um in der einsamen Klosterschule ihrer Geistesbildung obzuliegen. Notker wurde noch als Knabe von seinen Eltern um das Jahr 842 dem benannten Abte übergeben und in die innere Klosterschule, welcher Iso, der berühmteste Gelehrte damaliger Zeit, vorstand, aufgenommen. Wie er in den Wissenschaften vor allen seinen Mitschülern sich auszeichnete, so übertraf er sie alle an Innigkeit des Gemüthes und an gottseeligem Sinn. Als Jüngling schon, sagt Rappert von ihm, war er mehr einem Engel als einem Menschen ähnlich. Wenn seine Mitschüler herumschweiften und fröhlichem Spiel sich ergaben, blieb Notker in sich gekehrt und war in einer einsamen Ecke in seine Studien oder Gebete vertieft. Keinen Schritt that er außer das Kloster, außer durch besondern Befehl seiner Obern dazu angewiesen, vor Frauenspersonen, selbst jenen seiner nächsten Verwandtschaft, erschien er immer mit geschlossenen Augen; muthwilligen Scherz seiner Mitschüler wies er mit der Mahnung ab: daß wir über jedes unnütze Wort einst Rechenschaft abzulegen haben; mitten unter unschuldigen Freuden pflegte er sie an das Ende der Freuden, welches die Trauer sei, zu erinnern; zu den niedrigsten Diensten bereit, war es seine Freude dem Dienste der Kranken sich zu widmen und dem Leibe und der Seele nach sie zu pflegen. Die Strenge seiner Bußübungen begründete er durch die Lehre, „daß Reinheit und Unschuld nicht im Lande derjenigen gefunden werden, welche üppig leben; jeder müsse den Acker seines Herzens reinigen und bebauen wie der Landmann seinen Acker, wer aber das Werk verlasse, das er beginne, endige wie ein Thor.“ Notker war von langer, hagerer und schmächtiger Gestalt, streng gegen sich und gegen Andere, stammelnd in seiner Aussprache (daher balbulus), mit einem Worte „ein vollgefülltes Gefäß des heiligen Geistes, wie kein gleiches zu seiner Zeit zu finden war“ (Eccehard. IV. in cas. mon. S. Galli und Eccehard. V. vita S. Notkeri). Sein inneres Geistesleben trat auch äußerlich zu Tage und verlieh seinem Angesichte einen gewissen überirdischen Ausdruck (l. c.). Das Auge, das ihn sah, war entzückt, das Ohr, das ihn hörte, war erfreut, wie liebenswürdig er in seinem ganzen Wesen und Benehmen, wie geistreich er in seinen Antworten und Gesprächen war, bewies noch lange nach seinem Tode das Herzeleid Aller, die ihn gekannt und jedesmal bittere Thränen vergossen, so oft von Notker nur die Rede war. — Mit Notker zu einem innigen Tugend- und Freundschaftsbunde vereint waren Rappert und Tutilo, drei Freunde, die Ein Herz und Eine Seele bildeten. Schon in der Morgenfrühe, wenn die Laudes abgesungen waren, trafen sie einander in der Schreibkammer der Bücherei, verglichen da die neu abgeschriebenen Quaternionen und lasen und forschten gemeinsam in den hl. Schriften und Vätern. Als Iso, durch König Rudolph von Burgund berufen, nach dem Kloster Grandval, im Jura gelegen, sich begeben mußte, so wurde der berühmte Irländer Möngal von seinem Oheim, Bischof Marcus-Marcellus genannt, der innern Klosterschule vorgesetzt; unter ihm betrieben die drei Freunde die Wissen-

schaften, besonders die Dichtkunst und Musik, „welche, wie Ekkehard VI. bemerkt, obgleich sie schwer zu erlernen, doch natürlicher ist als alle übrigen und in ihrer Ausübung die freudigste von allen ist.“ Rappert war ein großer Gelehrter und beliebter Dichter, er verfaßte Lieder und Litaneien für die Rogationswoche, die beinahe in allen Kirchen des Abendlandes Eingang fanden, und so schön war nach Inhalt und Tonsatz sein altteutsches Volkslied auf den hl. Gallus, daß, da es allmählig immer mehr in Vergessenheit kam, Ekkehard IV. es in's Lateinische übersetzte „damit eine so herrliche Melodie wenigstens noch könne lateinisch gesungen werden.“ Dieß Lied ist das bekannte: Nunc incipiendum est nobis magnum gaudium. Auf seinem Sterbebette war er von 40 Geistlichen umgeben, die auf die Nachricht seiner Krankheit herbeigeeilt waren, um ihrem alten Lehrer die letzte Huldigung darzubringen. Tutilo, der andere Freund Notkers, war in den Wissenschaften, in der Redekunst, Schnitzarbeit, Malerei und Goldarbeit, besonders in der Musik wohl bewandert, für die ihm seine helle, wohl- und volltönende Stimme gute Dienste leistete. Er dichtete mehrere Hymnen, Tropen und Sequenzen mit entsprechenden Arien, die er mit dem Psalter der Flöte und der Rota zu begleiten verstand, denn er war in allen Arten der damaligen Blas- und Saiteninstrumente wohl erfahren und unterrichtete darin die Söhne des Adels. Die Zeitgenossen rühmen ihm nach, seine Lieder seien von besonders lieblicher und leichtfaßlicher Melodie gewesen, „denn, wie Ekkehard IV. schreibt, die Arien werden durch das Psalter und die Rota angenehmer, wie aus dem Tropen, Hodie cantandus u. s. f., zu ersehen sei, welche Carl der Dicke verfaßt und Tutilo für die Kirchen ihm in Musik gesetzt habe.“ Seiner Talente wegen war Tutilo Königen und Fürsten, Bischöfen und Aebten lieb, und fertigte, von ihnen berufen, in der Domkirche zu Mainz und andern Orten herrliche Schnitzwerke, besonders Madonnenbilder aus. — Dem heiligen Notker vor allen verdanken das **Kirchenlied** und der **Choralgesang** ihre Reinerhaltung und weitere Ausbildung im Mittelalter. Schon Carl der Große nahm mit Mißvergnügen die Ausartungen wahr, in welche der ursprüngliche Kirchen- oder Choralgesang Gregors d. Gr. durch viele Zusätze in den verschiedenen Kirchen, besonders Galliens, allmählig gerathen war. An der Quelle selbst, sprach er, wollen wir das reine Wasser schöpfen, ließ mehrere Sänger zu Rom in der reinen Modulation unterrichten und erhielt endlich von Papst Hadrian zwei authentische Abschriften von dem Originalexemplar des Antiphonars Gregors des Gr., das zu Rom beim Altare des heil. Petrus in einer besondern Theka verwahrt, allen Fremden und Einheimischen offen stand, um darin alle falschen Abweichungen sogleich zu entdecken und den ächten Choralgesang um so leichter erkennen zu können. Der Kaiser sandte von Rom aus mit diesen beiden Exemplaren zwei Sänger nach Metz, um von dort aus den ächten Kirchengesang weiter in seinem Reiche zu verbreiten. Roman, der eine Sänger wurde auf dem Septimergebirg vom Fieber befallen und kehrte mit seinem Antiphonar in St. Gallen zu, während Petrus, der andere Sänger, mit dem seinigen sich nach Metz begab. Zwischen Metz und St. Gallen begann nun ein edler Wettstreit, jedes Stift wollte in Schönheit und Reinheit des Kirchengesanges das andere übertreffen. Wie Petrus zu Metz, verfaßte Roman zu St. Gallen Motteten oder Tonweisen, zu denen der hl. Notker später entsprechende Hymnen und Sequenzen dichtete. Das Antiphonarium, das Roman nach St. Gallen gebracht, bildete fortan die sichere Quelle und Richtschnur des reinen Choralgesanges für die Kirchen und Klöster eines großen Theils des Abendlandes; es wurde in der Kirche des hl. Gallus wohl verwahrt, an ihm sollten alle fehlerhaften Zusätze und Abweichungen erkannt und verbessert werden. Beinahe ganz Europa, schreibt Ekkehard IV., insbesondere das Germanien oder Teutschland begann von nun an den Kirchengesang in der Weise einzurichten, wie ihn im Kloster St. Gallen nach dem authentischen Antiphonarium Gregors Roman und später der hl. Notker und andere Mönche lehrten, und diese Modulationsart, die man gewöhnlich usus nannte,

zu bewahren. Dieſes Antiphonar iſt in der Stiftsbibliothek zu St. Gallen noch vorhanden, und bildet die älteſte Quelle des gregorianiſchen Choralgeſanges, die auf uns gekommen; es enthält das ächteſte und reinſte, was ſich darüber auffinden läßt. Die Geſangnoten ſind in den älteſten Neumenzeichen geſchrieben, mit denen die Höhe, Tiefe, Beugungen und Intervallen der Töne ausgedrückt werden, die darüberſtehenden Buchſtaben des Alphabets deuten das Zeitmaß und die Stärke des Tones an. Früher ſchon verſuchte Abt Gerbert (iter. Aleman.) und ſpäter Kieſewetter in Wien dieſe Neumen zu entziffern, aber ohne Erfolg; in neueſter Zeit hat P. Lambillote, Jeſuit in Brugelette in Belgien, den Schlüſſel dazu in Folge von Vergleichungen und aus den Andeutungen einer alten Handſchrift des eilften Jahrhunderts vollſtändig aufgefunden, der auch nächſtens das fragliche Antiphonar herausgeben und erklären wird. Nach dieſem Antiphonar leitete Notker in St. Gallen den Choralgeſang, lehrte ihn in den Schulen und bildete geübte Sänger aus. Notker iſt aber auch als Einer der Gründer und vorzüglicher Beförderer des Kirchenliedes in Teutſchland anzuſehen. Schon als Jüngling verfaßte er mehrere Hymnen und Geſänge, die ſeinen Lehrern Iſo und Mercell ſo wohl gefielen, daß ſie ſelbe ihren Schülern zur Nachahmung vorlegten und Notker ermunterten, ſie zu ſammeln und herauszugeben. Er ſelber ſchreibt darüber in der Vorrede zu ſeinen Sequenzen: „Da ich ſchon in meiner Jugend wahrnahm, daß die älteſten Melodien nach und nach vergeſſen werden, ſann ich oft bei mir über ein Mittel nach, wie ich ſie etwa erhalten und ſammeln könnte. Hierauf traf es ſich, daß ein Prieſter aus Gimedion, das endlich von den Normannen verwüſtet worden, zu uns kam und ſein Antiphonar mit ſich brachte. In dieſem waren einige Verſe nach der Weiſe der Sequenzen modulirt, aber ſo verdorben, daß ſie meinem Geſchmacke ganz und gar mißfielen. Deßungeachtet wurde ich durch ſie angeregt und fing an, ſelber mehrere aufzuſetzen. Als ich ſie dann meinem Lehrer Iſo zeigte ward er darüber ſehr erfreut und hatte Nachſicht mit mir Ungebildeten; er lobte was darin gut war, was ihm mißfiel, hieß er mich verbeſſern, indem er ſagte: „auf jene Toubewegung müſſe immerdar eine Sylbe zu ſtehen kommen.“ Auf dieſe Weiſung hin verbeſſerte ich die Lieder, die auf La gingen, diejenigen aber auf Le und Lu vermochte ich nicht abzuändern. Später aber fand ich, daß auch dieſes leicht zu machen ſei, wie ich es ausgeführt habe in den Liedern: Domine in Syna, Mater u. ſ. f. Als ich ſodann dieſe meinem Lehrer Mercell zeigte, war er ſehr erfreut, ſammelte ſie in einen Rodel und ließ ſie in der Schule von den Knaben abſingen.“ Mit dieſen Worten widmet Notker dem Erzkanzler Liutwart, Biſchofen von Vercelli, die Sammlung ſeiner fünfzig Hymnen und Sequenzen, die vor dem Evangelium der heiligen Meſſe durch viele Jahrhundert in den Kirchen des Abendlandes geſungen wurden. „Gott verlieh dem hl. Notker, ſchreibt ſein Biograph Ekkehard V., die Gabe der göttlichen Lobgeſänge zur Erbauung der Gläubigen. Und fürwahr, bei Anhörung dieſer himmliſchen Kunſt wird das Gemüth des Menſchen zur Andacht geweckt, das Herz erweitert, die Seele über ſich ſelbſt erhoben und geiſtig verklärt. Unter dem Geſange der Sänger empfing Eliſäus den Sehergeiſt. Die ſüße Harmonie pflegt das Herz zu erheitern und bringt die verborgenen Freuden des Gemüthes zum Bewußtſein. Im Pſalmgeſange und in den Lobliedern bereiten wir gewiſſermaßen dem Herrn den Weg, auf welchem er zur wunderbaren Offenbarung ſeiner Geheimniſſe zu uns herniederſteigt, wenn wir aus unſerm Herzensgrunde uns in das Lob Gottes ergießen und unſere vollen Stimmen in ſeinen Lobgeſängen wiederhallen laſſen. Der heilige Geſang tröſtet trauernde Gemüther, gewährt Freude und Erholung dem Herzen, führt oft die Sünder zur Reue, daß ſie von der Süßigkeit des Geſanges ergriffen, mehr als durch Worte bewogen, ihre Sünden beweinen und ſich zu Gott bekehren.“ In dieſem tiefen Geiſte faßte Notker die Kirchenlieder auf, und wie weit iſt unſere Jodelmuſik und verunſtalteter Choral von ihm abgewichen! So zart war ſein Gemüth, ſo innig ſein Gefühl, daß jeder Gegenſtand in der Natur, jeder Vor-

fall des Lebens ihn zu einem Liede begeistern konnte, zu dem er Text und Notensatz zugleich verfaßte. Als er einst in der Umgegend von St. Gallen sich erging und beim neuen Brückenbau über das tiefe Martinstobel die Werkleute auf dem Gerüste über dem tiefen Abgrund, wie zwischen Leben und Tod schwanken sah, legte er seine Gefühle in dem berühmten Media vita in morte sumus nieder, das nachmals in ganz Europa ausgebreitet, in den Kreuzzügen von den christlichen Heeren vor den Schlachten gesungen, im 15ten und 16ten Jahrhundert selbst noch am untern Rheine als ein Zaubergesang angesehen wurde; dasselbe lautet:

Mitten im Leben sind wir mit dem Tode umgeben,
Wen suchen wir sonst in der Noth, denn dich allein, du unser Gott.
Du magst wohl über unsere Sünden, gerechten Zorn empfinden.
Sieh, auf dich hofften unsere Väter, sie hofften, du warst ihr Erretter,
Heiliger Gott!
Dich riefen in der Noth die Väter an, sie riefen, ihr Gebet war nicht ein Wahn,
Heiliger starker Gott!
Veracht uns nicht, wenn einst des Alters Tage kommen,
Verlaß uns nicht, wenn unsere Kraft verglommen,
Heiliger, barmherziger Erlöser!
Gib uns nicht hin in letzter Noth
Dem bitteren Tod.

Dem tactmäßigen Knarren eines Mühlrades in der Nähe des Klosters, das von spärlichem Wasser getrieben eine bestimmte Tonbewegung ausdrückte, bildete er die schöne Melodie zur Hymne auf Pfingsten nach — Spiritus Sancti adsit nobis gratia, die noch unter Innocenz III. von Abt Ulrich 1204 gesungen und mit den übrigen Sequenzen Notkers von diesem Papste nicht genug erhoben und gerühmt werden konnte. Welche Fülle von Gedanken er freilich in dem einfachsten oft vernachläßigten Ausdruck des mittelalterlichen Latein in seine Sequenzen niederlegte, möge folgende Uebersetzung seiner Sequenze auf die heil. Apostel Petrus und Paulus lehren:

Petrus zum Hirt bestellt, um Christi Heerd' zu weiden,
Paulus, du auserwählter Lehrer aller Heiden,
Fleht für die Kirche Gottes auf der Erde
Daß sie durch euch belehrt, im Glauben auch erhalten werde.
Dir Petrus gab der Herr mit seinem Worte
Die Schlüssel zu der Himmelspforte,
An dir, o Paulus, aus dem Stamme Benjamin,
Hat er erkannt des Stammes Kriegersinn.
Ein auserwählt Gefäß soll es dir bald gelingen,
Die Ritter mit dem Schwert des Wortes zu bezwingen.
Da Jesus dich, o Simon, sah in hoher Lieb' erglüh'n,
Heißt über Meereswogen er dich zieh'n;
Zur wunderbaren Heilkraft wird dein Schatten
Für alle Kranken, die dir gläubig nahten.
Der Herr dir, Paulus, ganz des Wortes Macht verleiht,
Das alle Weisen dieser Welt der Thorheit zeiht;
Du überwandst des Heidenthums Betrüge,
Und feierst Christo unzählbare Siege.
Dann als die Völker ihr mit Liebesmacht bezwungen,
Seid ihr vereint zur höchsten Burg noch vorgedrungen,
Nach Rom, es soll euch dort gelingen,
Das Volk des Krieges unter Christi Joch zu bringen.
Doch lechzet Nero's grimm'ge Wuth
Nach der Apostelfürsten Blut,
Für beide gleich gestaltet sich die Noth,
Doch ungleich ist ihr Martyrtod.
Du Petrus sollst am Kreuz in schweren Peinen
Mit deinem Meister ewig dich vereinen,
Dich Paulus haben dann des blanken Schwertes Wunden
Mit Christus in dem Himmelreich verbunden.

Notker verfaßte über fünfzig solcher Festgesänge (Sequentiae) für die Kirche, die Pez in seine Anecdota tom. II. und die Bibliotheca Ss. Patrum in ihre Sammlung aufgenommen hat. — Der hl. Dichter genoß schon während seines Lebens eines weitverbreiteten großen Rufes, Kaiser Carl der Dicke stand mit ihm in vertrautem Briefwechsel und erbat sich in Gewissensfällen und selbst in Angelegenheiten des Reiches Notkers Rath. Als einst ein kaiserlicher Briefbote längere Zeit bei Notker in St. Gallen auf eine Antwort harren mußte und gerne wieder bald abgereist wäre, suchte er Notkern auf und fand ihn eben im Garten beschäftigt, das Unkraut auszureißen und die Pflanzen zu begießen, zu versetzen und zu pflegen. Der Bote fragte ihn: „Was habe ich, heiliger Vater, meinem Herrn zu überbringen und zu melden?“ „Melde ihm, versetzte Notker, was du mich jetzt eben verrichten siehst und anders nichts.“ Der Kaiser, dem der Bote die kurze Antwort überbrachte, bemerkte: „Du hast mir genug gemeldet. Zwei große Lehren wollte mir der hl. Lehrer geben. Glücklich wird der König sein, der die Leidenschaften aus dem Garten seines Herzens entfernt und christliche Tugenden in ihm pfleget und groß werden seine Verdienste sein, wenn er in der Kirche Gottes, deren Schirm er übernommen, die Irrthümer und Laster ausrottet und die Tugenden unter den Menschen pflegen und gedeihen macht.“ Als der Kaiser einst das Kloster St. Gallen besuchte, ward er von einem Hofcaplan begleitet, der stolzen und übermüthigen Wesens war. Dieser hatte über Notker vom Kaiser selber viel rühmliches erfahren. Mit andern Rittern besichtigte er das Kloster und die Kirche und traf Notkern gerade bei seinem Psalmbuche an. „Sehet, sprach er zu seinen Begleitern, dieser soll der gelehrteste Mann im ganzen Reiche Carls sein; ich will nun aber diesen Grundgelehrten ein wenig auf die Probe stellen und eine Frage an ihn richten, die er nicht zu beantworten weiß.“ Und zu Notker hinzutretend richtete er an ihn die Worte: „Wir wissen, daß du in die Tiefen der Wissenschaften eingedrungen bist und in der Höhe deiner Betrachtungen selbst die himmlischen Dinge kennest, sage uns also, wenn du es weißt, was thut jetzt Gott im Himmel?“ Notker antworte mit ernster Stimme: „ich weiß es und weiß es nur zu gut. Er thut jetzt, was er immer gethan hat nnd was er bald an dir selber thun wird, er erhöht die Demüthigen und erniedrigt die Stolzen.“ Beschämt und betroffen ging der Hofcaplan mit seinen Begleitern davon und das Wort Notkers ging bald an ihm in traurige Erfüllung. Beim Fortzuge des Kaisers, wenige Tage später, stürzte er außerhalb der Klosterpforte mit seinem Pferde, und brach das Bein. Unter den Schmerzen, die über ihn kamen, erkannte er seine Fehler und bat Notker um Verzeihung. Nicht besser erging es einem Neffen Notkers, dem jungen Wolo. Des Befehles seines Oheims ungeachtet, an einem gewissen Tage nicht auszugehen, konnte man ihn im Kloster nicht zurückbehalten, eben schrieb er am Schreibpulte in einem Evangeliencodex die Worte Joh. 4, 47 incepit enim mori — und er war daran zu sterben — als er sich plötzlich davon machte und den Glockenthurm bestieg, um dort wenigstens an der freien Aussicht sich zu ergötzen. Allein er fiel beim Hinaufsteigen innerhalb so gefährlich herab, daß er das Genick brach und nur noch seine Beichte verrichten, die hl. Wegzehrung empfangen und sich dem Gebete seines Oheims empfehlen konnte. Die Tage seines Alters widmete Notker gänzlich dem Gebete und Dienste Gottes, vom Tode Wolo's an verrichtete er das tägliche Officium eines Mönches doppelt für sich und für seinen verstorbenen Neffen, ganze Tage saß er in der Münsterkirche in einer Seitencapelle des hl. Petrus, in Gebete und Betrachtungen vertieft. Längere Zeit kränkelte der hl. Greis, wurde dann von einem heftigen Fieber ergriffen, das seine Lebenskräfte allmählig verzehrte. Da er sein Ende herannahen sah, bat er, daß man ihm die heiligen Sacramente reiche. In der Gegenwart seiner Ordensbrüder empfing er, wie sein Geschichtschreiber meldet, „mit hoher Andacht die Wegzehrung des heiligsten Geheimnisses des Leibes und Blutes Christi und die Salbung des heiligen Oeles, sagte Lebewohl seinen laut weinenden

Brüdern und ertheilte ihnen von seinem Sterbelager aus den Segen. Sodann empfahl er sie und das Kloster St. Gallen der Obhut Gottes und seinen Heiligen Gallus und Othmarus und entschlief ruhig und sanft, wie er gelebt, den 8. April des Jahres 912. Sein Leib wurde in der benannten St. Peterscapelle beigesetzt. Zu seinem Gedächtniß in spätern Jahrhunderten war im Kreuzgange des Klosters St. Gallen eine lateinische Inschrift zu lesen von folgendem Sinne:

Siehe, Notker ruht hier,
Die Zierde des Landes, der Ruhm der teutschen Gelehrten,
Wie jeden Sterblichen sonst, deckt ihn dieß düstere Grab.
Am achten April
Als Kaiser Conrad regiert, ward er von der Erde genommen,
Und fuhr zum Himmel hinan, unter dem Engelgesang.

Der Wunsch, welchen schon Innocenz III. ausgesprochen, wurde endlich erfüllt. Die Heiligsprechung Notkers erfolgte 1513 durch Papst Julius II., seine hl. Gebeine durch alle Jahrhunderte sorgsam bewahrt ruhen noch in der Domkirche von St. Gallen. — Außer den besprocheneu Sequenzen schrieb Notker noch ein größeres Martyrolog, eine Abhandlung über die Schriftausleger, das Leben des hl. Gallus in lateinischer Prosa und in Versen. Seine Werke sind gedruckt in den schon benannten Werken, in Heinr. Canisii Lection. antiq., bei Pez, die Abhandlung über die Schriftausleger ist handschriftlich in Nr. 160 in der kaiserl. Bibliothek zu Wien zu finden. — Neben dem hl. Dichter Notker zeichneten sich noch drei andere Männer gleichen Namens unter den Mönchen St. Gallens aus, Notker der Arzt (Physicus), ein Schüler des hl. Notkers, Notker, der berühmte Bischof von Lüttich und Hersteller dieses Hochstiftes 972, der das Leben des hl. Remaclus schrieb, † 1008, und endlich Notker Labeo, der Großlefzige, † 1022, der die altteutsche Literatur mit seiner Paraphrase und Uebersetzung der Psalmen, des Organon des Aristoteles, des Boëtius u. s. f. bereicherte; dagegen sind seine Auslegungen über das Buch Job und die Moralbücher Gregor des Großen verloren gegangen. Vgl. hierzu die Art. Ekkeharde und Musik. [Greith.]

Nourry, Dom Nicolaus, ein französischer Benedictiner, eben so ausgezeichnet durch zarte Frömmigkeit und Güte des Charakters, wie durch Gelehrsamkeit, war geboren 1647 zu Dieppe in der Normandie, trat 1665 zu Jumieges in die Congregation von St. Maurus, und verlegte sich vorzüglich auf das Studium des kirchlichen Alterthums. Bald verlangte ihn sein gelehrter Ordensbruder Dom Garet (s. d. A.), der die Werke Cassiodors herausgeben wollte, zu seinem Mitarbeiter. Zu Bonnenouvelle schrieb Nourry im J. 1679 die Vorrede zu Cassiodor, dessen Ausgabe als eine Frucht der gemeinsamen Arbeit Garets und Nourry's zu betrachten ist. Später kam Nourry in die Abtei St. Ouen zu Rouen, und arbeitete daselbst mit Dom Johannes du Chesne und Dom Jul. Bellaise an der Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius. Als man hierauf diese Arbeit dem P. Jacob du Friches übertragen hatte, so ward er wieder Mitarbeiter, und kam mit dem eben genannten Mauriner nach Paris, wo die Schriften des erwähnten h. Lehrers v. 1686—1690 von ihnen an's Licht gefördert wurden. Nourry schrieb auch ein geschätztes Werk unter dem Titel: Apparatus ad Bibliothecam Patrum (Paris, 2 vol. in fol., 1703 et 1715), wovon der erste Band selten geworden ist. Man sieht dieses Werk auch in Verbindung mit der Bibliotheca Patrum von Phil. Desponts, Lyon 1677, 27 Bände in fol., und mit dem Index von Simeon de sancta Cruce; so daß dann das Ganze 30 Bände füllt. Die Nourry'sche Sammlung enthält verschiedene Abhandlungen, deren Gegenstand eine Menge gelehrter Forschungen über das Leben, die Schriften und Lehrmeinungen der Väter ist, über welche Nourry's Arbeit vielfach ein neues Licht verbreitet. Auch hat man von Nourry eine Dissertation über den Tractat: De mortibus persecutorum, als dessen Verfasser gewöhnlich Lactantius angenommen wird. Eigenthümlicher Weise spricht Nourry dieses Werk dem Lactantius

ab, obſchon es von St. Hieronymus im Verzeichniſſe der Werke des Lactantius aufgeführt iſt. Als Nourry an einer neuen Ausgabe des Ambroſius arbeitete, überraſchte ihn zu Paris der Tod am 24. März 1724. [Dür.]

Novalzehnten, ſ. Zehnten.

Novatianiſches Schisma. I. Als Cyprian im J. 248 zum Biſchof von Carthago gewählt wurde, war eine kleine Partei damit nicht einverſtanden, namentlich fünf Prieſter, deren er ſelbſt in ſ. Epiſt. 40 gedenkt, ohne jedoch ihre Namen zu nennen. Aber bald, nach dem Ausbruche der Deciſchen Verfolgung (Anfangs des J. 250) entſtand noch eine heftigere Oppoſition, indem Cyprian die Friedensbriefe, welche einzelne Martyrer ohne gehörige Umſicht den lapsis ausſtellten, im Intereſſe der Kirchenzucht nicht vollſtändig berückſichtigte (vgl. Cypriani epist. 14). Man beſchuldigte ihn deßhalb übertriebener Härte gegen die Gefallenen, und ſeine eigene Abweſenheit (vom Februar 250 bis April oder Mai 251) begünſtigte das Erſtarken dieſer Partei. Die nächſte Veranlaſſung zu einer Spaltung gab jedoch ein anderer Umſtand. Cyprian hatte von ſeinem Seceſſus aus zwei Biſchöfe und zwei Prieſter nach Carthago geſchickt, um unter die dortigen armen Gläubigen (manche waren gewiß durch die Verfolgung verarmt) Unterſtützung auszutheilen. Den Deputirten Cyprians widerſetzte ſich jedoch der Diacon Felicissimus (ſ. d. Art.), vielleicht weil er die Armenpflege für ein ganz excluſives Recht des Diaconen anſah, und darum beſondere Commiſſäre des Biſchofs in dieſer Sache nicht dulden wollte. Dieß geſchah am Ende des J. 250 oder im Anfange des folgenden Jahres. Felicissimus aber war ohne Wiſſen und ohne Erlaubniß Cyprian's, wahrſcheinlich während ſeines Seceſſus, von dem Prieſter Novatus zum Diacon beſtellt worden, unerachtet dieß einerſeits allen kirchlichen Canonen zuwider und Felicissimus andererſeits wegen ſeiner Betrügereien und Unlauterkeit eines kirchlichen Amtes ganz unwürdig war (Cyprian. ep. 49. 37 u. 35. Vgl. Walch Ketzerhiſt. Bd. II. S. 296 f.). Auf den Bericht ſeiner Commiſſäre belegte jetzt Cyprian den Felicissimus und einige Anhänger deſſelben, wegen Ungehorſams, mit dem Bann (ep. 38); allein das Signal zum Widerſtande gegen den Biſchof war nun einmal erhoben, und es ſchloſſen ſich jetzt dem Felicissimus ſowohl jene fünf Prieſter, dieſe alten Gegner Cyprian's, wie auch alle jene an, die ihn zu großer Härte gegen die lapsi und einer Mißachtung der Briefe der Martyrer anklagten. Damit erhielt jetzt die Oppoſition einen ganz anderen Charakter. Bisher einfacher Ungehorſam einiger Wenigen, bekam ſie jetzt eine grundſätzliche Unterlage und nahm die mildere Behandlung der lapsi zu ihrem Schlachtruf. Darum traten ihr jetzt in ziemlicher Zahl nicht bloß lapsi, ſondern auch confessores bei, die durch Cyprian's Nichtbeachtung der libelli pacis beleidigt worden waren (vgl. Walch, a. a. O. S. 305). Ob unter den genannten fünf Prieſtern auch Novatus geweſen ſei, wird von den Einen behauptet, von den Andern verneint (Walch, a. a. O. S. 299); überhaupt iſt in Betreff ſeines ganzen Verhältniſſes zu Felicissimus nur ein Punct klar, daß er nämlich dieſen zum Diacon geweiht habe, wahrſcheinlich ſchon bevor derſelbe mit den Commiſſären des Biſchofs ſich zu ſtreiten begann (Walch a. a. O. S. 296 f.). Außerdem bezeichnet ihn Cyprian (ep. 49) als einen großen Unruheſtifter und Störefried, ja als den eigentlichen Urheber der Zwietracht und des Schisma's (qui apud nos primum discordiae et schismatis incendium seminavit), ſo daß man glauben könnte, Novatus habe den Felicissimus nur vorgeſchoben. Da jedoch Cyprian an andern Stellen von Novatus gänzlich ſchweigt, dagegen den Felicissimus als die Urſache der Spaltung bezeichnet und ep. 38 ſogar ſagt, Letzterer habe instinctu suo gehandelt, ſo iſt dieſe Angabe mit der obigen kaum zu vereinigen, wenn man nicht annehmen will, allerdings habe Novatus von Anfang an und zuerſt gegen Cyprian intriguirt, die Gemüther gegen ihn gereizt, Eigenmächtigkeiten begangen, und namentlich den Felicissimus widerrechtlich zum Diacon aufgeſtellt und damit die ganze Bewegung veranlaßt; auf der andern Seite aber ſei Felicissimus zuerſt und ſelbſtſtändig in der Almoſenſache gegen den Biſchof

aufgetreten; und er ſei es geweſen, der namentlich durch Herbeiziehung der Frage wegen der lapsi ein offenes Schisma und eine förmliche Secte begründet habe. Daß Novatus bei der erſten Widerſetzlichkeit des Felicissimus gegen die Commiſſäre des Biſchofs wenigſtens nicht offen betheiligt geweſen ſei, geht auch daraus hervor, daß mit Felicissimus zugleich einige Andere, z. B. Augendus, nicht aber Novatus jetzt ſchon mit dem Banne belegt wurden (Cypriani ep. 38. u. 39). Uebrigens laſteten auf Novatus auch noch andere bedeutende Vergehen, und namentlich ſagt Cyprian (ep. 49) von ihm: er habe Wittwen und Waiſen beraubt, ſeinen eigenen Vater eigentlich verhungern laſſen und ſeine Frau einmal ſo mißhandelt, daß ein abortus entſtand und er ſo ſein eigenes Kind umgebracht habe. Schon vor dem Ausbruch der Verfolgung hätten darum die übrigen Prieſter ſeine Beſtrafung verlangt, er jedoch habe die Verfolgung benützt, um Unruhen zu erregen und nach Rom zu entfliehen. Wie er auch dort Zwietracht geſäet habe, werden wir alsbald bemerken; Cyprian aber kehrte, nachdem ſeine Warnungen vergebens geweſen, nach Oſtern 251 perſönlich nach Carthago zurück und veranſtaltete im Mai 251 eine Synode, welche den Felicissimus und die fünf Prieſter mit dem Banne belegte (vgl. ep. 55 u. 40 des hl. Cyprian) und zugleich die Grundſätze über Behandlung der lapsi auseinanderſetzte (ep. 54). Aber die Partei war damit doch noch nicht unterdrückt, erhielt vielmehr jetzt einen eigenen Biſchof an Fortunatus, einem jener fünf Prieſter, welcher von fünf africaniſchen Biſchöfen, die ſämmtlich keines guten Ruhmes genoſſen, conſecrirt wurde (ep. 55). Sie ſuchten ſofort vergeblich Anerkennung in Rom bei Papſt Cornelius (ib.); verſchwinden aber von nun an aus der Geſchichte und ſcheinen überhaupt in Bälde erloſchen zu ſein, während das um dieſelbe Zeit in Rom entſtandene Schisma eine viel größere Bedeutung erlangt hat. II. Auch bei dieſer römiſchen Spaltung war der carthagiſche Novatus in hohem Grade betheiligt, ſo zu ſagen der intellectuelle Urheber oder die causa prima des einen wie des andern Schisma's, obgleich bei dem carthagiſchen der Diacon Felicissimus, bei dem römiſchen dagegen der Prieſter Novatian das eigentliche Haupt war und der Secte den Namen gab. Dieſer Novatian wird von den griechiſchen Quellen (z. B. Euſebius) und auch von ſpäteren Lateinern, wie Ruſin, beharrlich Novatus genannt, gerade ſo, wie der carthagiſche Sectirer; Cyprian dagegen und Papſt Cornelius, welche die Sache genau wiſſen mußten, ſchrieben beharrlich Novatian, und es war vergebliche Mühe einiger Gelehrten (z. B. Lardner), in dieſem Falle den Griechen gegenüber den Lateinern Recht geben zu wollen (vgl. Walch, a. a. O. S. 188 ff.). Möglich iſt übrigens, daß der fragliche Mann, wie mehrere andere, beide Namen neben einander führte, den längeren und den kürzeren (vgl. Walch, a. a. O. S. 191 f.). Wie dem aber ſei, gewiß iſt, daß in die Geſchichte des novatianiſchen Schisma's durch die Verwechslung von Novatus und Novatianus früher manche Confuſion kam, die jetzt ſchwer zu entwirren iſt. Aus welchem Lande Novatian ſtammte, iſt unbekannt, und die Angabe des Philoſtorgius, Phrygien ſei ſein Vaterland geweſen, verdient wenig Glauben (Walch, a. a. O. S. 195). In ſeiner Jugend erhielt er wiſſenſchaftliche Bildung, und ſoll namentlich der ſtoiſchen Philoſophie zugethan geweſen ſei, welche auch auf ſeine ſtrenge Anſicht wegen der lapsi Einfluß gehabt habe (Cypriani ep. 52 u. 57. Walch, a. a. O. S. 230). Ueberdieß ſprechen einige von ihm noch erhaltene Schriften, mehrere gingen verloren, für ſeine Gelehrſamkeit. Sie wurden von Welchmann (Oxon. 1724. 8.), Jackſon (Lond. 1728. 8.), Gallandius (Bibliothec. Patrum T. III.) und von Oberthür (in ſ. Ausgabe der Werke Cyprians) herausgegeben, und ſind theils vor theils nach ſeinem Abfall von der Kirche geſchrieben. Wie er nach Rom kam und wie er das Chriſtenthum kennen lernte, iſt gleichmäßig unbekannt, und wir wiſſen nur, daß er ſchon vor ſeiner Taufe, wahrſcheinlich als Katechumenus, von böſen Geiſtern geplagt und dabei von chriſtlichen Exorciſten behandelt wurde. Später verfiel er in eine ſchwere Krankheit, und empfing, dem Tode, wie er glaubte, nahe, die cliniſche Taufe (ſ. d. Art.) ohne daß er von

dem Biſchofe beſiegelt, d. h. confirmirt, worden wäre (ſ. d. Brief des P. Cornelius bei Euseb. hist. eccl. lib. VI. c. 43, p. 244. ed. Mog. u. Walch, a. a. O. S. 196). Nach alter Praxis ſchloß dieſe Taufe von dem Eintritte in das Clericat aus; aber ein römiſcher Biſchof, ob Fabian oder einer ſeiner Vorfahren, iſt ungewiß, ſetzte beſonderes Vertrauen in Novatian, und weihete ihn, im Widerſpruche mit ſeinem Clerus und per saltum zum Prieſter. Während der bald darauf eingetretenen Deciſchen Verfolgung ſoll Novatian aus Furchtſamkeit ſich eingeſchloſſen und geweigert haben, die ſeiner geiſtlichen Hilfe bedürftigen Gläubigen (wohl Gefangene) zu beſuchen, mit dem Beifügen: „er wolle nicht mehr Prieſter ſein, ſondern ſei einer andern Philoſophie zugethan (Cornelius bei Euſeb. l. c. p. 244)“. Dieſe Nachricht wird jedoch bezweifelt, indem andere Quellen ihm eine große Standhaftigkeit während der Verfolgung zuſchreiben. So der anonyme, dem Novatian ſonſt feindliche Verfaſſer der Schrift ad Novatianum, die den Werken Cyprians angehängt iſt (vgl. Walch, a. a. O. S. 198). Novatian war bereits Prieſter in Rom, als die Frage, wie die Vielen, die während der Deciſchen Verfolgung ſchwach geworden waren und den Glauben verläugnet hatten, zu behandeln ſeien, in Rom wie in Carthago Gegenſtand verſchiedener Controverſen wurde. Es war dieß wohl um ſo bedenklicher, als Papſt Fabian zu Rom gleich im Anfange der Deciſchen Verfolgung ein Opfer derſelben wurde (20. Januar 250) und nun die römiſche Gemeinde faſt anderthalb Jahre eines Hauptes entbehrte (Tillemont, mémoires etc. T. III. p. 346. ed. Brux.). Cyprian fand darum für gut, den römiſchen Clerus während dieſer Sedisvacanz von der Vorſchrift in Kenntniß zu ſetzen, welche er für ſeinen Bezirk in Betreff der lapsi erlaſſen hatte, daß nämlich einſtweilen keiner derſelben wieder aufgenommen werden dürfe, daß aber, wenn wieder Ruhe eingetreten ſei, auf einer Synode von den Biſchöfen eine gemeinſame und übereinſtimmende Maßregel wegen der lapsi beſchloſſen werden ſolle (ep. 52). Dieſe Entſcheidung war ſo abgefaßt, daß die beiden in Rom bereits vorhandenen Richtungen, die ſtrengere und die mildere, mit dieſer proviſoriſchen Anordnung einverſtanden ſein konnten. Der römiſche Clerus billigte darum den Entſcheid Cyprian's mit dem, auch ihm (vgl. ep. 54 im Anfange) genehmen Zuſatze: „nur in articulo mortis dürfe jetzt ſchon ein lapsus wieder aufgenommen werden“, und theilte dann die Erklärung der übrigen chriſtlichen Welt zur Uebereinſtimmung mit (ep. 52). Unter den römiſchen Prieſtern aber, welche den Satz Cyprians billigten, war auch der Confeſſor Moyſes und Novatianus (ibid.). Cyprian hebt dieß ausdrücklich hervor, weil Novatian, wie es ſcheint damals ſchon, auf jeden Fall aber nachmals, das Haupt der ſtrengeren Richtung war. Einige Zeit ſpäter, im Anfange Juni 251, ſchritt man zur Wiederbeſetzung des römiſchen Stuhles und Novatian erklärte dabei mit feierlichem Eide: „er für ſeine Perſon ſtrebe nicht nach dem Episcopate (ſ. d. Brief des P. Cornelius bei Euſeb. hist. eccl. VI. c. 43 p. 243. ed. Mog.).“ Er wollte damit, wie es ſcheint, die Veranlaſſung für eine etwaige ſtreitige Wahl von ſich ablenken, und ſo wurde denn jetzt ein Mitglied der milderen Richtung, der tugendhafte Prieſter Cornelius, der alle Stufen des geiſtlichen Amtes durchgemacht hatte, wie Cyprian ſagt (ep. 52), zum Papſte gewählt. Der weitaus größere Theil des Clerus, das Volk und die Conprovinzialbiſchöfe waren für ihn, ja man zwang ihn eigentlich die Stelle anzunehmen, und die Wahl war eine durchaus geſetzliche (ibid.). Novatian aber und ſeine Freunde waren natürlich darüber nicht erfreut, zumal Cornelius gleich beim Beginne ſeines Amtes große Milde gegen die lapsi an den Tag legte und beſonders einen gewiſſen Trophimus aufnahm (Cypr. ep. 52). Novatus aber, der Unruheſtifter aus Carthago, der eben in Rom war, goß Oel in's Feuer, und verleitete namentlich mehrere angeſehene Confeſſores, daß ſie ſich von Cornelius trennten und der ſtrengeren Partei zuwandten. Es waren dieß der Prieſter Maximus, Urbanus, Sidonius, Celerinus u. A., ſchwerlich aber auch der nachherige Martyrer Moyſes, wie Walch S. 225 meinte (Cypr. ep. 42. 49. 44. u. Cornelius bei Euſeb.

l. c. p. 242). Außerdem drangen Novatus und ein gewiſſer Evariſtus ſo lange in Novatian, bis derſelbe, wie er behauptete ungerne, ſich als Gegenbiſchof dem Cornelius gegenüber zu ſtellen beſchloß (Euſeb. VI, 45), weßhalb mehrere der Alten den Novatus und Evariſt als die eigentlichen Urheber des römiſchen Schisma's bezeichnen (ſo Cypr. ep. 52. Pacian. ep. 3 ad Sympron. u. Cornelius bei Cyprian. ep. 48). Die biſchöfliche Conſecration wußte ſofort Novatian dadurch zu erlangen, daß zwei ſeiner Freunde drei Biſchöfe kleiner italiſcher Städtchen, unwiſſende Männer, unter dem Vorgeben, ſie müßten die Einigkeit in Rom wieder herſtellen, in dieſe Stadt lockten, ſie hier mit niemand Anderem zuſammenkommen ließen, ihnen tüchtig mit Wein zuſprachen, und ſie ſo endlich dahin brachten, daß ſie dem Novatian die Hände auflegten (Cornelius bei Euſeb. VI, 43. p. 243). Zugleich wurden allerlei Lügen über Cornelius ausgeſprengt, daß er ſelbſt ein libellaticus ſei und Kirchengemeinſchaft mit Biſchöfen unterhalte, die den Götzen geopfert hätten (Cypr. ep. 52). Dieſe Oppoſition gegen Cornelius war ſobald nach ſeiner Wahl eingetreten, daß mit dem Briefe, worin er dieſe den Africanern nach gewöhnlicher Weiſe ankündigte, auch ſchon die Nachricht, ſeine Erhebung habe großen Widerſpruch gefunden, ſammt heftigen Klagen über ihn zu Carthago anlangte. Cyprian und die africaniſchen Biſchöfe beſchloſſen darum, vorſichtig zu ſein. Einerſeits ließen ſie zwar das Schreiben des Cornelius, nicht aber das ſeiner Gegner (wegen ſeines heftigen, leidenſchaftlichen Inhaltes) in ihrer Synode vorleſen; fanden aber andererſeits doch für nöthig, eigene Bevollmächtigte, die zwei africaniſchen Biſchöfe Caldonius und Fortunatus, nach Rom zu ſchicken, um hier an Ort und Stelle, namentlich durch Beſprechung mit den 16 Biſchöfen, welche bei der Erhebung des Cornelius mitgewirkt hatten, die volle Wahrheit zu erfahren (ep. 42. 57). Unterdeſſen richteten ſie ihre Schreiben nicht an die Perſon des Cornelius, ſondern an den römiſchen Clerus in communi, was Cornelius übelnahm, Cyprian aber vertheidigte (ep. 45). Darauf kamen auch Boten von Seiten Novatians nach Carthago; aber ſobald ſie erklärten, Novatian habe die biſchöfliche Weihe angenommen, brach man alle Gemeinſchaft mit ihnen ab, weil dieſer Schritt auf jeden Fall, auch ſo lange die Erhebung des Cornelius noch beanſtandet wurde, frevelhaft war, zudem meldeten jetzt die zwei nach Rom geſchickten Biſchöfe das Beſte über Cornelius, und gleiche Nachrichten brachten zwei andere africaniſche Biſchöfe, Pompejus und Stephanus, ſo daß nunmehr Cyprian und ſeine ganze Kirchenprovinz den Cornelius feierlich anerkannte (ep. 41, 42, 45). Das Gleiche geſchah auch faſt von der ganzen übrigen chriſtlichen Welt, namentlich von Dionys d. Gr. von Alexandrien (Euseb. hist. eccl. VI, 45 u. 46), und gerade Cyprian bemühte ſich ganz beſonders, auch andere Biſchöfe von dem Unrechte Novatians und dem Rechte des Cornelius zu überzeugen (ep. 52), und auch die römiſchen Confeſſoren, welche auf Seite des Schisma's getreten waren, wieder für die Kirche zu gewinnen (ep. 43, 44). Es gelang ihm auch in der That, nachdem Novatus, der ſie verführt, Rom wieder verlaſſen hatte (ep. 49), und Cornelius freute ſich in hohem Grade dieſes Ereigniſſes (ep. 46, 47, 50, 51. u. Euſeb. VI, 43 p. 243). Um dieſelbe Zeit hielt auch Cyprian, bald nach ſeiner Rückkehr aus dem Seceſſus, die ſchon früher verſprochene Synode, worin über die Behandlung der lapsi ein gemeinſamer Beſchluß gefaßt werden ſollte (im Mai 251 und den folgenden Monaten). Man ſah damals bereits eine neue Verfolgung voraus, und wollte deßhalb umſoweniger die Wiederaufnahme der wahrhaft Reumüthigen verzögern, damit ſie durch den Leib und das Blut Chriſti geſtärkt, in der bevorſtehenden Verfolgung Leib und Blut für Chriſtus hingeben könnten (ep. 54). Ging dieß gegen die Novatianer, ſo wurde zugleich auch im Gegenſatze zu Felicissimus, der ſammt ſeinem Anhange, wie wir oben ſahen, von dieſer Synode mit dem Banne belegt wurde, beſchloſſen ut poenitentiam non agentibus nemo temere pacem daret (ep. 55); überdieß ein genauer Unterſchied zwiſchen den einzelnen Arten der Gefallenen nach dem Grade ihrer Schuld gemacht und alles dieß in einem beſonderen Buche (eine Art Pönitentialbuch) verzeichnet (ep. 52).

Die Beſchlüſſe dieſer Synode theilte Cyprian ſodann auch dem Papſte Cornelius mit, der nun ebenfalls ein Concil von 60 Biſchöfen und vielen andern Clerikern berief, welches die zu Carthago aufgeſtellten Grundſätze beſtätigte, den Novatian aber und ſeine Anhänger aus der Kirche ausſchloß (Euseb. VI, 43. p. 242, 245. Cypriani ep. 52. 54. Durch Irrthum haben die Conciliensammler aus dieſen zwei Synoden zu Carthago und Rom vier gemacht. Vgl. Walch, Hiſtorie der Kirchenverſ. S. 102 Anm. 1). Auf dieß hin kehrten Viele, die Novatian bethört hatte, wieder zur Kirche zurück; er aber ergriff ein ganz eigenthümlich draſtiſches Mittel, um weitere Converſionen zu verhindern, indem er nämlich fortan ſeine Communicanten auf den Leib und das Blut Chriſti ſchwören ließ, ihn nicht zu verlaſſen und nicht zu Cornelius überzugehen (Euseb. l. c. p. 245). Deßungeachtet gab Novatian ſeine Sache noch nicht verloren, ſuchte vielmehr durch Briefe und Emiſſäre in allen Provinzen des römiſchen Reiches Anhänger zu gewinnen, und die bereits vorhandenen Biſchöfe entweder auf ſeine Seite zu ziehen oder andere zu beſtellen (Cypriani ep. 52. Euseb. VI, 45). So ſtellten die Novatianer z. B. in Carthago einen Prieſter Maximus dem hl. Cyprian als Biſchof entgegen (ep. 52); in Gallien aber trat Biſchof Marcian von Arles auf ihre Seite (Cypr. ep. 67). Die Hauptgemeinde der Novatianer blieb Rom, außerdem aber hatten ſie noch Gemeinden in Conſtantinopel, Nicäa, Nicomedien, Pontus, Phrygien, Alexandrien, Afrika, Gallien, Spanien und anderwärts (Walch, Ketzerhiſt. II, S. 209, 236, 237, 261 f.). In ſeetireriſchem Stolze nannten ſie ſich *καθαροὶ*, d. i. die Reinen *καὶ ἐξοχὴν* Puritaner. Ihr Hauptlehrſatz blieb ſtets, was Novatian behauptete: „es ſei unerlaubt Jemanden, der Chriſtum verläugnet habe, wieder in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen. Man ſolle ihn zwar zur Buße ermahnen, die Vergebung aber Gott überlaſſen, der allein das Recht dazu habe“ (Socrat. hist. eccl. IV, 28). Sie beſtritten ſomit einerſeits der Kirche das Recht, ſchwere Sünden zu vergeben und die Reuigen wieder zu den hl. Sacramenten zuzulaſſen, und andererſeits behaupteten ſie in jenem Satze implicite ächtproteſtantiſch: man brauche nicht Mitglied der Kirche zu ſein, um von Gott Verzeihung ſeiner Sünden zu erlangen (vgl. Walch, a. a. O. S. 255 f.), durch beide Sätze aber ſind ſie aus der Kategorie des Schisma's in die der Häreſie übergegangen (vgl. Natal. Alex. hist. eccl. T. IV, p. 6 et 147 sq. ed. Venet. 1778. fol.). Ob die Novatianer urſprünglich bloß die lapsi oder auch andere Todſünder bleibend ausſchloſſen, iſt unbekannt; zur Zeit des Nicäner Concils aber hatten ſie ihre Maxime entſchieden auf ſämmtliche ſchwere Sünden ausgedehnt, denn der novatianiſche Biſchof Aeſius von Conſtantinopel erklärte dem Kaiſer Conſtantin zu Nicäa, daß kein „Todſünder“ wieder zu den hl. Geheimniſſen zugelaſſen werden dürfe (Socrat. hist. eccl. I, 10). Weiterhin wiſſen wir, daß die Novatianer alle, die zu ihnen übertraten, auf's Neue tauften (Cypr. ep. 73); es war dieß jedoch ein Irrthum, welcher damals, als das Schisma entſtand, auch bei vielen orthodoxen Lehrern ſich vorfand (ſ. d. Art. Ketzertaufe). Ein Theil der Novatianer, zumal jene, die in Phrygien wohnten, verboten auch die zweite Ehe, indem ſie dieſe Anſicht wahrſcheinlich von den Montaniſten, unter denen ſie dort lebten, entlehnten (vgl. den 8. Canon des 1. Concils von Nicäa u. Walch, S. 258). Ueberhaupt trugen die Novatianer mit den Montaniſten den gleichen Charakter des Rigorismus, ſo daß man ſie nicht ſelten mit einander verwechſelte, und die Novatianer, wie nachmals auch die ihnen verwandten Donatiſten, mitunter Montanistae und Montenses nannte. Epiphanius wenigſtens bezeugt (Ancorat. c. 13), daß man ſie in Rom *Μοντήσιοι* genannt habe, Mosheim aber vermuthete (Comment. de rebus Christ. p. 500), daß dieß nicht auf die eigentlichen Novatianer, ſondern auf die Anhänger des Felicisſimus zu beziehen ſei, welcher auf einem Berge bei Carthago ſeine Kirche gehabt habe. Mosheim ſchließt Letzteres aus einer Stelle der ep. 38 Cyprians; es iſt aber dort nicht monte, ſondern morte zu leſen, und nicht in Carthago, ſondern in Rom ſollen ja die Novatianer Mon-

tenses genannt worden sein. Es ist darum eher, wie schon Walch S. 243 that, zu vermuthen, daß die Benennung Montenses nur auf einer Verwechslung mit den Montanisten beruhe. Wie dem sei, nach einiger Zeit entstand unter den Novatianern selbst wieder eine Spaltung wegen der Osterfeier, namentlich in Constantinopel, weil ein Theil von ihnen, zunächst wieder die phrygischen, die quartodecimanische Osterpraxis angenommen hatte (Socrat. hist. eccl. IV. 28. V, 21. VII, 5, 12, 25. Sozom. hist. eccl. VII, 18). Einen Versuch, die Novatianer wieder mit der Kirche zu vereinigen, machte das erste allgemeine Concil zu Nicäa durch seinen 8. Canon (s. d. Art. Nicäa, 1. allg. Concil). Allein der Versuch mißlang, und die Novatianer erhielten sich noch mehrere Jahrhunderte. Von den Heiden und Arianern wurden sie ähnlich wie die Orthodoxen, nach Cyprian (ep. 57) weniger, verfolgt; ob aber ihr Stifter Novatian in der Verfolgung Valerian's wirklich Blutzeuge geworden sei, wie Socrates (IV, 28) sagt, ist zweifelhaft (vgl. Tillemont. mémoires, T. III, p. 213. ed. Brux. Walch, a. a. O. S. 198. 276 f.). Später erließ Kaiser Constantin d. G. im J. 326 ein ihnen nicht ungünstiges Gesetz, 10 Jahre später aber verbot er ihnen die gottesdienstlichen Versammlungen. Julian der Apostat und auch Theodosius d. G. schützten sie wieder; aber Kaiser Honorius und Theodosius II. waren gegen sie wie gegen alle Häretiker sehr strenge, und jetzt nahmen ihnen auch die Päpste Innocenz I. und Cölestin I. ihre Kirchen weg. Da jedoch noch am Ende des sechsten Jahrhunderts der Patriarch Eulogius von Alexandrien für nöthig erachtete, die Novatianer in einem jetzt verlornen Buche zu bekämpfen, so erhellt daraus, daß Reste dieser Secte bis auf seine Zeit gekommen waren. Literatur: Walch, Ketzerhist. Bd. II. S. 185—310. Tillemont, mémoires etc. T. III. in den zwei Artikeln über Papst Cornelius und die Novatianer p. 189. 209, und in den Noten dazu p. 346. 353 sqq.; auch Maran's vita s. Cypriani vor der Mauriner Ausgabe der Werke des hl. Cyprian. [Hefele.]

Noviziat heißt die Probezeit, welche diejenigen zu erstehen haben, die in einen geistlichen Orden bleibend aufgenommen werden wollen, ehe sie zur Ableistung der ewigen Gelübde zugelassen werden. In der That auch setzt ein Leben in strengster Abgeschiedenheit, in freiwilliger Armuth und unbedingtem Gehorsam einen ungewöhnlichen Grad der Selbstverläugnung voraus, und fordern die schweren Verpflichtungen, die der Ordensstand auferlegt, eine ernste und längerdauernde Prüfung des Willens und der Kräfte dessen, der mit freudigem Muthe das Ziel höherer Gottseligkeit anstrebt. Darum bestanden diese Prüfungen ehemals mitunter in den niedrigsten und widerwärtigsten Arbeiten, in deren Erfüllung sich die äußerste Demuth und Standhaftigkeit erproben konnte. Auch jetzt noch werden die Ordensjünger unter der speciellen Aufsicht und Leitung des von dem Klosteroberen aufgestellten Novizenmeisters (magister novitiorum) sowie die Candidatinnen der Frauenklöster unter der strengsten Obhut ihrer Novizenmeisterin verschiedenen ascetischen Uebungen unterworfen, an die genaueste Beobachtung der durch die Ordensregel und besondere Statuten des Klosters vorgeschriebenen Lebensordnung gewöhnt, und im liturgischen Dienste und den speciellen Obliegenheiten ihres Berufes unterwiesen. Diese Probezeit darf weder von dem Kloster- oder Ordens-Oberen erlassen, noch von dem Novizen umgangen werden. Sie beginnt mit der Einkleidung (s. d. Art. Bd. III. 486) und dauert mindestens ein volles und ununterbrochenes Jahr (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 15. de regul. et mon.), bisweilen aber auch nach einzelnen Ordensregeln zwei oder drei Jahre. Vor erstandenem Noviziate soll die Profeß (s. Ordensprofeß) nicht abgenommen werden, widrigenfalls diese ungiltig ist. Nur bei den unzweideutigsten Beweisen eines unwandelbaren Entschlusses durfte ehedem der Klosterobere nach reiflicher Ueberlegung die Prüfung abkürzen (c. 16. X. de regul. III. 31.). Während der Probezeit, so lange nämlich der Noviz noch nicht die Gelübde abgelegt, steht es ihm frei, wieder aus dem Orden auszutreten (c. 9. 20. 21. 23. X. eod. III. 31). War aber auch dieser Austritt des Novizen nicht die Folge geän-

derten Lebensplanes oder der Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit seiner Kräfte, sondern durch anderweitige Gründe veranlaßt, und will derselbe später in denselben Orden wieder eintreten, so muß das Noviziat neuerdings und vollständig erstanden werden. An das Vermögen des Novizen hat das Kloster noch keinen Anspruch, und wenn derselbe während seines Noviziates stirbt, auch kein Intestat-Erbrecht (Nov. V. c. 5), sondern lediglich die bis dahin erlaufenen Verpflegungskosten zu fordern. Ja es ist sogar jede Vermögensdisposition des Candidaten zu Gunsten des Klosters während der Probezeit ungiltig, wenn sie nicht erst binnen der letzten zwei Monate derselben mit Bewilligung des zuständigen Bischofs oder dessen Generalvicars getroffen worden, und die Profeßleistung sodann auch wirklich erfolgt ist (Conc. Trid. sess. XXV. c. 16. de reg. et mon.). [Permaneder.]

Nüchternheit zum Empfange des heiligen Abendmahles, s. Hochwürdigstes Gut.

Nullitätsklage der Ehe, s. Ehescheidung und Ehehindernisse.

Numenius, der Sohn des Antiochus, wurde mit Antipater vor Jonathan dem Maccabäer nach Rom und Sparta gesandt, um das Bündniß der Juden mit den Römern und Spartanern zu erneuern (1 Macc. 12, 16), denselben Auftrag erhielt er von Simon, dem Bruder und Nachfolger des Jonathan (1 Macc. 14, 22; 15, 15.). Bei Jos. Ant. 14, 16. erscheint er noch einmal unter Hyrcanus (127 v. Chr.) als Gesandter der Juden zu Rom.

Numeri, s. Pentateuch.

Nummus vicesimus etc., s. Abgaben.

Nuntiaturstreit. Die päpstlichen Nuntien (oder Legaten), sowohl die außerordentlichen mit vorübergehendem Auftrage gesendeten als die ständigen oder sog. ordentlichen (deren es für das teutsche Reich schon seit dem Ende des sechszehnten Jahrhundertes einige gab, nämlich zu Wien seit 1581, zu Cöln seit 1583, zu Luzern seit 1586 und zu Brüssel seit 1597) haben von frühester Zeit her schon zum Anlaß vielfältiger Klagen und Streitigkeiten gedient (Thomassin vet. et nov. eccles. discipl. P. I. lib. II. c. 119. de Marca concord. sacerdot. et imper. lib. VI. c. 30. [Cäsar] Geschichte der Nuntiaturen Teutschlands 1790 S. 1—71). Wenn man aber gegenwärtig von den Nuntiaturstreitigkeiten oder, besser, von dem Nuntiaturstreite spricht, so versteht man darunter lediglich die Streitigkeiten, welche zur Zeit Kaiser Joseph's II. (s. d. A.), am Ende des vorigen Jahrhunderts wegen der angeblichen Uebergriffe des päpstlichen Nuntius in Cöln und der von dem Churfürsten Carl Theodor von Pfalzbayern unternommenen Errichtung einer neuen Nuntiatur in München im teutschen Reiche und mit dem päpstlichen Stuhle entstanden. Diese Streitigkeiten erhielten einen eigenthümlichen Charakter dadurch, daß die alte Eifersucht der weltlichen Gewalt gegen die geistliche und der teutschen geistlichen Fürsten, insbesondere der vier Erzbischöfe von Mainz, Trier, Cöln und Salzburg gegen den päpstlichen Stuhl, dabei in systematischem Gewande der Wissenschaft und mit der Auctorität eines Principes sich geltend zu machen suchte und dießmal förmlich auf Vernichtung des päpstlichen Einflusses in dem teutschen Reiche ausging. Den Anlaß dazu bildeten vorzüglich einerseits die Competenzconflicte der geistlichen Gerichte überhaupt mit den weltlichen, wobei die Nuntien den letzteren gegenüber mit den Erzbischöfen und Bischöfen gemeinsame Sache machten und machen mußten, andererseits die Competenzconflicte der Erzbischöfe und Bischöfe selbst mit dem Papste in Dispensations- und Gerichtssachen. In ersterer Hinsicht behaupteten die geistlichen Gerichte, gegenüber den weltlichen, das Recht der Prävention, wo dann auch von dem Ausspruche der unteren geistlichen Instanzen, die Berufung an den Papst oder dessen Nuntius gestattet sein mußte; in der anderen Hinsicht aber bestritten die vier Erzbischöfe nicht nur, unter Berufung auf Conc. Trid. sess. 24. c. 20 de reform. dem päpstlichen Nuntius das Recht einer concurrirenden Gerichtsbarkeit, sondern sie wollten auch keine Exemptionen und keine Appellationen an den Nuntius mehr

gelten laſſen und ſchrieben ſich das Recht zu, auch in den dem Papſte reſervirten Fällen ſelbſtſtändig zu diſpenſiren. Dabei liefen noch andere Streitpuncte, bezüglich der Viſitationen der Kirchen und Kloſter u. dgl. und Reclamationen gegen den von den Biſchöfen dem Papſte zu leiſtenden Obedienzeid (ſ. d. Art. Biſchof) mitunter (Geſchichte der Nuntiaturen Teutſchlands a. a. O. S. 45, 48, 51, 62, 78, 117). Dieſe durch das bekannte Werk des Trierer Weihbiſchofes Hontheim: Febronius, de statu Ecclesiae et legit. potestate Rom. pontificis. Bullionii et Francof. 1763, angefachten Prätenſionen der vier Erzbiſchöfe, zu deren Geltendmachung, mittelſt Anrufung der kaiſerlichen Auctorität die drei geiſtlichen Churfürſten von Mainz, Trier und Cöln ſchon im J. 1769 einen Bevollmächtigten-Congreß in Koblenz gehalten hatten, wurden mit beſonderem Ungeſtüm laut, als im J. 1785 der Churfürſt Carl Theodor von Pfalzbayern, nach fruchtloſen Verhandlungen, um für ſeine Unterhanen eigene Landesbiſchöfe zu erhalten, zur Errichtung einer eigenen Nuntiatur in München ſchritt. Obwohl hiedurch an den bisherigen Verhältniſſen im Weſentlichen nichts geändert wurde, indem die dem neuen Nuntius für Pfalzbayern ertheilte Gerichtsbarkeit nur den drei Nuntien von Wien, Cöln und Luzern entzogen war, ſo wurde die Maßregel dennoch von den geiſtlichen Churfürſten, dem Erzbiſchof von Salzburg und dem Biſchof von Freyſing als ein Attentat und als die Einführung neuer Gerichtsbarkeiten bezeichnet und von den vier Erzbiſchöfen insbeſondere als ein willkommener Anlaß aufgegriffen, um ſich im Wege der Selbſthilfe unter dem Schutz und Beiſtande des Kaiſers von der bisherigen Abhängigkeit vom römiſchen Stuhle loszumachen und einer ſelbſtſtändigen Auctorität über die teutſche Kirche zu bemächtigen. Der Zeitpunct ſchien dazu um ſo günſtiger, als eben auch im J. 1785 die Nuntiatur in Cöln erledigt und ein neuer Nuntius, der nachmalige Cardinal Paeca, faſt gleichzeitig mit dem für München beſtimmten Nuntius, Zoglio, für dieſen Poſten ernannt wurde. Schon gleich auf die erſte Kunde von dem Vorhaben Carl Theodors hatten die drei geiſtlichen Churfürſten ſich mit ſtarken Einwendungen dagegen ſowohl an den Papſt als an den Kaiſer gewendet. Von Rom waren ſie mit dem Beſcheide abgewieſen worden, daß der neue Nuntius in München, lediglich mit denſelben Facultäten ausgeſtattet, wie die bisherigen, ihnen keinerlei Nachtheil bringen werde. Vom Kaiſer dagegen hatten ſie unter dem 12. October 1785 zur Antwort erhalten, „daß derſelbe auf ihre Vorſtellungen hin ſich entſchloſſen habe, dem römiſchen Hofe in deutlichen und beſtimmten Ausdrücken zu erkennen zu geben, daß er nie dulden würde, daß die Erzbiſchöfe und Biſchöfe des Reiches in der Ausübung ihrer Rechte in ihren Diöceſen geſtört würden; daß er künftighin die Nuntien nur als einfache Geſandte des Papſtes für politiſche Angelegenheiten und für diejenigen, welche direct dem Oberhaupte der Kirche zuſtünden, anſehen würde; daß er aber nicht erlauben könnte, daß die Nuntien für die Zukunft irgend eine Gerichtsbarkeit in geiſtlichen Angelegenheiten ausübten und Vorſteher von rechtſprechenden Tribunalen würden.“ Die Erzbiſchöfe nahmen dieſe kaiſerliche Antwort als eine förmliche Aufhebung der päpſtlichen Nuntiaturen auf und der Churfürſt von Cöln verbot ſogleich, unter Androhung verſchiedener Strafen, den Advocaten und Procuratoren ſich an die Tribunale der Nuntiaturen in Appellationsſachen zu wenden und die bereits bei dieſen Tribunalen anhängigen Sachen weiter zu betreiben. Als nun deſſenungeachtet im Frühjahr 1786 der neue Nuntius Zoglio in München und der Nuntius Paeca in Cöln eintrafen, wurde letzterem der Empfang am churfürſtlichen Hofe auf ſo lange verweigert, „als der Churfürſt nicht die Verſicherung erhalten haben würde, daß weder er noch Monſignore Zoglio irgend eine Gerichtsbarkeit in der Cölner Diöceſe ausüben würde,“ und von Seite der beiden andern geiſtlichen Churfürſten blieb die übliche Mittheilung ſeiner Beglaubigungsbreven ohne Antwort. Gleiches widerfuhr dem Monſignore Zoglio von Seite derſelben Churfürſten und des Erzbiſchofes von Salzburg. Aber der Cölner Magiſtrat, dem von Seite des Churfürſten angeſonnen worden war, den Nuntius in dieſer ſeiner Eigenſchaft nicht anzuerkennen, gewährte demſelben nichts

desto weniger die herkömmliche feierliche Aufnahme, und der Churfürst von Pfalzbayern behauptete standhaft, unter Berufung auf den westphälischen Frieden, sowohl dem Kaiser als den Erzbischöfen gegenüber sein landesherrliches Recht, einen päpstlichen Nuntius in seinen Landen aufzunehmen und ihm daselbst die Ausübung geistlicher Gerichtsbarkeit zu gestatten. So gelangten beide Nuntien zur ordentlichen Ausübung ihrer Befugnisse. Nun schritten aber die vier Erzbischöfe zur Ausführung des schon auf die erste Kunde von Zoglio's Abreise nach München gefaßten Planes, indem sie durch einen im August 1786 im Badeort Ems versammelten Congreß ihrer Bevollmächtigten den Gesammtinbegriff ihrer, aus dem Febronius geschöpften Prätensionen, unter dem Titel: „Punctationen", aufsetzen ließen und selbe dann in einem gemeinschaftlichen Schreiben dem Kaiser einsendeten. Dieser Schritt war eine förmliche Kriegserklärung gegen Rom. Mittelst einer ganz protestantisch-rationalistischen Unterscheidung zwischen wesentlichen und zufälligen Primatialrechten und unter dem Vorwande, daß durch die pseudoisidorischen Decretalien die ganze Kirchendisciplin zum Vortheile Roms und zum Nachtheile der Bischöfe entstellt worden sei, sollten dem Papste alle Vorzüge und Reservationen, die nicht bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirche mit dem Primat verbunden gewesen, mit Hilfe des Kaisers entrissen werden. Fortan sollten nur die Beschlüsse des Baseler Conciliums als Norm des teutschen Staatskirchenrechtes gelten, die stehenden Nuntiaturen aber in Teutschland gänzlich abgeschafft werden (s. d. A. Emser Congreß u. Punctationen). Das Begleitungsschreiben der vier Erzbischöfe an den Kaiser war ein Muster von Gehässigkeit und Heftigkeit der Schreibart. Der Kaiser nahm die Mittheilung beifällig auf, sagte den Erzbischöfen seine Unterstützung zu, wies sie aber auf die Nothwendigkeit des Einverständnisses mit den exempten und Suffraganbischöfen und mit denjenigen Reichsständen, in deren Länder sich die bischöflichen Sprengel erstreckten, hin und forderte sie auf, mit den Bischöfen das nöthige nähere Concert vertraulich zu pflegen. Die Erzbischöfe jedoch hatten ihre Gründe, von diesem „Concert" nicht viel zu erwarten, und zogen es daher vor, auf dem Wege der Thaten und durch Aufregung der öffentlichen Meinung gegen Rom vorzugehen. Zu diesem letztern Ende wurde im November 1786 eine neue Universität als ein Hauptheerd antipäpstlicher Lehren vom Churfürsten von Cöln in Bonn eröffnet und Alles angewendet, um auch an der alten Universität Cöln, denselben Lehren, die dort durch Oberthür, Derefer, Isenbiehl, Hedderich und Eulogius Schneider vertreten waren, Eingang zu verschaffen. Gleichzeitig wurden alle Federn der Gegner Roms und der Kirche in Bewegung gesetzt, um gegen die vorgeblichen alten Mißbräuche und neuen Anmaßungen des römischen Hofes die Gemüther aufzuregen. Ueber jeden Schritt, den einer der beiden Nuntien in der Ausübung seines Amtes vornahm, wurde in Zeitschriften und zahllosen Brochüren als über unerhörte Unternehmungen der römischen Curie ungeheurer Lärm geschlagen und endlich wirklich versucht, aus eigener erzbischöflicher Machtvollkommenheit solche Acte der Kirchengewalt auszuüben, welche bisher dem Papste vorbehalten und also nur durch ihn oder in Kraft seiner besonderen Ermächtigung gültig zu vollziehen waren. Während der Erzbischof von Cöln über eine von dem Nuntius Pacca nicht ertheilte, sondern nur aus Auftrag des Papstes ausgefertigte Dispense zu der Ehe eines Grafen Hohenlohe-Bartenstein mit der im zweiten Grade ihm verwandten Gräfin Blankenheim, sich als über einen Eingriff in seine Diöcesanrechte beschwerte, ertheilten die Erzbischöfe ihrerseits Ehe-Dispensen in solchen Anverwandtschaftsgraden, welche in den Quinquennal-Facultäten (deren Erneuerung beim Papste alle fünf Jahre nachgesucht werden muß) nicht einbegriffen waren, und als der Nuntius Pacca die Pfarrer seines Amtssprengels durch ein Rundschreiben auf die Ungültigkeit solcher Dispensationen und folglich auf die Nichtigkeit der in Kraft derselben geschlossenen Ehen aufmerksam machte, wie es ihm von Rom war aufgetragen worden, so führte nicht nur der Erzbischof von Cöln darüber in Rom Beschwerde, sondern die drei geistlichen Churfürsten gaben

auch ihren Generalvicaren den Auftrag, den Pfarrern zu befehlen, daß ſie jenes Rundſchreiben an den Nuntius zurückzuſenden hätten, und erhoben überdieß darüber Klage beim Kaiſer. Der Kaiſer wies die Klage an den Reichshofrath in Wien und dieſer erließ unter dem 27. Februar 1787 ein Reſcript, wodurch er, ohne nur den Nuntius gehört zu haben, aus kaiſerlicher Machtvollkommenheit das Rundſchreiben des Nuntius als null und nichtig caſſirte und den Klägern auftrug, dieſes Reſcript den Pfarrern ihrer Sprengel wortgetreu bekannt zu machen. Unterdeſſen gewährte der proteſtantiſche König von Preußen, Friedrich Wilhelm II., dem Nuntius Pacca im Fürſtenthum Cleve die ungekränkte Ausübung ſeiner Gerichtsbarkeit, empfing denſelben bei einem Beſuche in Weſel auf die ſchmeichelhafteſte Art und ſagte in einem äußerſt verbindlichen Schreiben, vom 23. Juni 1788, dem Papſte ſeine Vermittelung bei den Erzbiſchöfen zu. Der Churfürſt von Pfalzbayern proteſtirte ſeinerſeits unterm 7. April 1787 auf's entſchiedenſte gegen die Zumuthung des Kaiſers, dem Nuntius Zoglio in ſeinen Gebieten keinen Act der Gerichtsbarkeit zu geſtatten, und als der Kaiſer unterm 9. Auguſt 1788 durch ein Commiſſionsdecret den Reichstag, behufs eines zu erlaſſenden Geſetzes, zu einem Gutachten über die Nuntiaturangelegenheit aufforderte, trat Pfalzbayern durch eine entſchiedene Erklärung auch beim Reichstag zu Gunſten der Nuntiaturen kräftig in die Schranken. Mittlerweile war dem Papſte auch von anderer Seite, durch den Widerſpruch der teutſchen Biſchöfe gegen die Anmaßungen der vier Erzbiſchöfe, ein kräftiger Beiſtand erwachſen. Der gelehrte und allgemein geachtete Fürſtbiſchof von Speyer, Auguſt von Styrum, hatte dazu das Signal gegeben, indem er auf die erſte Kunde von den Emſer Punctationen, am 2. November 1786, an den Kaiſer geſchrieben hatte, um ſich gegen das einſeitige, höchſt bedenkliche Vorgehen der Erzbiſchöfe zu verwahren und den Kaiſer von der Beſtätigung ihrer Beſchlüſſe abzumahnen. Vergebens hatte der Kaiſer in ſeinem Antwortſchreiben ihn aufgefordert, mit denſelben gemeinſame Sache zu machen; er beharrte auf ſeinem Widerſpruch und richtete an den Erzbiſchof von Mainz eine energiſche Vorſtellung mit einer ſcharfen Kritik der Emſer Punctationen. Die Biſchöfe, Aebte und Aebtiſſinnen im Cölner Nuntiaturbezirke hatten gleich von vornherein dem Nuntius Pacca bei ſeiner Ankunft die bereitwilligſte Aufnahme unter Betheurung ihrer Ergebenheit gegen den römiſchen Stuhl angedeihen laſſen. Auch der Biſchof von Freyſing hatte, in Folge eines an ihn ergangenen päpſtlichen Breves ſich von der Sache der Erzbiſchöfe losgeſagt, und unter den Suffraganen von Salzburg war der einzige Biſchof von Gratz den Emſer Punctationen beigetreten. In dieſer Lage fanden die Erzbiſchöfe im November 1788 für gut, dem Rathe des Königs von Preußen gemäß, dem Papſte Vergleichsvorſchläge zu machen. Sie begehrten die Einziehung der Nuntiaturen und die Abſendung eines päpſtlichen Legaten an den Reichstag. Ihr Begehren wurde in einem umſtändlichen Schreiben des Papſtes, worin die Unſtichhaltigkeit ihrer Beſchwerden und Forderungen nachgewieſen und namentlich auch die Incompetenz des Reichstages zur Entſcheidung der Sache hervorgehoben war, zurückgewieſen (Sanctissimi Domini Nostri Pii Papae VI. responsio ad metropolitanos Moguntinum, Trevirensem, Coloniensem, Salisburgensem super nuntiis apostolicis. Romae, 1789. 4. p. 336). Nun ſagte ſich der Churfürſt von Trier, Clemens Wenzeslaus, wohl auch durch den Gang der Ereigniſſe im revolutionirten Frankreich erſchüttert, durch eine unter dem 20. Februar 1790 an ſeine Geiſtlichkeit erlaſſene Verordnung von den Emſer Punctationen los und forderte zugleich ſeine Collegen dringend auf, ſeinem Beiſpiele zu folgen. Am ſelben Tage ſtarb Kaiſer Joſeph II. Deſſen Nachfolger, Leopold II. (ſ. d. A.), ſah ſich, trotz der Geſinnungen, die er als Großherzog von Toscana bethätigt hatte, zur Befolgung einer ganz anderen Politik genöthigt. Die geiſtlichen Churfürſten verfolgten zwar auch bei deſſen Erwählung noch ihre alten Pläne, ſtellten unter den Augen des zur Wahlhandlung abgeordneten außerordentlichen päpſtlichen Geſandten, Caprara, bisherigen Nuntius in Wien, den Antrag auf ein neues Concordat mit Rom und

setzten in der Wahlcapitulation einen Zusatz durch, worin der Kaiser versprach, nicht nur den Erzbischöfen und Bischöfen den seitherigen Umfang ihrer Diöcesanrechte zu erhalten, sondern auch das von seinem Vorgänger geforderte Reichsgutachten über die Nuntiatursache in Erinnerung zu bringen und darauf zu halten, daß der Papst nicht einseitig die von seinen Vorgängern geschlossenen Concordate aufhebe; allein der Kaiser zeigte keine Lust, auf der Bahn seines Vorfahren weiter zu gehen, der Papst wollte von einem neuen Concordate nichts hören. Die Ereignisse in Frankreich nahmen mehr und mehr die Gemüther mit andern Sorgen ein, und schon im J. 1792 wurden die Gebiete der geistlichen Churfürsten von den siegreichen Revolutionsheeren der Franzosen überfluthet. Kaiser Franz II., der im J. 1792 auf Leopold im Reiche gefolgt, betrachtete den Papst in ganz anderem Lichte als seine beiden Vorgänger; die geistlichen Churfürsten konnten fortan nie mehr anders als nur vorübergehend sich in ihren Staaten aufhalten und im J. 1803 verschwanden sie gänzlich aus der Reihe der Fürsten. Der Nuntius Pacca verließ seinerseits, vor den andringenden Franzosen weichend, im J. 1794, Cöln, um sich nach Portugal zu begeben, und sein Nachfolger, della Genga, konnte nicht mehr von seiner Residenz in Cöln Besitz nehmen; die Nuntiatur in München wurde durch Carl Theodors Nachfolger, Maximilian, im J. 1799 aufgehoben und in der ungeheuren Verwirrung, welche von da an über die katholische Kirche Teutschlands hereinbrach, ist der Nuntiaturstreit vollends untergegangen. Die Literatur über denselben findet sich in der oben angeführten Geschichte der teutschen Nuntiaturen, besonders S. 192 f. und in Pacca's histor. Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Teutschland S. 93 f. Zu den besten Schriften über diese Angelegenheit gehören, nebst der oben angeführten berühmten Responsio des Papstes Pius VI, Zallingers historische Bemerkungen über das sogen. Resultat des Emser-Congresses. Frankfurt u. Leipzig 1787. Nebst dem ist zu vergleichen: Pragmatische und actenmäßige Geschichte der zu München neu errichteten Nuntiatur. Frankfurt u. Leipzig 1787. Im Sinne der Gegner der katholischen Kirche ist die Sache dargestellt bei Kopp: die katholische Kirche des XIX. Jahrhunderts. Mainz, 1830. S. 16 u. Ernst Münch Geschichte des Emser-Congresses und seiner Punctate, so wie der damit zusammenhängenden Nuntiatur- und Dispens-Streitigkeiten, Reformen und Fortschritte der teutschen katholischen Kirche. Carlsruhe 1840. [v. Moy.]

Nuntius, s. Legaten.

Nutzeigenthum, s. Obereigenthum.

Nyssa, Gregor von, s. Gregor von Nyssa.

O.

Oates, Titus. An dieſen Namen knüpft ſich ein in der engliſchen Geſchichte unter dem Namen „die papiſtiſche Verſchwörung“ bekannter Vorgang, welcher die traurigſten Folgen für die Katholiken nach ſich zog. Oates, auch Ambroſe genannt, war der Sohn eines Bandwebers, wurde in der Folge Anabaptiſtenprediger, dann Geiſtlicher der anglicaniſchen Kirche, ſpäter Kaplan auf einem Kriegsſchiff. In allen dieſen Verhältniſſen benahm er ſich aber ſo, daß er wegen ſeiner Laſterhaftigkeit ſämmtliche Stellen verlor. Entblößt von Allem wandte er ſich an einen ſeiner würdigen Pfarrherrn in London mit Namen Tonge, einen Mann, der in ſeinem verrückten Kopfe überall Complotte und Viſionen ſah, und vierteljährig eine Predigt über die Gräuel der Jeſuiten hielt. Um die geheimen Umtriebe derſelben zu erfahren, mußte Oates die Rolle eines Convertiten ſpielen, wurde wirklich in die katholiſche Kirche aufgenommen, und erhielt eine Stelle in dem Jeſuitencolleg zu Valladolid. Aber nicht gewohnt an klöſterliche Zucht, wurde er mit Schimpf und Schande vertrieben. Er machte den Reuigen, und ſeiner Heuchelei gelang es noch einmal, daß er in das Colleg zu St. Omer aufgenommen wurde. Doch auch hier vermochte er ſeinen wahren Charakter nicht zu verläugnen und wurde, noch ehe es zum Noviziat kam, für immer aus dem Colleg fortgejagt. Aus dem nun, was Oates zu Valladolid aus den Reden ſeiner Mitſchüler aufgefangen hatte, und aus dem Umſtand, daß um dieſelbe Zeit mehrere Jeſuiten in Ordensangelegenheiten eine Zuſammenkunft in dem Pallaſte des Herzogs von York gehalten hatten, ſpannen die beiden Böſewichte ein Gewebe von Lügen und vorgeblichen Verſchwörungen, welche nichts anders als die Ermordung des Königs und Vertilgung des Proteſtantismus in England zur Folge haben ſollten. Dieſes Lügengewebe ſchrieb Oates in griechiſchen Buchſtaben, Tonge engliſch nieder und übergaben es, mit der Bitte, es geheim zu halten, einem Manne in dem königlichen Pallaſte. Dieſer hielt es jedoch für ſeine Schuldigkeit, den König Carl II., als er eben in dem Parke ſich befand, auf die Gefahr aufmerkſam zu machen, welche ſeinem Leben drohe. Die Warnung führte eine Privataudienz herbei, wobei ſich Tonge einfand und eine Abſchrift der „Erzählung“, wie er das Lügenwerk titulirte, vorlegte. Carl, dem die Sache mehr lächerlich als ernſthaft erſchien, wies ihn an den Lordſchatzmeiſter Danby. Auf deſſen Befragen ſagte Tonge aus: Die Urſchrift ſei unter die Thüre ſeines Zimmers gelegt worden, den Verfaſſer kenne er nicht, wolle ſich aber Mühe geben, den Laienbruder Pikering und den ehrlichen William, welche den König ermorden ſollten, aufzuſuchen. Die Geringſchätzung, womit dieſe Entdeckungen aufgenommen wurden, überzeugten die beiden würdigen Pfarrherren, daß ſie, um ſich Glauben zu verſchaffen, einen andern Weg einſchlagen müßten. Sie fertigten nun Briefe mit entſtellter Handſchrift, unterſchrieben ſie mit den Namen verſchiedener Jeſuiten in Spanien und Frankreich und ſchickten ſie an den Beichtvater des Herzogs von York, ermangelten aber nicht, vorher den Lordſchatzmeiſter Danby auf die Ankunft derſelben, die ſie zufälliger Weiſe erfahren haben wollten, aufmerkſam zu machen. Der Betrug war aber ſo auffallend, daß man ſogleich in ſämmtlichen Schreiben eine und dieſelbe Handſchrift erkannte. Da dieſer Weg nicht zum Ziele führte, ſo griff das

saubere Paar zu einem andern Mittel. Beide begaben sich nun zu dem Friedensrichter Godfroy und legten vor ihm eine eidliche Aussage über die beabsichtigte Verschwörung ab. Als der Richter unter den angeblichen Verschworenen auch seinen Freund Coleman, Secretär des Herzogs von York, nennen hörte, ermangelte er nicht, diesen in Kenntniß zu setzen, welcher den Vorgang sogleich dem Herzog mittheilte. Mit richtigem Tacte erkannte der Herzog augenblicklich, daß die vorgebliche Verschwörung dazu ausgebeutet werden würde, um ihn vom englischen Throne auszuschließen; er verlangte deßhalb eine Untersuchung durch den geheimen Rath. Hier machte Oates am 28. Sept. 1678 folgende Aussagen: „Der Jesuitenorden gehe damit um, die katholische Religion in England durch Aufruhr und schreckliches Blutvergießen wieder einzuführen; schon im März seien Männer gedungen gewesen, den König zu Windsor mit silbernen Kugeln zu erschießen; da es nicht geschehen, habe der gedungene Mörder, ein Laienbruder, 50 Hiebe auf den bloßen Rücken erhalten; im April haben die Jesuiten in einem Wirthshause am Strande eine Verabredung gehalten, wie man den König ermorden könne. Hiezu habe man drei Mörderrotten gedungen; auch der Leibarzt des Königs sei mit 15,000 Pfd. bestochen worden, dem König Gift beizubringen; der große Brand in London 1666 sei gleichfalls das Werk der Jesuiten; hiezu haben sie 700 Feuerkugeln gebraucht; bei der großen Verwirrung sei es ihnen gelungen 1000 Karat Diamanten zu stehlen, woraus sie einen reinen Nutzen von 14,000 Pfd. gezogen haben; der Papst, auf dessen Anstiften alles geschehen, habe bereits alle Personen zu den englischen Bisthümern und geistlichen Würden ernannt. Zur Kenntniß der Verschwörung sei er gelangt, indem er der Briefträger der Jesuiten gewesen. Diese Briefe habe er geöffnet und gelesen; auch haben die Jesuiten gegen ihn aus dem ganzen Plan kein Geheimniß gemacht, da sie ihn als einen der ihrigen betrachteten. Dieses Lügengewebe, welches Oates mit einer unerhörten Frechheit und Zuversichtlichkeit vortrug, brachte in den Zuhörern Staunen und Entsetzen hervor. Vergebens erklärte der Herzog von York sogleich das Ganze als einen schamlosen Betrug. Die aufgeregte Phantasie, welche bereits ganz London in Flammen erblickte und das Reich des Antichrists angebrochen, war keiner nüchternen Betrachtung mehr fähig. Des andern Tags wurde das Verhör in Beisein des Königs fortgesetzt, wobei die Briefschaften der mehrere Tage zuvor verhafteten Jesuiten verlesen wurden, ohne in denselben etwas auf die Verschwörung Bezügliches entdecken zu können. Zum Glücke für den Angeber stellte sich die Sache anders mit den Papieren Colemans. Dieser Mann, in beständiger Geldverlegenheit hatte einen Briefwechsel mit La Chaise, Beichtvater Ludwigs XIV. geführt, worin er ihm gegen eine gewisse Unterstützung das katholische Interesse in England zu unterstützen versprach. Obgleich nun dieses Anerbieten in keinem Zusammenhang mit der vorgeblichen Verschwörung stand, so legte ihm doch das auf das höchste gesteigerte Mißtrauen und die bekannte Jesuitenfurcht das größte Gewicht bei, und schon glaubte man die ersten Beweise für die Wahrheit der Aussagen des Oates zu haben. Bald darauf ereignete sich eine Begebenheit, welche das Ganze außer Zweifel zu setzen schien und die Leidenschaften auf das Furchtbarste entflammte. Derselbe Friedensrichter Godfroy, vor welchem Oates seine eidliche Aussage abgelegt hatte, wurde todt gefunden. Obwohl es eine bekannte Thatsache war, daß dieser Mann stets ein Freund der Katholiken gewesen, so schrieb man doch diesen Todfall den verruchten Mörderhänden der Papisten bei. Zu einer zahllosen Begleitung wurde der Leichnam nach Hause gebracht; zwei Tage lang wurde er zur Beschauung ausgesetzt und das Volk aufgefordert, die verstümmelten Ueberreste des protestantischen Martyrers zu schauen. Schrecken und Angst verbreitete sich in London; jeden Augenblick erwartete man den Einzug der Papisten, ein allgemeines Niedermetzeln, die Stadt in die Luft gesprengt. Mitten unter dieser furchtbaren Gährung wurde den 21. Oct. 1678 das Parlament eröffnet. Wie es von der herrschenden Stimmung zu erwarten war, richtete diese Versammlung vornehmlich ihr

Augenmerk auf die papistische Verschwörung. Um den Glauben daran recht zu bestärken, wurden Wachen in den Kellergewölben aufgestellt, und Carl genöthigt, alle Katholiken aus London zu verweisen, die Papisten vom Hofdienst zu entlassen und seine Speisen nur von rechtgläubigen Köchen bereiten zu lassen. Die Seele dieser Veranstaltungen war der Graf Shaftesbury, der es durchsetzte, daß ein Ausschuß zur Untersuchung ernannt wurde, an dessen Spitze er selbst stand. Bei dem Verhör vor dem Unterhaus tischte Oates ein neues Lügengewebe auf. Der Jesuitengeneral Oliva habe zu allen großen Staatsstellen und zum Oberbefehl des Heros bereits die Ernennungen vollzogen; er selbst habe mehrere Ernennungspatente in den Händen gehabt. Um nicht im Allgemeinen stehen zu bleiben, hatte dieser elende Betrüger die Unverschämtheit mehrere katholische Peers (die Lords Arundel Powis, Belasyse, Petre, Stafford) namhaft zu machen, welche vom Papste mit jenen Stellen beglückt worden sein sollten. Dieß hatte zur Folge, daß diese Männer sogleich verhaftet und im Tower gefangen gesetzt wurden. — Der wichtigste und empfindlichste Schlag aber, dessen Nachwirkung bis auf unsere Tage dauerte, wurde der katholischen Sache in England im November desselben Jahres durch einen Parlamentsbeschluß versetzt. Es war nämlich die Absicht des Shaftesbury und seiner Vertrauten, die vorgebliche Verschwörung zur Durchführung eines längst gefaßten Planes auszubeuten: die Katholiken, und insbesondere den zum Katholicismus übergetretenen Herzog von York, den Bruder des Königs, und bei dem Mangel an rechtmäßiger Descendenz, Nachfolger auf dem Throne, vom Parlament und der Umgebung des Königs und vom Throne auszuschließen. Jetzt, bei der allgemeinen Raserei der Leidenschaften schien der rechte Zeitpunct zur Ausführung gekommen zu sein. Den 23. Oct. wurde im Unterhaus die Bill eingebracht: daß, wer den Testeid nicht leiste, im Parlament Sitz und Stimme verwirkt habe, auch sich in der Nähe des Königs nicht betreten lassen dürfe. Um die Mitglieder des Hauses in die rechte Verfassung zu bringen, wurde ein feierliches Leichenbegängniß des Godfroy, des sogenannten protestantischen Martyrers veranstaltet. Zwölf Geistliche im Ornate eröffneten den Zug, an den sich mehr als 1000 angesehene Personen und Parlamentsmitglieder anschlossen. Zur Seite des Leichenredners wurden zwei gutbeleibte Geistliche auf die Kanzel postirt, damit er nicht vor den Augen des Volks von den blutdürstigen Papisten ermordet würde. Das Thema bildeten wie natürlich die furchtbaren Gräuel der Jesuiten und die schreckliche drohende Verschwörung. Voll Wuth kehrten die Theilnehmer nach Haus; ganz London war in fieberhafter Bewegung. Bei 2000 Menschen wurden als verdächtig in die Gefängnisse geschleppt; alle Häuser der Katholiken nach Waffen durchsucht und wer sich weigerte, den Supremateid zu leisten (gegen 30,000 Katholiken) zehn Meilen vom königl. Pallast entfernt; das Militär mußte Tag und Nacht auf den Beinen bleiben; die Thore wurden geschlossen und Niemand anders als durch ein Pförtchen eingelassen. Und diese Aufregung herrschte nicht nur in London; sie verbreitete sich wie ein Lauffeuer über alle Theile des Landes, überall Schrecken und Entsetzen im Gefolge führend. Es konnte nicht fehlen, daß bei dieser Gährung die Ausschließungsbill nur günstig im Parlamente aufgenommen wurde. Ohne Widerstand ging sie im Unterhaus und den 20. Nov. nach mehreren Kämpfen auch im Oberhause, jedoch mit der Veränderung durch, daß ihre Wirksamkeit sich nicht auf den Bruder des Königs erstrecken sollte. War dadurch auch der Hauptschlag, der gegen den katholischen Thronnachfolger gerichtet war, vereitelt, so sahen sich doch die kathol. Peers, ganz ohne ihre Schuld des wichtigsten Privilegiums, des durch ihre Geburt ihnen zustehenden Rechtes auf Sitz und Stimme im Oberhause beraubt, doch sie waren nicht die einzigen Opfer; die ungerechte Proscription erstreckte sich auf ihre Nachkommen während des langen Zeitraums von 150 Jahren. Man sollte glauben, hiemit sei das Drama geschlossen, welches uns einen traurigen Einblick in die Lage der Katholiken zu jener Zeit eröffnet. Aber die Lügen des Oates waren erst

eine Saat, welche noch üppiger aufgehen sollte. Um die Mörder des Godfroy zu entdecken, hatte der König dem Entdecker 500 Pfd. ausgesetzt und ihm selbst für den Fall der Mitschuld Verzeihung zugesichert. Nicht lange, so erschien ein neuer Abentheurer auf dem Schauplatz mit Namen Bedloe, ein Mensch, der, wie Hume sich ausdrückt, noch schändlicher war, als Oates selbst. Wegen verschiedener Gaunereien hatte er das Inselreich verlassen müssen, wanderte als Abentheurer in Frankreich umher und entrann dort mit Mühe dem Galgen. Von solcher Beschaffenheit war der Mensch, welcher sich erbot, die gewünschten Aufschlüsse über das Dunkel jenes Mordes geben zu können. Bei dem ersten Verhöre gab er an, der Friedensrichter sei von zwei Jesuiten Le Febre und Walsh mit Hilfe des Kammerdieners des Lords Belasyse durch Kissen erstickt worden; ihm selbst seien 2000 Guineen angeboten worden, um den Leichnam wegzuschaffen; von der Verschwörung wisse er nichts. Des andern Tags besserte sich sein Gedächtniß auffallend. Jetzt wollte er auf einmal auch von dem Complotte wissen, und erzählte noch auffallendere Dinge als Oates selbst. Es werden in Kurzem 10,000 Mann aus Flandern in England landen; auch in Frankreich werde eine Expeditionsarmee vorbereitet; in Spanien stehen 20 bis 30,000 Pilger und Ordensmänner bereit, um sich an das große propagandistische Heer anzuschließen; selbst in London haben sich 40,000 zusammen geschworen, die Soldaten todt zu schlagen, welche aus den Quartieren kämen. Der Lord Stafford und die Jesuiten hätten Geld genug, um die ganze Armee zu unterhalten; auch ihm seien 4000 Pfd. geboten worden, als einem Manne, der sich verstünde, einen todt zu schlagen ꝛc. — Es wird befremden, sagt Lingard, daß in den drei Königreichen sich Jemand gefunden, der einfältig genug gewesen, diese wunderbare Geschichte von Blutvergießen und Verrath mitten im Frieden zwischen Spanien und Frankreich zu glauben. Aber jetzt war der Leichtgläubigkeit nichts zu abgeschmackt. Da der Glaube an die Verschwörung einmal feststand, so dienten auch die Aussagen dieses Abentheurers dazu, den Schrecken zu vermehren. Bedloe verband sich nun mit Oates, der indessen königlich verpflegt wurde, und als der Retter des Vaterlandes nebst einer Ehrenwache 1200 Guineen Jahresrente von dem dankbaren Parlamente erhalten hatte. Das Opfer ihrer gemeinsamen Ränke sollte nun die unbescholtene Königin Catharina werden. Da sie unfruchtbar war, hatte man dem König längst eine Scheidung vorgeschlagen, um aus einer andern Ehe einen protestantischen Thronerben zu erhalten, wodurch dann der verhaßte katholische Thronnachfolger beseitigt worden wäre. Aber alle diese Versuche waren an dem Gerechtigkeitsgefühl des Königs gescheitert. Nun erschien Oates vor dem Unterhaus und rief mit lauter Stimme: „Ich Titus Oates klage die Königin Catharina des Hochverraths an.“ Sofort erzählte er vor den erstaunten Zuhörern: „Die Königin habe sich durch französische Jesuiten bewegen lassen, dem Könige Gift zu geben. Da sich aber Oates bei der Beschreibung des Zimmers, wo die Verabredung geschehen sein sollte, in arge Widersprüche verwickelte, so zeigten wenigstens die Lords so viel Gerechtigkeitssinn, daß sie auf die Adresse des Unterhauses, welches die schleunige Entfernung der Königin verlangte, nicht eingingen und die Anklage vereitelten. Desto grausamer wurde gegen andere Unschuldige gewüthet. Das erste Opfer war ein katholischer Banquier Stayley. Ihm folgte der Secretair des Herzogs v. York, Coleman. Seine Nachfolger im Tode waren fünf Jesuiten, welche bis an ihr Ende ihre Unschuld betheuerten; vergebens, sie wurden enthauptet und dann geviertheilt. Ein weiteres Opfer war ein kathol. Silberschmied Pranze. Bedloe hatte früher von einem Manne gesprochen, der bei der Ermordung des Godfroy betheiligt gewesen, habe ihn aber bisher nicht auffinden können. In der Verlegenheit rief er, als er Pranze erblickte, der wegen einer unbedeutenden Sache eben verhaftet wurde: dieser ist einer der Mörder. Auf dieses hin wurde der Unglückliche in's Gefängniß geworfen, und auf eine so unmenschliche Weise gefoltert, daß er in der Todesangst sich für schuldig erklärte, und noch zwei andere Männer aus dem Pallaste der Königin

nannte. Doch rettete ihn seine Lüge nicht; er wurde enthauptet und mit ihm jene beiden Unglücklichen, die er falsch angeklagt hatte. Obgleich alle diese Opfer, Gott zum Zeugen ihrer Unschuld anrufend, gestorben waren, so hörte die Verblendung doch nicht auf. Der Fanatismus hatte sich zu sehr Aller bemeistert, und noch einmal erklärten beide Häuser: es bestehe eine schreckliche hochverrätherische Verschwörung zur Ermordung des Königs und Ausrottung des Protestantismus. So allgemein, sagt Lingard, war die Bethörung, daß selbst die Wenigen, welche nicht daran glaubten, der Meinung waren, sie müsse nothwendig als wahr verfolgt werden, möge sie es sein oder nicht. Bei dieser Lage der Dinge glaubte Shaftesbury und sein Anhang die letzte Karte ausspielen und mit ihren innersten Plänen hervortreten zu dürfen. Abermals wurde die Bill, die Ausschließung der Herzogs von York von der Thronfolge betreffend, eingebracht. Jetzt endlich erwachte Carl, der bisher, wahrscheinlich um sich den Schein der Unpartheilichkeit zu geben, alles hatte geschehen lassen, aus seiner trägen Gleichgültigkeit und prorogirte das Parlament auf zehn Wochen. — Noch immer waren indessen die fünf Lords auf die Anklage des Oates ohne Verhör gefangen gehalten. Erst den 7. April 1679 wurden die Anklageartikel in das Oberhaus gebracht. Sie wurden beschuldigt, in Verbindung mit dem Jesuitenprovincial sich verschworen zu haben, den König zu ermorden, und das Reich wieder unter die Tyrannei des Papstes zu bringen. Ehe jedoch ihre Sache entschieden wurde, brachte der meineidige Oates vier weitere Opfer auf das Blutgerüst; darunter der berühmte kathol. Advocat Langhorne und der Leibarzt der Königin. Große Belohnungen auf Entdeckung von Priestern und besonders Jesuiten wurden ausgesetzt; Richter machten Rundreisen, um nach Priestern und Recusanten zu fahnden; eine Menge Verdächtiger wurden nach London gebracht und vor das Schreckenstribunal des Shaftesbury gestellt. Unter diesen erlitten 24 Priester auf einmal den Tod. Noch im Augenblicke, als die Schlinge um ihren Hals gezogen war, wurde ihnen Gnade angeboten, wenn sie ihr Verbrechen bekennen wollten; aber sie erklärten, lieber als Martyrer sterben zu wollen, als ihr Leben durch eine Lüge zu erkaufen. — Eine Menge Details übergehend, wende ich mich zu der Hinrichtung des Lord Viscount Stafford, welche den Schluß dieser kläglichen Episode in der englischen Geschichte bildet. Unter den gefangenen Lords wurde dieser als das erste Opfer ausgesucht, weil er wegen seines hohen Alters am wenigsten zur Vertheidigung geschickt schien. Die unmenschliche Behandlung während seiner zweijährigen Gefängnißhaft, so wie die abscheulichen Beschimpfungen, welche er bei der Untersuchung erfuhr, konnten ihn sein Schicksal zum Voraus ahnen lassen. Den 30. Nov. 1680 begann das Verhör in Gegenwart des Königs und der Königin und der fremden Gesandten. Dieser Tag war sein 69ster Geburtstag. Als seine Ankläger traten außer Oates und Bedloe Turberville und Dugdale auf, ein Triumvirat von Menschen, deren Charakter jede Sache schändete, für welche sie auftraten. Diese Bösewichter klagten den wegen seiner Rechtschaffenheit allgemein bekannten Greisen an: er habe in die Ermordung des Königs eingewilligt und den Zeugen Dugdale mit 5000 Pfd. zur Ausführung des Verbrechens bestechen wollen. Stafford vertheidigte sich trefflich gegen seine Ankläger; aber hätte er auch die Beredtsamkeit eines Demosthenes gehabt, es würde ihm nichts geholfen haben, denn es war Grundsatz, daß man einem Katholiken nichts glauben dürfe. Mit 55 gegen 31 Stimmen wurde er zum Tode verurtheilt. Das hatte der edle Unglückliche nicht erwartet. Doch bemeisterte er sein Gefühl, als ihm das Todesurtheil verlesen wurde und „Gottes hl. Wille sei gepriesen! Gott vergebe denen, die falsch geschworen haben," war seine Antwort. Der 19. Dec. 1680 war sein Todestag. Mit festem Schritte und heiterer Miene bestieg er den Richtplatz. Da eine strenge Kälte eingetreten war, bat er um einen Mantel, weil das Zittern seiner Glieder sonst als Zeichen der Furcht ausgelegt würde. Noch vom Blutgerüste herab hielt er eine lebhafte Anrede an das Volk, wies mit Indignation die schändlichen Verläumdungen zurück, welche bei seinem Processe gegen seine Religion waren

geäußert worden, und betheuerte bei seiner Seligkeit, daß er seine Ankläger nie zuvor gesehen habe. Hierauf fiel er auf seine Kniee nieder, sprach laut Gebete und betheuerte abermals seine Unschuld. Die Zuschauer hörten ihn mit Schweigen und entblößten Häuptern an und antworteten mit dem Zuruf: „wir glauben Euch, Gott segne Euch Mylord.“ Nachdem er seine Freunde umarmt, kniete er nieder und sein Haupt fiel unter dem Beile des Henkers. — Der letzte Justizmord in diesem merkwürdigen Proceſſe, welcher ein eben so trauriges als lehrreiches Licht in die Lage der englischen Katholiken jener Zeit wirft, wurde an dem Titular-Erzbischof von Armagh Oliver Plunquet vollzogen. Er war angeklagt: ein Heer von 70,000 Mann zusammengebracht zu haben, und doch hatte er nur 70 Pfd. Jahreseinkommen. „Ich kann ihn nicht begnadigen,“ rief der schwache König aus, als ihm das Todesurtheil vorgelegt wurde, „weil ich es nicht wagen darf,“ setzte er charakteristisch genug hinzu. — Oates genoß die Früchte seines Meineides noch bis zum Tode Carls II. Unter der Regierung Jacobs II. wurde die Untersuchung über die vorgebliche Verschwörung wieder aufgenommen, Oates des Meineids überführt und in Folge davon verurtheilt: 1) 4000 Mark Geldstrafe zu zahlen; 2) sollte er zweimal durch die Straßen Londons geführt und dabei von Henkern mit Ruthen gestäubt werden; 3) jährlich am 10. August an den Pranger gestellt und endlich mit lebenslänglichem Gefängniß gebüßt werden. Shaftesbury hatte sich schon unter der Regierung Carls II. in die Niederlande geflüchtet und starb dort an Gichtanfällen. — Dieß ist die Geschichte der „papistischen Verschwörung,“ ein Vorfall, wie der in diesem Puncte gewiß unpartheische Hume sich ausdrückt, welcher zur Ehre der englischen Nation besser in ewige Vergessenheit begraben würde. [Grimm.]

Obadias (עֹבַדְיָה, d. i. Diener des Herrn, LXX Ὀβδίας, Vulg. Abdias) einer aus den zwölf kleinen Propheten. Wir haben von ihm nur den Namen und Eine Weissagung gegen Edom. Zeit, Ort, Vaterland des Propheten werden mit Stillschweigen übergangen. Einige Traditionen, aus dem Judenthume hergenommen, finden wir bei den Vätern. Nach Ephräm war Obadias aus Sichem, und weissagte zur Zeit des Hoseas, Joel und Amos. Dasselbe sagt Theodoret und blieb auch die Meinung der Synagoge, wie man aus der Stelle sieht, welche sie dem Propheten im Canon anwies. Hieronymus hatte eine eigene, rabbinische Tradition (vgl. Sanhedr. fol. 39. b.): Hunc ajunt esse Hebraei, qui sub rege Achab et impiissima Jezabel (916—896) pavit centum prophetas in specubus, qui non curvaverunt genu Baal et de septem millibus erant, quos Elias arguitur ignorasse, sepulcrumque ejus usque hodie cum mausolaeo Helisaei prophetae et baptistae Joannis in Sebaste veneratione habetur, quae olim Samaria dicebatur. Wie wenig er aber dieser Tradition selbst traute, sehen wir aus seinem Commentar zu Hoseas, wo er Hoseas, Isaias, Joel, Amos und Abdias zu gegenseitigen Zeitgenossen macht und σύγχρονοι nennt. In der neueren Zeit haben sich sehr verschiedene und abweichende Meinungen geltend zu machen gesucht. Wir wollen den Inhalt der Weissagung zuerst kurz vernehmen, und daran unser Urtheil über die Zeitverhältnisse knüpfen. „Edom, Israels Erbfeind, hat bei der Einnahme Jerusalems feindselige Theilnahme gezeigt; dafür wird ihm vom Propheten der Untergang angekündigt. Seine Felsenburgen, auf die es trotzt, werden es nicht zu schützen vermögen; denn der Tag des Herrn ist nahe für alle Völker, über die nun ergehen wird, was über Israel ergangen war. Juda wird wieder hergestellt werden, die Edomiter ausrotten, und sich in den Besitz aller umliegenden Länder theilen.“ In Beziehung auf die Zeitbestimmung sind besonders zwei Umstände zu beachten: 1) die Verwandtschaft unsers Orakels mit Jeremias 49, 7—22, in den Stellen, wo prophetisch das Schicksal Edoms (seine Sünde, sein Uebermuth, dann sein Ende) beschrieben wird, und 2) dessen Verwandtschaft mit Joel (2, 3. 3, 5. 4, 3. 4, 19), wo historisch das Schicksal Juda's und wie es Vergeltung üben werde, gezeichnet wird. Nun lehrt eine genauere Vergleichung, daß unsere Weissagung in Bezie-

hung auf Joel eine Nachbildung, in Beziehung auf Jeremias Original iſt. Denn Jeremias liebte es, den Inhalt älterer Prophetieen in die Seinigen zu verflechten, um die gläubige Zuverſicht auf ihre untrügliche Erfüllung recht hervorzuheben. Obadias muß daher älter ſein, als Jeremias, und zwar um ein bedeutendes; denn nur ein älteres, gleichſam in Vergeſſenheit gekommenes Orakel konnte Jeremias aufnehmen, nicht das eines Zeitgenoſſen. Obadias mußte in Beziehung auf Zeit etwa in demſelben Verhältniſſe zu Jeremias ſtehen, wie Iſaias, deſſen Weiſſagungen er ſo vielfach benützte. Da Jeremias ferner ſeine Weiſſagung gegen Edom ſelbſt noch vor der Zerſtörung Jeruſalems gegeben hat, ſo leuchtet aus dieſer Vergleichung wenigſtens ſo viel ein, daß unſer Orakel nicht die letzte Kataſtrophe, welche über Jeruſalem erging, die Zerſtörung durch die Chaldäer, vor Augen haben kann. Während aber dieß nur ein negatives Reſultat iſt, führt die Vergleichung mit Joel zu einem poſitiven Ergebniſſe. Aus ihr folgt, daß beide Propheten dieſelben Schickſale Juda's und Jeruſalems vor Augen haben. Die hiſtoriſchen Züge haben bei ihnen eine frappante, nicht zufällige und dichteriſche Aehnlichkeit, und wenn Obadias auch das Nachbild iſt, ſo folgt nur, daß es etwas jünger ſein muß, als Joel, nicht, daß er eine andere Kataſtrophe Juda's beſchrieb. Hiſtoriſche Züge können natürlich auch von Zeitgenoſſen entlehnt und gegenſeitig gebraucht werden. Obadias darf ſomit ein Jünger und Schüler des Joel genannt werden. Dieſe Zuſammengehörigkeit Beider leuchtet beſonders aus Joel 4, 5—7. „die ihr mein Silber und mein Gold genommen... und die Söhne Juda's und die Söhne Jeruſalem's verkauft habt an die Söhne der Jewanim (הַיְוָנִים), um ſie wegzuführen fern von ihren Grenzen. Sieh! ich erwecke ſie von dem Orte, dahin ihr ſie verkauft habt;“ verglichen mit Obad. 19. 20. „und es nehmen in Beſitz die gen Mittag den Berg Eſau's... und die Gefangenen Jeruſalems, welche in Sepharad (סְפָרַד) ſind, werden in Beſitz nehmen die Städte des Mittags.“ Die Jewanim (Söhne Jawan's) ſind die Griechen, ſpeciell die joniſchen Griechen in ihren Niederlaſſungen auf den Inſeln des ägäiſchen Meeres und an der Weſtküſte Kleinaſiens bis an den Pontus Euxinus hinauf. Ganz dieſelbe Gegend bezeichnet nach dem hebräiſchen Lehrer des hl. Hieronymus der Name Sepharad bei Obadias, ſo daß er eben jene Gefangenen vor Augen gehabt und mit Joel ihre Heimkehr angekündigt hätte. Nos ab Hebraeo, ſagt Hieronymus ausdrücklich, qui nos in Scripturis sanctis erudivit, didicimus Bosporum sic (i. e. Sepharad) vocari. Dieſe Tradition wird, wie Hitzig richtig bemerkt, durch eine Keilinſchrift bei Niebuhr (II. tab. 31), wo Separad zwiſchen Cappadocien und Jonien aufgeführt wird, weſentlich unterſtützt, denn auch hier muß Sepharad die Landſchaft, welche den traciſchen Bosporus einſchließt, bezeichnen. Die Namen Bosporus und Separad liegen in ihren Tonelementen nicht ſo gar ferne als Caspari (der Prophet Obadias. Leipzig 1842. S. 137) meint, denn es iſt eine Frage, ob *βόσπορος βοῦσπόρος* Rinderfurth) nicht eine etymologiſche Spielerei aus dem urſprünglichen, ächten Separad iſt? Die ſpätern Juden erklärten es allerdings von „Spanien,“ wie man ſchon aus dem Chaldäer und der Peſchito ſieht, aber dieſe Annahme muß jenen zwei wichtigen, von einander ganz unabhängigen Zeugen nachſtehen, obgleich es auf unſere Stelle keinen weſentlichen Einfluß hat, indem wir auch die „Gefangenen in Spanien“ mit den „Verkauften an die Söhne der Jewanim“ identiſch ſetzen können. Bei dieſer unſerer Annahme wird nun über alle noch übrigen Puncte vollkommenes Licht verbreitet. Denn 1) nach V. 19. ſteht das Zehnſtämmereich als feindlich Juda noch gegenüber; 2) es iſt nirgends von einer Zerſtörung, ſondern nur von einer Plünderung Jeruſalems die Rede; 3) der Prophet iſt an der ihm gebührenden Stelle im Canon eingereiht. Die Hypotheſe Caspari's: „der Prophet hätte von einer noch zukünftigen Zerſtörung Jeruſalems geſprochen,“ wird die Billigung uneingenommener Forſcher kaum mehr verdienen, als jene Ewald's: „Obadias und Jeremias hätten in gleicher Weiſe aus

einer älteren, verloren gegangenen prophetischen Schrift geschöpft.“ — Die historischen Andeutungen im Propheten Joel weisen evident auf die Calamitäten hin, welche Juda in Jerusalem unter dem Könige Joram (889—883) trafen; er selbst mag seine Weissagung während der Minderjährigkeit des Joas (878—838) unter der Regentschaft des Hohenpriesters Jojada geschrieben haben. Ist nun Obadias um einige Decennien jünger, so mag bei der Schwäche der Regierung des Joas (vgl. 2 Chron. 24, 23) Edom mehr als einmal die Gelegenheit ergriffen haben, seinem Uebermuthe und Hasse gegen Juda freien Lauf zu lassen, was unsern Propheten zu seiner drohenden Weissagung im Rückblick auf die früher erlittenen Kränkungen bewog. [Schegg.]

Obedienz, canonische, und Obedienz-Eid. Obedientia (Gehorsam), im Gegensatze zu Majoritas (Vorstandschaft) bezeichnet dem canonischen Rechtsbuche zufolge, in welchem alle Decretalen-Sammlungen (die Clementinen allein ausgenommen) einen eigenen Titel: „De majoritate et obedientia“ enthalten (s. Greg. IX. Lib. I. tit. 33; Sext. I. 17; Extravagg. Joann. XXI. tit. 2; Xvagg. comm. I. 8) das Verhältniß der Unterordnung der einzelnen Kirchenämter und deren Inhaber unter den betreffenden nächsthöheren Kirchenoberen und dessen Amtsgewalt (s. Majoritas). Denn durch alle Grade der jurisdictionellen Hierarchie verpflichtet sich der niederere Kirchenbeamte dem höheren zur Unterwürfigkeit und zum Gehorsam (obedientia canonica) mittelst eines feierlichen Gelöbnisses an Eides Statt oder durch förmlichen Eid. *) Diesen Eid (Obedienz-Eid, juramentum obedientiae canonicae) legt jeder Geistliche einer Diöcese, der, was immer für ein Kirchenamt erhält, bei der Investitur (s. d. Art.) dem Bischofe oder dessen Generalvicar ab (eine Formel der Art in teutscher Sprache vorgeschrieben durch d. bischöfl. Mainz. Ordinariat v. 4. Januar 1837. § 5, bei Schumann S. 181). Die Bischöfe leisteten ihn anfangs ihrem Metropoliten (Hincmar. Rem. Opp. T. II. p. 389. 412. 601. Ein Beispiel eines solchen Eides aus dem 13ten Jahrh. bei Thomassin Vet. et nov. discipl. eccl. P. II. Lib. II. c. 46. nr. 5); später, nachdem die Bestätigung der Bischöfe und deren Weihe ein päpstliches Reservat geworden, dem vom Papste zur Consecration delegirten Erzbischofe. Die Formel steht im Pontificale (ed. Venet. 1740. f.) p. 53, und ist wesentlich dieselbe, welche Gregor VII. 1079 vorgeschrieben (s. c. 4. X. De jurejur. II. 24). Ebenso schwuren die Metropoliten diesen Eid (c. 4. X. De elect. I. 6), der die unerläßliche Bedinguug für den Empfang des Palliums ist (s. d. Art.) jetzt, in derselben Form wie die Bischöfe, in die Hände des päpstlichen Delegaten, der sie consecrirt (s. d. Art. Bischof). Die Fassung dieses Obedienz-Eides, die an einen Vasallen-Eid gemahnt, wie ihn Gregor VII., durch die Zeitverhältnisse gedrängt, anfangs den Metropoliten vorschrieb, und diese ihn nachmals, um Willkürlichkeiten zu begegnen, auch bei Beeidigung ihrer untergebenen Bischöfe als Norm annahmen, rechtfertigt sich jedem Unbefangenen, der jene Zeit im Auge hat, wo die Kirche mehr und mehr sich zu einem dem Mittelalter eigenen Reiche mit den Formen der feudalen Verfassung gestaltete. Allerdings ist dieser Eid im Wesentlichen noch heute derselbe geblieben, ungeachtet in neuerer Zeit der Emser-Congreß (1786) sich gegen die Angemessenheit desselben erklärte (vgl. Münch, Sammlung aller Concordate, Bd. I. S. 416) und die an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Staatsregierungen in ihren Behufs einer Vereinbarung mit Rom gepflogenen Verhandlungen zu Frankfurt (1818) eine andere Eidesformel zu

*) Letzterer war wenigstens schon frühzeitig in Italien (Liber diurn. c. III. tit. 8. 9), in Spanien und andern Ländern in Uebung. Nur im fränkischen Reiche war bis in die Mitte des neunten Jahrhunderts den Bischöfen nur ein einfaches Gelöbniß des Gehorsams abgefordert (Conc. Aquisgran. ao. 816. c. 16), weil auch die Könige sich mit dem einfachen Versprechen der Treue begnügten. Noch im Laufe desselben Jahrhunderts aber erhielt die Verpflichtung zum geistlichen Gehorsam die Eidesform. Vgl. eine derlei Formel bei Baluze, Capp. RR. Francc. T. II. p. 618.

ſubſtituiren gedachten (abgedr. bei Longner, Darſtellung der Rechtsverhältniſſe der Biſchöfe der oberrhein. Kirchenprovinz, S. 80). Aber datirt denn der Eid, den heutzutage die Erzbiſchöfe und Biſchöfe Teutſchlands ihren reſpectiven Landesherren leiſten, nicht auch aus jener Zeit, wo die geiſtlichen Würdenträger als Reichsvaſallen dem Kaiſer den Eid der Lehenstreue (sacramentum fidelitatis) ſchwuren, und hat ſich dieſes Kind des Feudalweſens nicht bis zur Stunde erhalten, obſchon das römiſch-teutſche Reich längſt aufgelöst, und für den Krummſtab keine Lehen mehr übrig ſind?

Obedienz, klöſterliche, iſt eine der drei gewöhnlichen Verpflichtungen, welche das feierliche Gelübde (ſ. Ordensprofeß) der Regularen und Nonnen eines jeden eigentlichen, d. i. vom apoſtoliſchen Stuhle ausdrücklich approbirten geiſtlichen Ordens, begreift; und beſteht in dem Gelöbniſſe unbedingten Gehorſams gegen ihre Kloſter- und Ordens-Oberen (Obedienz, in intranſitiver Bedeutung). Da dieſer bereitwillige Gehorſam ſich zumeiſt in unverweilter Befolgung der von den Ordens-Generalen, Provincialen und Superioren beliebten Dislocationen und Verwendung der einzelnen Ordensmitglieder bewährt, ſo pflegt man dergleichen ohne Angabe etwaiger Motive decretirte Aufträge und Weiſungen auch „Obedienzen“ (nämlich im activen oder tranſitiven Sinne) zu nennen. Hienach alſo bezeichnet Obedienz einen jede Remonſtration ausſchließenden Befehl an einen Conventualen, z. B. das Kloſter ſeines ſeitherigen Aufenthaltes mit einem anderen deſſelben Ordens zu wechſeln, oder den Paſtoraldienſt an einer dem Kloſter incorporirten Pfarrei anzutreten, oder einen Lehrſtuhl an einer dem Orden übergebenen Anſtalt zu übernehmen, oder ſich irgend einem dienſtlichen Amte oder einer Miſſion zu unterziehen, oder aber einen bisher bekleideten Poſten, eine zeither verſehene Lehr- oder Seelſorgs-Stelle augenblicklich (ad nutum) zu verlaſſen und wieder in ſein Kloſter zurückzukehren. Dieſe ſogenannten Obedienzen (literae obedientiales) ſind, wenn ſchriftlich gefertiget, ganz kurz in Form einfacher Signaturen oder Handbillets abgefaßt und gefaltet, und werden dem Obedienten brevi manu inſinuirt, oder per mandatarium zur unverzüglichen Darnachachtung zugeſtellt. Daß dergleichen Weiſungen nicht Eingebungen rückſichtloſer oder wohl gar veratoriſcher Willkür, ſondern Ausflüſſe weiſer Erwägungen der Oberen ſeien, darf billig vorausgeſetzt werden; und es wird aus der Beſchaffenheit der klöſterlichen Verfaſſung leicht begreiflich, daß bei den vielſeitigen Mitteln und Wegen, die Talente und Charaktere der Einzelnen verläſſig zu prüfen, eine zweckmäßige Auswahl der für dieſe oder jene Stelle beſtqualificirten Individuen mit größter Sicherheit den betreffenden Vorſtänden überlaſſen werden kann, abgeſehen von dem heilſamen Einfluſſe, den eine ſolche Uebung unbedingter Unterwerfung und demuthvoller Hingebung an den Willen ſeines Oberen an Gottes Statt auf die ſittliche Veredlung des Aſceten haben muß.

Obedienz, kirchenpolitiſche, heißt die factiſche Anerkennung der Rechtmäßigkeit eines Papſtes, Erzbiſchofes oder Biſchofes von Seite theils des Collegs, aus deſſen Wahl er hervorgegangen, theils der Nationen, Provinzen, Diöceſen, welche ihm ihre kirchliche Unterwürfigkeit bezeigen. Wenn nämlich entweder in Folge einer ſchon urſprünglich zwieſpaltigen Wahl oder in Folge eines ſpäterhin eingetretenen Schisma das Wahlcollegium ſelbſt und hienach auch der Clerus und das Volk eines Landes oder einer Provinz zwiſchen den zwei oder mehreren einander jetzt gegenüberſtehenden Kirchenhäuptern ſich theilt, und die eine Partei dieſen, die andere jenen für den rechtmäßig gewählten hält und demgemäß verehrt, ſo hat ſich die rechtlich nur Einem gebührende Unterwürfigkeit in zwei verſchiedene Obedienzen geſpalten. So theilte ſich z. B. die Chriſtenheit, als im J. 1378 dem zu Rom gewählten rechtmäßigen Papſte Urban VI. gegenüber der Cardinal Robert, Biſchof von Cambrai, unter dem Namen Clemens VII. zum Gegenpapſt gewählt worden war, in zwei Obedienzen, indem Frankreich, Savoyen, Lothringen, Schottland und Sicilien, ſpäter auch Arragonien, Caſtilien und Navarra an Clemens

hielten, der übrige noch bedeutend größere Theil der christlichen Welt hingegen in seiner Treue gegen Urban verharrte. Und als im weiteren Verlauf der vierzigjährigen Spaltung die zwischen P. Gregor XII. (Angelo Corrario) und Peter de Luna (Benedict XIII.) angeknüpften Unterhandlungen zu keinem Ziele führten, da traten die Cardinäle beider Obedienzen, nämlich die italienischen auf Seite Gregors, und die dem Peter de Luna ergebenen französischen Cardinäle zu Livorno zusammen, und schrieben zur Beilegung des Schisma ein allgemeines Concil nach Pisa aus. Aber beide Päpste wußten sich auch nach ihrer Absetzung daselbst (1409) gegen den neugewählten P. Alexander V. und dessen Nachfolger Johann XXIII. in ihren Obedienzen, d. h. in den Ländern, von denen sie noch anerkannt wurden, Corrario nämlich im Königreiche Neapel, und Peter de Luna in Arragonien zu behaupten. — Auf diesem Verhältnisse der Anerkennung und Verehrung des Papstes als des allgemeinen Oberhauptes der katholischen Kirche beruht auch die völkerrechtliche Ehrenbezeigung, die sich in den Gesandtschaften kundgibt, welche die katholischen Mächte Europas am päpstlichen Hofe unterhalten. Davon aber verschieden sind die sog.

Obedienzgesandtschaften der weiland römischteutschen Kaiser, in denen sich nicht bloß die Anerkennung, sondern auch das kirchenpolitische Subjectionsverhältniß zum Papste aussprach. Diese Obedienzgesandschaften waren (nicht ohne Unterbrechung) seit dem zwölften Jahrh. (Heinrich V.) herkömmlich, wurden aber in neuerer Zeit unterlassen. Die Kaiser Leopold und Joseph I. (1657—1711) setzten sie aus; Carl VI. (1711—1740) und Carl VII. (1742—1745) beobachteten sie zwar wieder, jedoch unter ausdrücklicher Verwahrung ihrer Souverainetät; und seit Franz I. (1745) unterblieben sie ganz. [Permaneder.]

Oberaufsicht: I. der Kirchengewalt, des Papstes, der Erzbischöfe, der Bischöfe ꝛc. (s. diese Art.); der Ordensgenerale, Provinciale, Kloster-Vorsteher und Vorsteherinnen (s. Ordensobere). Oberaufsicht: II. der Staatsgewalt bezüglich der äußeren Verhältnisse der Kirche (s. Jura circa sacra, Bd. V. 928), insbesondere bezüglich der Administration des Kirchenvermögens (s. Curatelen im Art. Kirchenvermögen Bd. VI. 191).

Obereigenthum. Nicht selten werden Realitäten, Grundstücke, nutzbringende Rechte ꝛc., welche einer Kirche gehören, in zeitliche oder auch in Erb-Pacht, mit Vorbehalt jedoch des Eigenthums, ausgethan. Die Bestellung einer Erbpacht macht daher den Emphyteuten zwar nicht zum Eigenthümer der Sache, überträgt ihm aber fast alle im Eigenthume begriffenen Rechte (s. Emphyteuse Bd. III. 561.). Aus diesem Grunde und weil das römische Recht deßhalb dem Erbpächter eine utilis in rem actio gestattet, nennt man (freilich nur uneigentlich) den Inbegriff der ihm an dem Objecte zukommenden Rechte das dominium utile (Nutzeigenthum), während man die dem dominus verbleibende Proprietät mit dem Ausdrucke dominium directum (vulgo Obereigenthum) bezeichnet, weil ihm als wahrem Eigenthümer die rei vindicatio directa zusteht. Indem man sich aber das hier in Rede stehende Verhältniß als ein getheiltes Eigenthum (Obereigenthum und Unter- oder Nutzeigenthum) vorstellt, darf man sich unter dominium utile doch keineswegs ein wahres Eigenthum denken, welches nämlich immer dem Obereigenthümer bleibt, sondern nur ein seinem Umfange und seiner Wirkung nach dem Eigenthume fast gleichkommendes jus in re aliena, als ein analoges Eigenthum. Zur Anerkennung des dem eigentlichen dominus zustehenden Obereigenthums muß bei Besitzveränderungen, d. h. so oft das emphyteutische Recht von dem bisherigen Erbpächter auf einen anderen übergehen soll, eine bestimmte Abgabe (s. Laudemium, Bd. VI. 362) für die Annahme des neuen Emphyteuten entrichtet werden. In neuester Zeit ist Behufs der möglichsten Entlastung des Grundbesitzes in den meisten Staaten Teutschlands die Ablösbarkeit des Obereigenthums gesetzlich ausgesprochen, und die wirkliche Ablösung größtentheils auch schon durchgeführt worden. [Permaneder.]

Oberrauch (Anton Nicolaus, bekannter aber unter seinem Klosternamen Her-

eulan) wurde am 5. Dec. 1728 im Sarnthale geboren. Seine Eltern waren fromme, unterrichtete und wohlthätige Bauersleute. Er besuchte das Gymnasium zu Innsbruck, studirte unter Gebet und Anstrengung Philosophie und zwar so gründlich, daß er zum magister philosophiae erklärt wurde. Nun studirte er Theologie. Als im J. 1750 die Franciscaner in Innsbruck das gewöhnliche öffentliche Examen mit ihren Candidaten hielten, hörte Oberrauch zu und befragt, ob er sich auch examiniren lassen wolle, bejahte er solches und obwohl ganz unvorbereitet setzten seine bestimmten Antworten in Erstaunen; denn sein Examen war das glänzendste. Indessen setzte er seine Studien eifrig fort. Man trug ihm die Aufnahme in den Franciscaner-Orden an und nach Gebet und kurzer Ueberlegung trat er am 4. Mai 1750 in das Kloster Kaltern. Nach Ablegung der Ordensgelübde wurde er 1751 nach Botzen versetzt und mußte den Ordensstatuten zufolge nochmals Philosophie studiren. Von 1753 an bis 1756 studirte er nochmals Theologie und dann noch ein Jahr Kirchenrecht, ob er schon im Sommer 1753 die Priesterwürde erhalten hatte. Er ward Repetitor der Theologie im Kloster zu Innsbruck, 1759 Director der wöchentlichen Conferenzen über Moral und schwierige Gewissensfälle, 1760 kam P. Herculan nach Füssen, 1762 nach Botzen als Lehrer der Philosophie. 1763 ward er Lector des Kirchenrechts in Hall, von wo aus er 1765 als Lector des Kirchenrechts in dem Hauptkloster zu Innsbruck befördert wurde, wo er bis 1808 segensvoll wirkte, und namentlich im Kirchenrechte treffliche Männer bildete, überhaupt sein Kloster in schönsten Flor brachte. Mehrere Mal ward er zum Definitor des Ordens gewählt und von 1766 bis 1782 wirkte er als öffentlicher Lehrer der Moraltheologie an der Universität Innsbruck, die er selbstständig bearbeitete und endlich herausgab. Gründliche Gelehrsamkeit, ächte Demuth und liebevolles Benehmen erwarben ihm die allgemeinste Achtung, besonders seiner Schüler, denen er stets zugänglich war. — Die neue Freiburger Bibliothek focht seine Moraltheologie ziemlich heftig an; Herculan aber vertheidigte sich Punct für Punct mit Würde und Gründlichkeit. Nun erkannte er eine neue Aufgabe: die Bekämpfung des überhandnehmenden Indifferentismus und Skepticismus, und löste jene, so schwer es ihm fiel, in teutscher Sprache in seinem Theon und Amyntas. — Indessen schwiegen seine offenen Gegner, aber im Stillen arbeitete eine Partei in Augsburg gegen ihn, besonders griff sie sein Werk de justitia christiana, und seine Schrift: „das Allerwichtigste und einzig Nothwendige“ an, wovon das erstere im J. 1797 auf den Index kam. Herculan benahm sich dabei christlich. Im J. 1781 wählte ihn die Erzherzogin Elisabeth, die damals ihren Sitz nach Innsbruck verlegte, zu ihrem Beichtvater. Der edle Pater nahm aber nur 200 fl. Gehalt von ihr an, weil er für eine gestiftete Messe von der Kaiserin Maria Theresia bereits 200 fl. beziehe. Und mit diesen 400 fl. übte er Gastfreundschaft und Wohlthätigkeit, verschmähte jedes Geldgeschenk, das er nicht unter die Armen vertheilen durfte und wies alle Empfehlungen ab, die man ihm in seiner Stellung zumuthen wollte. In seinen Papieren fand man über 2000 Jünglinge verzeichnet, die ihn bei ihrer Standeswahl zum Rathgeber und Führer erwählt hatten. Auf Ueberfluß an Priestern hielt er gar nichts. Mehrere Jahre hatte er Wunden an den Ellenbogen vom vielen Beichtsitzen, und dem Krankenbesuche setzte er jede sonstige Arbeit nach. Gewöhnlich schlief er nur zwei Stunden und nur in seinen letzten 15 Jahren ruhte er 5—6 Stunden auf Befehl der Aerzte. Solchen Anstrengungen bis in's hohe Alter erlag endlich sein Körper; es trat zu Anfang des Jahres 1808 Entkräftung ein; daher ließ er sich im Mai in's Kloster Schwaz bringen und mit seinem Ordenskleide bekleiden. Am 20. Oct. las er seine letzte Messe und starb wohl vorbereitet am 22. Außer mehreren kleineren Schriften, die nur in den Händen seiner Freunde waren, und einem 1808 angefangenen Werke de juventute religiosa probe educanda hinterließ er sechszehn ungedruckte Schriften. Gedruckt erschienen folgende: 1) Institutiones justitiae christianae. Oenipenti 1774. 4 Bde. 2) Theologia moralis. 8 Bde.; vermehrte Aus-

gabe. Nürnberg 1796. 3) Vindiciae theologiae moralis adversus Recens. Friburg. 1776. 4) Theon und Amyntas 4 Bde. 1788, 1792 und verbessert 1804. 5) Vom Stande der Zernichtung an die Augsburger Kritiker 1794. 6) Anfruf an alle Fürsten und Völker Europa's in Betreff der französischen Angelegenheiten 1795. 7) Anleitung zur christlichen Vollkommenheit 1800. 8) Blut mit Thränen ungleich vergolten, oder vom Leiden Christi 1800. 9) Der hl. Kreuzgang, oder die 14 Stationen 1800. 10) De eligendo vitae statu tractatus 1800. 11) Abhandlung vom letzten Ziele 1801. 12) Etwas über Künste und Wissenschaften 1804. Daß er besser und leichter lateinisch als teutsch schrieb, brachte seine Zeit mit sich. (Siehe Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon der teutschen katholischen Geistlichkeit von Waitzenegger II. Bd. S. 47—71.) [Haas.]

Oberthür, Dr. Franz, war am 6. August 1745 zu Würzburg geboren. Welchen mächtigen Einfluß die frühe Sorge für die Erziehung auf das ganze Leben eines Menschen hat, dieses zeigt in hohem Maße die Lebensgeschichte dieses merkwürdigen Mannes. Seine Eltern waren sehr achtungswerthe Gärtnersleute, ausgezeichnet durch Fleiß, Rechtschaffenheit und Religiosität. Den ersten Religions- und Elementarunterricht ertheilte ihm sein für seinen Stand wohlgebildeter Vater, während die Mutter das weiche Herz des Kindes mit den edelsten christlichen Gefühlen erfüllte. Das war die Grundlage zu dem Leben Oberthür's, welches bis zum hohen Alter von 86 Jahren für alles Gute fortwährend thätig war, ja noch jetzt Segen verbreitet, obschon es bereits für das Diesseits erloschen ist. Wirkte Oberthür in seinen kräftigen Mannesjahren nicht immer so viel Gutes, als er wünschte, so lag der Grund davon theils in den Zeitverhältnissen, die auf ihn einwirkten, theils in seiner eigenthümlichen geistigen Organisation. In dieser herrschte bei vieler Energie des Gemüthes vorzüglich die Einbildungskraft vor. Daher sein Streben nach neuen Anschauungen und Ideen, welche er nicht allein mit voller Seele ergriff, sondern auch mit Enthusiasmus zu realisiren bemüht war. Die Behendigkeit seines Geistes zeigte sich schon in früher Jugend, und sie war es, welche zuerst eine Verwandte des berühmten Würzburgischen Kanzlers Dr. v. Reibelt in einer ihr auf dem Wege gegebenen Antwort entdeckte, und welche später den einflußreichen Mann selbst für Oberthür gewann. Väterlich liebevoll von diesem Gönner aufgenommen, wurde er in dessen Haus mit den angesehensten Herren bekannt, welche in Dr. v. Reibelt's Wohnung den gewöhnlichen Zirkel bildeten. Unter ihnen befand sich der Domcapitular Adam Friedrich Graf von Seinsheim, welcher den vielversprechenden Knaben besonders liebgewann. Der regierende Fürst stirbt, und dieser Graf von Seinsheim wird zum Fürstbischof gewählt. Jetzt steht es in seiner Macht, sich als den edlen Mäcen von Oberthür zu bewähren. Eine vortreffliche Anstalt zur gelehrten Bildung talentvoller Jünglinge war im Julius-Hospitale. Vom großen Fürstbischofe Julius (s. d. A.) für die Vorbildung einzelner armer Talente gegründet, ist dieses Institut, woraus so viele würdige Diener des Staats und der Kirche hervorgingen, von den folgenden Fürstbischöfen so erweitert worden, daß die den Zöglingen — es waren später 30 — zufließende gelehrte Bildung auch die Cultur in den humanistischen und philosophischen Studien umfaßte. Der strenge Ton in Unterricht und Erziehung, der das Ganze beherrschte, war an sich schon von tiefer Wirkung; diese aber ward noch gesteigert durch die Verbindung des Instituts mit den öffentlichen gelehrten Schulen, welche die spitälischen Studenten mit den übrigen Schülern gemeinsam besuchten. Dadurch war nicht nur der Kampfplatz für den geistigen Wettstreit sehr erweitert, sondern es war auch die öffentliche mit der Privatbildung auf das Vortheilhafteste vereinigt. Welch ein Sporn zur angestrengtesten Dahingabe lag in dieser Vereinigung für den feurigen Oberthür, bei welchem ohnehin eine starke Dosis von Ehrliebe sich vorfand! Uebrigens gefiel es dem lebhaften Oberthür im genannten Institute nicht ganz, da er für seinen regen Geist manches Bildungsmittel vermißte, und manche Form zu beschränkend fand: indessen brachte er doch

volle sieben Jahre darin zu. Oberthür gestand später ein, daß der im Institute herrschende äußere Zwang ihn von mancher Gefahr, excentrisch zu werden, ferne gehalten habe. Mehr und mehr entfaltete sich die Grundrichtung des jungen Oberthür, als er in das Clericalseminar aufgenommen worden war. Die Philosophie, wie sie damals gelehrt wurde, hatte seinen Geist, der höhere Anschauungen suchte, durchaus nicht befriedigt. Hatten früher die classischen Studien sein Gemüth gelabt, so errang nun Oberthür durch die Theologie den Erschwung zu den höchsten Ideen. Um den Geist dieser erhabenen Wissenschaft ganz einzusaugen, und sich darin nach allen Richtungen vollkommen ausbilden zu können, blieb er acht Jahre im Seminar, da er hier, frei von allen Lebenssorgen, ganz dem Drange seines Gemüthes leben konnte. Neben der Theologie betrieb er auch das Studium der Rechtswissenschaft, bot sich ihm doch die Gelegenheit, ein tüchtiger Canonist zu werden. Zum Priester bereits am 23. December 1769 geweiht verblieb Oberthür noch bis zum Jahre 1771 im geistlichen Seminar. In diesem Jahre ward er als Kaplan im Julius-Hospitale angestellt, welche Stelle dem gefühlvollen Oberthür wegen der vielfachen Gelegenheit, seinen leidenden Mitmenschen sich mildthätig zu erzeigen, sehr zusagte, und stets in seiner Erinnerung fortlebte. Allein nur vier Monate sollte sich Oberthür dieser Stelle freuen. Fürstbischof Adam Friedrich behielt die künftige Laufbahn seines Clienten stets im Auge, und sandte ihn am 15. October 1771 nach Rom, um sich dort in die Curialpraxis einzustudiren. Seine Reise ging über Wien durch die bedeutendsten Städte Oberitaliens und war für Oberthür's regsamen Geist außerordentlich bildend. Besonders bot ihm Rom selbst, wo ihn Papst Clemens XIV. freundlich aufnahm und ihn mit den ersten Männern, wie z. B. mit dem nachmaligen Cardinal Zelada, in Berührung brachte, nach mehrfachen Richtungen hin die reichste Bildungsquelle. Nicht allein der Eindruck von Roms Größe und Kunstschätzen, nicht allein das Wecken seines Kunstsinnes, der sich später in der Heimath so lebhaft bethätigte, war es, wodurch sich Oberthür's geistiger Gesichtskreis mächtig erweiterte. Hauptsächlich war es die Idee des Katholicismus, die sich in Oberthür's Seele ausprägte, aber bei ihm sich eigenthümlich gestaltete. Da Oberthür das Großartige der katholischen Kirche mehr mit jugendlicher Phantasie, als mit dem besonnenen, das innere Gefüge erspähenden Geistesblicke sich besah: so erfaßte er dieselbe auch mehr vom Standpuncte eines beglückenden Cosmopolitismus, weniger vom Standpuncte des strengen Theologen, welchem der Einblick in den fein, und doch kräftig gefügten, organisch gegliederten dogmatischen Bau der katholischen Lehre das erste Bedürfniß ist. Dieses Vorwiegen der Phantasie, verbunden mit dem Hervorheben der ästhetischen Seite des katholischen Elements, erzeugte bei Oberthür das Zurücktreten theologischer Schärfe und Sicherheit, ein Mangel, der sich fast in allen theologischen Schriften Oberthür's kundgibt, woran freilich außer der gerade herrschenden theologischen Bildungsart die Anschauung der damaligen sich aufgeklärt nennenden Periode überhaupt einen guten Antheil haben mochte. Auch in Rom entsprach nicht Alles den idealen Anforderungen Oberthür's; besonders auffallend war ihm die Vernachlässigung der Volkserziehung und die unzureichende Sorge für einen eindringenden christlichen Volksunterricht, welcher Oberthür's Seele als eine Hauptaufgabe des Priesterberufs vorschwebte, eine Aufgabe, zu deren Verwirklichung im eigenen Vaterlande ihm bald Gelegenheit sich bieten sollte. Kaum von Rom (am 9. Juli) zurückgekommen, ward Oberthür schon im August 1773 von seinem fürstlichen Gönner zum Vicariats- und Consistorialrath ernannt — die Ernennung zum wirklichen geistlichen Rathe erfolgte im J. 1782. Mitglied dieses damals einflußreichen geistlichen Collegiums suchte Oberthür seine genial aussehenden Ansichten zu Geltung zu bringen, während er andrerseits von seinen ältern, durch vieljährige Erfahrung bewährten, besonnenen Collegen Vieles zu lernen Gelegenheit hatte. In demselben Jahre wird die Gesellschaft Jesu aufgehoben; Oberthür erhält unter dem 8. November die wichtige Professur der Dogmatik übertragen. Im J. 1774 am

4. Juli wird Oberthür zum Doctor utriusque juris, und am 11. Juli zum Doctor der Theologie promovirt, nachdem er bereits Baccalaureus gewesen, und im Jahr 1771 die Schrift: „De diverso juris Germanici ad civile Romanum et canonicum commune habitu“ herausgegeben hatte. Schon damals stand Oberthür im Geruche der Neologie. Als Professor hatte er nun alle Gelegenheit, seine im später erschienenen sechsbändigen Werke: Idea biblica ecclesiae Dei, entwickelten Ansichten seinen Zuhörern mitzutheilen. Hierüber sagt Bönicke im zweiten Theile seines Grundrisses einer Geschichte von der Universität zu Würzburg S. 219: „Oberthür verließ in seinem Lehramte die viele Jahre hindurch gewöhnliche Bahn, brach sich eine eigene, und wagte in einer Wissenschaft, welcher die Gränzsteine so genau gesetzt sind, Reformation, und zwar nach einem Plane, der nicht nur sämmtliche zur Theologie gerechnete, sondern auch die den theologischen Studien entweder untergeordneten oder sonst vorausgehenden Wissenschaften umfaßte. Seine Encyclopaedia und Methodologia theologica (von welcher der erste Theil, die Encyclopädie, 1786 zu Würzburg erschien) legt diesen Plan in seinem ganzen Umfange und in allen Bestandtheilen deutlich, und in einem, so weit es die Materie erlaubt, fast classischen Lateine vor u. s. w.“ Auch die äußern Verhältnisse waren den reformatorischen Bestrebungen Oberthür's günstig. In demselben Jahre — 1773 — war schon die dritte Auflage von Basedow's (des bekannten Coryphäen der damals aufblühenden philanthropinistischen Schule) Methodenbuch für Väter und Mütter der Familien und Völker erschienen, eines Buches, welches sich als ein Universaldirectorium für eine vollkommene, der Bildungsstufe des Jahrhunderts angemessene Volkserziehung ankündigte. Das Elementarwerk sollte (laut der Vorrede) ohne allen Anstoß des Gewissens nicht nur für Kinder aller Christen, sondern auch der Israeliten und Mahommedaner vollkommen brauchbar, und nur der Unterricht in einer geoffenbarten Religion ausgeschlossen sein. Aber auch der Unterricht hierin soll in der Form desjenigen allgemeinen Christenthums ertheilt werden, welchem keine Kirche widerspricht! Bekannt ist der Beifall, mit welchem diese mit so viel Glanz und Zuversicht angekündigte neue Reformation des Menschengeschlechtes in allen Ländern, und leider selbst von katholischen Geistlichen aufgenommen wurde. Wie sich's leicht denken läßt, der reformlustige Oberthür war Einer der Ersten, der nach der gepriesenen Panacee griff, da sie so gut in seinen Ideenkreis paßte. Dieser Eindruck gewann neue Nahrung durch den warmen Antheil, welchen seine hohen Gönner Fürstbischof Adam Friedrich und Hofkanzler v. Reibelt an der Verbesserung des Schulwesens nahmen. Der Letztere hatte zu diesem edlen Zwecke ein Kapital von 30,000 fl. dem Fürsten übergeben, auch Adam Friedrich vermachte zum Fonde des neu errichteten Schullehrer-Seminars aus seiner Privatcasse 30,000 fl., von welchen er bis zu seinem Tode die Zinsen mit 5 vom 100 entrichtete. Zwar huldigte man höhern Orts nicht den Ansichten Basedow's, sondern jenen vom Abt Felbiger (s. d. A.), wie es in der Vorrede zu dem 1773 (zu Würzburg bei Stahel) herausgegebenen Werke: „Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute, um in den Trivialschulen der Städte und auf dem Lande der Jugend nützlichen Unterricht zu geben“ ausgesprochen ist: aber man stimmte überein in dem Princip: die Erziehung und der Unterricht des Volkes muß verbessert, somit das Schulwesen gehoben werden. Im J. 1771 ward ein Schullehrer-Seminar errichtet, auch eine eigene Schulcommission niedergesetzt, die über alles Wichtige im Schulwesen an den Fürsten zu berichten hatte. Im J. 1774 erschien eine treffliche Schulordnung für die niedern Stadt- und Landschulen; bei dem Gymnasium wurde der vom unsterblichen Geschichtschreiber der Teutschen Ignaz Schmidt verfaßte Schulplan eingeführt. Vom Fürsten bis herab zum untersten Mitgliede der Schulcommission herrschte der regste Wetteifer für die Hebung des Schulwesens. Für dessen Vervollkommnung scheute vor Allen Oberthür kein Opfer, hatte ihm ja sein fürstlicher Mäcenas auch reichliche Mittel verliehen vornamlich durch die einträgliche Präbende eines Capitulars im

Stifte Haug, welche Oberthür auch wirklich für die Förderung von Schul- und Künstlerzwecken auf die edelmüthigste Weise verwandte, wobei ihm überdieß seine ausgedehnte Verbindung mit den trefflichsten Gelehrten des In- und Auslandes wohl zu Statten kam. Eine reiche Gelegenheit zum Wirken fand Oberthür auch in der Regierungsperiode des großen Fürstbischofs Franz Ludwig, welcher es sich zum erhabenen Lebensziele gesetzt hatte, in Bezug auf die Förderung des leiblichen und geistigen Wohles seines Volkes in die Fußstapfen seines großen Vorgängers Julius einzutreten. Zur Realisirung dieses Zieles verwendete Franz Ludwig von Erthal die so bedeutenden Einkünfte seiner Privatbesitzungen, sowie die durch möglichste Einschränkung seines Hofhaushaltes erzielten Erübrigungen. Fr. Ludwigs höchste Lebensaufgabe ging auf die Bildung und wahrhaft beglückende Veredlung seines Volks. In seinem Testamente fordert er seinen Nachfolger auf, das von ihm begonnene Werk weiser Volksaufklärung fortzusetzen, und vermachte dem Schulfonde aus seinem Privatvermögen 20,000 fl. Viel kam nun darauf an, daß der weise Fürst auch Männer fand, welche auf seine Ideen eingingen, und auf deren Verwirklichung hinstrebten. Ein solcher Mann fand sich an Oberthür. Daher die Zuneigung und das große Vertrauen des Fürsten zu ihm. Schon war durch fürstliche Fürsorge das Schulwesen auf dem Lande wesentlich verbessert, als noch die Stadtschulen mancherlei Gebrechen und Mängel darboten. Der Fürst ernannte zum Director dieser Schulen den geistlichen Rath Oberthür, und beauftragte ihn mit der Reform derselben. Der vollständige Plan dieser Reform findet sich im Berlinischen Magazin der Künste und Wissenschaften (1. Stück des 2. Bandes); im Wesentlichen in der Einleitung von Köl's Handbuch zum Studium der teutschen Sprache und Literatur S. XXV ff., sowie im erwähnten Grundriß einer Geschichte von der Universität zu Würzburg von Bönicke (2. Th. S. 274 ff.). Oberthür's Plan ging abgesehen vom Formellen auf Erweiterung des Unterrichts, auf bessere Unterrichtsmittel und Methode, auf Errichtung von Mittelschulen (Anstalten zwischen der gemeinen Trivial- und der gelehrten Schule). So vermochte Oberthür in beiden Hauptrichtungen der Bildung, in jener des Volksschulwesens, und in der als öffentlicher Lehrer an der Universität seine Thätigkeit zu entfalten, und, wie der damals noch unschuldiger klingende Ausdruck hieß, „Aufklärung" im katholischen Volke zu verbreiten. Daß übrigens in diesem Streben, Aufklärung zu verbreiten, die Gränzscheide zwischen genug und zu viel fein gezogen ist, und leicht übersprungen werden kann, zeigte sich selbst an dem frommgläubigen Fürstbischof Franz Ludwig. Sein übersorgsamer Eifer und die Eile, womit er das Licht der Kantischen Philosophie für seine Universität von Königsberg her holen ließ, beweisen wenigstens, daß man auch in der Reform der Wissenschaft sich Zeit lassen und Vorsicht gebrauchen müsse. Uebrigens überbot Oberthür seinen fürstlichen Herrn bei weitem in der vorwärts drängenden Hast, im Sinne der neuen Aufklärung auf dem Gebiete der Volksbildung, ja selbst auf dem Gebiete der Religion, den breiten Weg der Reformen zu eröffnen. Blieb Franz Ludwig bei seinem Streben, manches Alte mit einem bessern Neuen zu ersetzen, im Herzen immer streng katholisch gesinnt: so mischte sich bei Oberthür doch allzu viel Subjectives und selbst Profanes in die Neuerungsprojecte, von denen er voll war. Oberthür's Absichten bei seinen religiös-kirchlichen Verbesserungsplänen waren gewiß gut gemeint; fast durchgehends mochte irgend ein irenischer Zweck seiner Seele vorschweben, allein sie waren zu wenig durchdacht, nicht recht anwendbar, sprangen mit der katholischen Wahrheit manchmal ziemlich leichtsinnig um, und setzten sich der Gefahr aus, in den großen Kessel der Religionsmengerei hinabzufallen. Nach Oberthür sollten alle, die Christen in den verschiedenen Confessionen trennenden, Differenzen schwinden; Alle sollten sich vereinen im gegenseitig beglückenden Brüderbunde. Unter dieser wohlgemeinten Idee sank aber leider! Oberthür's Katholicismus zum formlosen Cosmopolitismus herab. Hiernach modelte er seine idea biblica ecclesiae Dei, die Bibel benützend zum Beleg für seine Ansichten, statt diese aus jener zu schöpfen. Daher

seine in vielen wesentlichen Puncten von den Grundlehren der katholischen Kirche abweichende Erklärung der Dogmen in seinen Vorträgen über Dogmatik; wobei das von Herder ausgesprochene, von ihm adoptirte Princip: „Hinweg Herkommen! Jeder Lehrer muß seine eigene Methode haben" als Führer ihm diente. Eine solche Aufklärung konnte der große Fürstbischof, nach seinem Geiste und nach seiner Stellung, nicht wollen und nicht dulden. Zwar hatte der Fürst eine höchst liberale Erziehung und Bildung erhalten, besonders unter dem freisinnigen Kirchenrechtslehrer Dr. Barthel, welcher öfter erklärte, zum Lehramte des Kirchenrechts wisse er keinen Fähigern als Franz Ludwig von Erthal. Allerdings sollte nach dem Willen des Fürsten die theologische Facultät für den Fortbau der Wissenschaft sorgen, aber sein fürstbischöfliches Ordinariat sollte jeder schädlichen Ueberschreitung vorbeugen; der Geist des Fürsten selbst wachte, daß kein Theil seine Gränze überschritt. Jetzt hielt der Fürstbischof sein Einschreiten für pflichtmäßig. Der Fürst, ein großer Menschenkenner, überzeugt von den auflösenden Folgen eines dem Positiven feindseligen Princips, und gewissenhaft ängstig, sein Volk vor religiösem Verderben zu bewahren, wandte Alles an, um zuerst auf gütlichem Wege den sonst von ihm geachteten Lehrer Oberthür zur Einschlagung eines andern Wegs zu vermögen. Allein das gelang ihm nicht. Da wollte er Oberthür'n eine andere Stellung anweisen. Der Fürst ging nämlich gerade mit dem Plane um, eine über das ganze Fürstenthum verbreitete Anstalt unter dem Namen „Armeninstitut" zu gründen, wo jeder schuldlos Dürftige Arbeit und Unterstützung erhalten sollte. Die Hauptanstalt sollte in der Residenz sein, Oberthür sollte bei dieser Anstalt Präsident werden, dafür von seiner Professur zurücktreten. Allein Oberthür erklärte schriftlich dem Fürsten: „er fühle, daß das Lehramt der ihm von Gott gegebene Beruf sei, von welchem er sich nicht trennen dürfe." Darauf schrieb ihm der Fürst im ernsten Tone, daß er und Oberthür nicht mehr Freunde sein könnten, da er nach seiner Ueberzeugung und Stellung das gegründete Positive schützen müsse, welches Oberthür durch seine dogmatischen Ansichten so sehr gefährde. Doch entfernte er Oberthür nicht durch einen Machtspruch vom Lehrstuhle, was doch in seiner landesherrlichen Befugniß lag, sondern beschränkte ihn nur auf den Vortrag der Dogmengeschichte, indem er die Dogmatik einem andern Lehrer übertrug. Noch mehr indignirte Oberthür seinen Fürsten, als er bei der Ernennung des Freiherrn von Dalberg — des spätern Fürst-Primas — zum Coadjutor des Erzbisthums Mainz die Verdienste dieses um die Beförderung des Würzburgischen Schulwesens in einer academischen Rede so hervorhob, daß er den großen Leistungen Franz Ludwigs in diesem Fache zu nahe trat, so daß der Fürst sich gezwungen sah, die Angaben Oberthür's zu widerlegen. Diese Spannung zwischen dem Fürsten und Oberthür konnte für den letztern nur unangenehme Folgen haben. Zwar war Fr. Ludwig zu groß für eine Entgeltung an Oberthür, dessen Leistungen er anerkannte: allein hatte Oberthür schon früher manche Gegner, welche zum Theil das Vertrauen, das Oberthür beim Fürsten genoß, abgehalten hatte, offen gegen ihn zu verfahren, so mehrten sich jetzt diese Gegner nicht nur, sondern auch die vorher Schüchternen traten nun offen gegen ihn auf. Von Seite seiner katholischen Mitbrüder sich mißkannt und verfolgt wähnend, wandte sich Oberthür desto mehr dem protestantischen Norden zu, und wollte hier seine cosmopolitisch-christliche Verschmelzungs- und Verbrüderungs-Theorie geltend machen, überzeugt, daß er hier eine ernstere Würdigung finden würde. Aber Oberthür täuschte sich; die ganz differente Anschauung der orthodoxen Protestanten von der ecclesia Dei sträubte sich gegen die Oberthür'schen katholisch-dogmatischen Ansichten. So setzte sich Oberthür einen unglücklichen Standpunct zwischen den beiden Confessionen. Daher seine vielen betrübenden Lebenserfahrungen, sein unverdientes Mißkanntwerden von mancher Seite, und die Hemmnisse, welche sich auch seinen besten Absichten entgegenstellten. Daraus läßt sich auch erklären, warum Oberthür 1803 bei der Organisation der Universität unter der churfürstlich bayerischen Regierung, da der Ultra-Liberalismus vorherrschte, seine Professur eben so verlor, als

im J. 1809, wo man wieder den streng katholischen Maßstab anlegte, nachdem er dieselbe vom J. 1805 bis zu diesem Jahre wieder versehen hatte. Doch nichts vermochte Oberthürs Muth ganz zu brechen, und seinen Drang zum Wirken zu hemmen. Er nahm an allen literärischen Feierlichkeiten, öffentlichen Disputationen, Promotionen, Prüfungen, Preisevertheilungen u. s. f. den lebhaftesten Antheil, und unterstützte strebsame junge Männer auf jede Weise als edler Menschenfreund. Es entstand nicht leicht ein Bildungsinstitut in seiner Vaterstadt, wozu er nicht den ersten Anstoß gegeben. Das gilt unter andern auch von der Gründung der sog. „Harmonie", einer durch vielseitige Lectüre das Bedürfniß der höheren Stände befriedigenden Anstalt. Vielbedeutend und nachhaltig ist das Verdienst, das sich Oberthür (im J. 1806) als Gründer der Gesellschaft „zur Vervollkommnung der mechanischen Künste und Handwerker" und der damit verbundenen Sonn- und Feiertagsschule erwarb. Die Vortheile dieser Anstalt, deren Statuten Oberthür entwarf, und mit der Geschichte derselben 1809 herausgab, haben sich in neuerer Zeit noch bedeutend gesteigert durch den Anschluß der k. Kreis-Landwirthschafts- und Gewerbsschule an den erwähnten polytechnischen Verein. Ebenso war Oberthür stets bestrebt, die Verdienste tüchtiger Franken hervorzuheben, um dadurch Nacheiferung zu erwecken. Er sammelte daher die Bildnisse verdienstvoller Männer und Frauen, welche er in einer Schrift (Würzb. 1826) beschrieb: deßgleichen erschien zu Würzburg 1784 (und im J. 1824 bei Seidel in Sulzbach viel vermehrt) von Oberthür die Lebensgeschichte des ehemaligen Universitätslehrers Ulrich, der durch Einführung des Kartoffelbaues in Franken sich hochverdient machte. Oberthür veranstaltete ein besonderes, von der ganzen Schuljugend mitgefeiertes kirchliches Fest an der Stelle, wo Ulrich den ersten Acker mit dieser Frucht besäet hatte. Gleiche Tendenz haben die Schriften: Mich. Jg. Schmidts, des Geschichtschreibers der Teutschen, Lebensgesch. Hannover 1802; Johann Klör, ein merkwürdiger Landmann in Franken, Sulzb. 1818; die Bayern in Franken und die Franken in Bayern (Nürnb. 1804) geschrieben, als Würzburg unter die churfürstlich bayerische Regierung kam. Eine andere Schrift: Die Franken im Auslande, woran er viele Jahre arbeitete, ist noch im Manuscripte vorhanden. Als der berühmte Professor der Chirurgie zu Würzburg Caspar Siebold vom Kaiser in den Adelsstand erhoben wurde, hielt Oberthür auf der Universität die Festrede: „Academia et universa Patria novo ornamento aucta" (bei Goebh. 1803 erschienen), worin er das verdienstvolle Leisten vieler gelehrten Franken erörtert. Ebenso findet man beinahe alle ausgezeichneten Männer des Würzburgischen Clerus in der zu Würzburg bei Richter 1827 erschienenen Schrift: „Cleri Wirceburgensis ecclesiae universitati specialis suae sub s. Chiliani auspiciis initae fraternae consociationis saecularia festa ... celebranti adplaudit Fr. Oberthur". Von seinem Interesse für vaterländische Geschichte und seiner speciellen Kenntniß zeugt sein Taschenbuch für Geschichte, Topographie und Statistik Frankenlands, besonders dessen Hauptstadt Würzburg für die Jahre 1795, 96 und 97 (Würzburg, Weimar und Erlangen). Selbst im ästhetischen Gebiete lieferte Oberthür Einiges. Dazu gehört: „die Minne- und Meistersänger aus Franken, als Entwurf zu einem vaterländischen Geisterdrama mit Gesang und Instrumentalmusik, in drei Aufzügen" Würzburg 1818; ferner: „die Feier des dem Andenken des hl. Kilianus und seinen Gesellen gewidmeten achten Tages des Julius" u. s. w. Würzburg 1825. Aus seinem Streben, die religiöse Bildung zu fördern, ging folgende Schrift hervor: „Auch den trefflichsten Erziehungsanstalten fehlt noch Vieles" u. s. w., eine gekrönte Preisschrift, Leipzig 1808. „An die dienende Classe meiner Mitmenschen, vorzüglich vom weiblichen Geschlechte" ꝛc. Würzburg 1819. Ebenso: „Ansichten von den neuesten, merkwürdigsten Erscheinungen im Gebiete der Menschheit, besonders von den Bibelgesellschaften" u. s. f. Sulzb. 1823, sowie viele andere Erörterungen und Gelegenheitsreden. Von diesen mögen hier nur berührt werden: „Zwei Reden, gehalten zu Weimar in der katholischen Kirche unter der

Messe", Weimar 1815, wo er die edle Absicht hatte, nebst der Erbauung bei dem von ihm gehaltenen Gottesdienste die Würde der katholischen Kirchenfeier und ihren Eindruck zu zeigen, was ihm leider! wie er sich äußerte, nicht nach Wunsch gelang, weil die mitfungirenden Geistlichen ihre Dienste geistlos verrichtet hätten. Erhebender in ihrer Wirkung war jene Rede, welche er bei der öffentlichen Taufe von Katechumenen — eines mit seinen drei Söhnen zum katholischen Glauben übergetretenen israelitischen Vaters und seines Bruders vor dem Eingange in die Kirche des Stiftes Haug mit sichtbarer Geistesfreude hielt. Oberthür war begeistert von der ästhetischen Verklärung des katholischen Cultus; diesen in seiner Herrlichkeit und tiefen symbolischen Bedeutung erscheinen zu lassen, dazu bot sich ihm die Gelegenheit dar bei der neuen Organisation der Domcapitel in Bayern, wobei auch Oberthür im J. 1821 zum Domcapitularen und Capitelstheologen ernannt wurde, welche Stelle er bis an sein Ende — am 30. August 1831 — bekleidete. Seine Reform-Ideen sprach er aus in seiner Schrift: „Meine Ansichten von der Bestimmung der Domcapitel, und von dem Gottesdienste in den Cathedralkirchen" (Würzb. 1826), welche Schrift zu Rom unter die verbotenen Bücher eingereiht wurde. Oberthür suchte der Feier der erhabensten katholischen Feste, z. B. des Frohnleichnamsfestes u. s. w. eine würdigere Einrichtung und Abwechslung zu geben; auch die gesunkene Dommusik sollte gehoben werden. Daß seine Reform-Pläne auf mehrfache Hindernisse stießen, und bloße Ideen blieben, läßt sich leicht denken. Sehr ausgeprägt war bei Oberthür der Wohlthätigkeitssinn. Wer zählt die Tausende, welchen er seine milde Hand bot, die er aus dem Ruine rettete, aus gedrückten Verhältnissen befreite? Das vermochte Oberthür nur durch seine eingeschränkte Lebensweise. In der Kost war er sehr einfach, in der Einrichtung von allem Luxus entfernt. Obschon seine Hand stets zum Geben sich ausstreckte, mehrte sich dennoch sein Vermögensstand, so daß aus seiner Verlassenschaft 24,350 fl. verzinsliche Capitalien angelegt werden konnten zu einer Stiftung, welche er in seinem Testamente zur Unterstützung der Armen in seiner Vaterstadt bestimmt hatte, im Besondern zu folgenden Zwecken: zur Beschäftigung von Armen, die arbeiten können; zur Unterstützung von Armen, die nicht zu arbeiten vermögen; zu Vorschüssen für Handwerker, welchen es an Capital fehlt; zu Beiträgen, um Künstler und Handwerksleute zu unterstützen; zur Belohnung von braven Mägden ꝛc. Nebstdem verordnete er, daß jährlich 12 fl. als Beitrag zu dem von ihm begründeten polytechnischen Vereine sollen entrichtet werden, um so auch nach seinem Tode ein theilnehmendes Mitglied der Anstalt zu sein. So wird Oberthür als mildthätiger Stifter in seiner Heimath fortleben. — Während Oberthür in alle Seiten des practischen Lebens mit stets edelmüthiger Thätigkeit eingriff, war er auch sehr eifrig mit der Literatur beschäftigt, und zwar mit solchen gelehrten Werken, deren Umfang schon eine anstrengende Arbeit voraussetzt. Ein hohes Verdienst erwarb sich Oberthür um das patristische Studium durch die bequeme Ausgabe der polemischen Schriften der Väter, wobei er vorzüglich die Mauriner-Ausgaben zu Grunde legte. Sie erschienen unter dem Titel: Opera polemica Sanctorum Patrum de veritate religionis Christianae contra Gentiles et Judaeos. Die Sammlung der griechischen Väter begreift Justin den Martyrer und die übrigen Apologeten (Tom. I—III), Clemens von Alexandrien Tom. IV—VI, die übrigen Bände enthalten des Origenes Werke. Die lateinische Sammlung enthält die Schriften Tertullians, Cyprians, Arnobius, Lactantius, Hilarius und Optatus, zusammen mit der griechischen Sammlung 34 Bde. (Ladenpr. 80 fl.). Auch die Ausgabe von den Werken des Flavius Josephus besorgte Oberthür nach der Havercampischen Edition, Lips. 1782—85. 3 Tom. 8. Er versprach dazu einen Commentar; allein nach seinem Tode fand man im Exemplare des Herausgebers zwischen den Druckseiten nur eine Menge von Blättern eingelegt, worauf die Annotationen zu den einzelnen Stellen geschrieben waren. Zwar hatte Oberthür in seinem Testamente angeordnet, dieser Apparat zu Flav. Josephus solle nach seinem Tode herausgegeben,

und der Ertrag seiner (der Dr. Oberthür'schen) Wohlthätigkeitsstiftung zugewendet werden. Allein das geschah nicht, weil man das Meiste schon in den neuern Ausgaben gethan glaubte. Für die zu Hamburg bei Bohn herausgekommene neue Ausgabe von Fabricii biblioth. graeca bearbeitete Oberthür die Literärgeschichte des Josephus. Die von Fries aus Josephus gemachten und in 3 Bänden zu Altona erschienenen Uebersetzungen begleitete er mit drei Vorreden. Oberthür's erste theologische Schrift: Dogmaticae et Polemicae pars una. Theologia revelata, Wirceb. 1776 — erschien bei der Gelegenheit, als Franz Leibes das theologische Baccalaureat empfing. Oberthür hatte den Plan entworfen, die ganze Dogmatik in die Theologia revelata, und in die Anthropologia revelata einzutheilen, eine Eintheilung, die bei seinen Collegen bald Anstoß erregte. Den Grundriß zu seiner theologischen Encyclopädie und Methodologie entwarf Oberthür im J. 1783; die Encyclopaedia selbst erschien 1786. Dieselbe mißfiel jedoch wegen der vielen Allotria so sehr, daß der zweite Theil, die Methodologia, nicht erschien. Sein umfassendstes Werk ist seine Idea biblica ecclesiae Dei, wovon der erste Band zu Würzburg 1790, der zweite zu Salzburg 1799, der dritte zu Rudolstadt 1806, der vierte bis sechste zu Sulzbach 1817—21 erschien. Schon dieses Auseinander von Zeit und Ort des Druckes mag auf das Durcheinander der im Werke sich tummelnden Ideen schließen lassen. Buchhändler Seidel in Sulzbach, der letzte Käufer des Werks, ließ 1818 die drei ersten Bände umdrucken. Das Nähere über dieses und die folgenden Oberthür'schen Werke enthält die treffliche Schrift des Herrn Oberbibliothecars an der Universität zu Würzburg, Dr. Ant. Ruland: „Series et vitae Professorum ss. Theologiae, qui Wirceburgi a fund. Academia usque in ann. 1834 docuerunt.“ Die „biblische Anthropologie“ von Oberthür erschien zu Münster in 5 Bänden 8. 1807—10. Vom ersten Bande veranstaltete der Verfasser im J. 1826 als 81jähriger Greis, die zweite Auflage. In der Vorrede recurrirt er auf die „biblische Theologie“, welche ihm (seinem System gemäß) der erste Theil der Dogmatik war. Er spricht den Wunsch aus, selbst noch die biblische Theologie vollenden zu können, oder daß wenigstens ein Anderer das opus posthumum pflege. Beides ist nicht eingetroffen. Im J. 1828 ließ Oberthür in Augsburg bei Kollmann seine „theologische Encyclopädie“ ꝛc. — eine teutsche Umarbeitung der bereits erwähnten lateinischen Encyclopaedia — erscheinen; und in demselben Jahre trat er auch mit seiner theologischen Methodologie hervor, worin er mit greisenhafter Geschwätzigkeit viel von sich und seinen Werken spricht. — Bei aller literärischen Thätigkeit und vielfach verzweigter practischer Wirksamkeit unterließ es Oberthür nicht, mit seinen Freunden und Bekannten den lebhaftesten Briefverkehr — „commercium epistolicum“ — wie er es nannte, zu unterhalten. Unter seinem Nachlasse fanden sich Tausende von Schreiben von den angesehensten Familien, und den verschiedenartigsten Gelehrten. So stand Oberthür in Correspondenz mit mehreren Familien des fränkischen Adels, besonders mit der von Rotenhan'schen Familie. Er stand in Briefwechsel mit dem geistlichen Rath Huth in München, mit Danzer in Salzburg, mit dem Philosophen Bardili (Gegner Schellings) in Stuttgart, mit Herrn v. Spiegel in Cöln, dem er Wecklein für die Facultät in Münster empfahl; mit den liberalen Professoren in Mainz Dorsch, Forster u. a. Ohnehin stand O. in enger Beziehung zu den bedeutendsten nordteutschen Gelehrten, unter andern mit Meiners und Eichhorn in Göttingen, mit Henke in Marburg ꝛc. Auch machte er vielfach Reisen zu seinen gelehrten Freunden; länger andauernde Besuche machten ihn sehr bekannt mit vielen auswärtigen Familien und vertraut mit den nordteutschen Verhältnissen. Sein öfterer Aufenthalt in Weimar, dem damaligen teutschen Athen, brachte ihn in die Nähe der dort weilenden Dichter-Coryphäen und anderer großen Geister. Daß sich Oberthür hierauf etwas zu gut that, kann man seiner Eitelkeit wohl verzeihen. Uebrigens hatte diese auch manche Geduldprobe zu bestehen, und manche Demüthigung zu erfahren, so insbesondere von Göthe. Der gutmüthige Oberthür

war naiv genug, derlei fatale Anläufe seinen Freunden zu erzählen. Mag Vieles in Oberthürs theologischen Werken die strenge Kritik nicht aushalten, mag man am Schriftsteller Oberthür Schärfe der Begriffe und strenggläubige Nüchternheit vermissen: der Mensch Oberthür bleibt immer achtungswürdig, sein edles Herz hat schöne Werke ausgeführt. Nur da, wo an Geist und Herz zugleich wenig Menschen beglückender Gehalt, aber desto mehr Einbildung hervortritt, nur da könnte herber Tadel Entschuldigung finden. Biographisches über Oberthür enthält unter andern Schriften auch das Felder-Waitzenegger'sche Gelehrten-Lexicon (jedoch nur bis zum J. 1820), und die erwähnte Schrift des Herrn Dr. Ruland, welche den Oberthür'schen Lebensabriß mit den treffenden Worten schließt: „Vir imprimis apud Exteros notus magisque quam apud suos celebratus, immo et decantatus, multa, permulta scivit — sed non ex justo ordine tradidit. Vir simplicis bonique cordis, communi publicaeque urbis et orbis utilitati vivens, sed ambitione haud parva laborans. In dogmate aeque ac in omnibus, quascunque attigit, disciplinis suo indulgens ingenio, proferendi semper semperque nova, studio actus, maxime est gavisus laudari et exaltari ab iis, qui erant alienae Confessionis. Sed quis est, qui omnino omnes expleverit partes!“ [Dür.]

Oblaten nennt man kleine, aus feinem Waizenmehl gebackene ungesäuerte Brode von runder Gestalt, welche während der hl. Messe vom Priester consecrirt, und dann als Communion unter die Gläubigen vertheilt werden. Dasjenige, welches der Priester sumirt, oder das zur Anbetung in der Monstranz ausgesetzt wird, ist etwas größer, als diejenigen, welche von den Gläubigen genossen werden. Ehemals, wo es noch Sitte war, daß die Gläubigen die Opfergaben selbst brachten, und auf den Altar legten, mögen die Brode, die zum hl. Abendmahle ausgeschieden wurden, von dem gewöhnlichen Brode nicht viel verschieden gewesen sein. Nachdem aber die Altardiener selbst die Opfergaben zu besorgen hatten, gaben sie denselben die schönere runde Form (als Symbol der Vollkommenheit) und brachten auch mehrfache symbolische Verzierungen auf der Oberfläche der Brode an, wie das Bild eines Lammes, einer Siegesfahne (s. den Art. Abendmahlsfeier). Den Namen erhielten die Oblaten (προσφορά) von der alten Gewohnheit, daß sie von Laien beigebracht oder geopfert (offerre) wurden, während sie von ihrer Bestimmung, als eucharistisches Opferbrod zu dienen, Hostien heißen. In der lateinischen Kirche werden, da Christus das hl. Abendmahl zur Osterzeit der Juden einsetzte, wo ihnen das gesäuerte Brod verboten war, ungesäuerte Brode verwendet, bei den Griechen dagegen gesäuerte. Vrgl. die Art. Azymiten, und hochwürdigstes Gut. [Dür.]

Oblaten della torre de Spechi, s. Francisca Romana.

Oblaten, Oblati (Mönche), s. Conversi, Hirschau und Borromäus.

Oblationen (von offerre, opfern) nannte man in der Kirchensprache die freiwilligen, gottgeweihten Gaben, welche die Gläubigen zur Bestreitung der Kirchenbedürfnisse, zum Unterhalte der an der Kirche angestellten Cleriker und zur Unterstützung der Armen theils in Naturalien theils in Geldbeiträgen leisteten. Man unterschied aber unter diesen Widmungen insbesondere diejenigen Opfer, welche man zunächst zur Feier des eucharistischen Mahles an Brod und Wein auf den Altar selbst niederlegte, wovon ein Theil sofort bei der hl. Messe zur Communion des Priesters und der Gläubigen consecrirt, ein Theil zu gesegneten Broden für Abwesende (s. Eulogien, Bd. III. S. 750), das Uebrige anfänglich zur Ausrichtung der gemeinsamen Liebesmale (s. Agapen, Bd. I. S. 127), später zur Vertheilung an die Cleriker und Gemeindearmen verwendet wurde. Dergleichen Altaropfer betrachtete man indeß nicht bloß als Gewissenspflicht oder gottschuldigen Tribut der Dankbarkeit, sondern auch als ein ausschließliches Recht der in der kirchlichen Gemeinschaft stehenden Gläubigen; so daß von Häretikern, öffentlichen Sündern und schwereren Büßern, weil sie an der hl. Opferhandlung sich nicht betheiligen durften, auch keine Oblationen

angenommen wurden, und ebenso die Opfergaben zu Seelenmessen pro defunctis auch nur für solche Abgeschiedene dargebracht werden konnten, welche in communione ecclesiae das Zeitliche gesegnet hatten. Neben diesen eigentlichen Oblationen oder Altaropfern im engeren Sinne brachten die Gläubigen zu dem obenerwähnten dreifachen Zwecke von Zeit zu Zeit auch andere freiwillige Opfer theils an Naturalien namentlich nach einer aus dem A. T. stammenden, bei den Israeliten aber gesetzlich eingeführten Sitte die Primitien gewisser Thiere und jeglicher Felderzeugnisse (s. Erstlinge, Bd. III. S. 694), Wein, Oel, Getreide, Garten- und Baumfrüchte; dann verschiedene animalische Producte, Wachs, Honig, Eier, Butter, Käse ꝛc.; theils in wöchentlichen, monatlichen, jährlichen Geldbeiträgen und außerordentlichen Spenden; welche Opfer entweder in den hiefür bereitstehenden Opferkasten (corbona) eingelegt, oder bei besonderen Anlässen und für bestimmte geistliche Verrichtungen, wie Taufen, Trauungen, Aussegnungen, Provisuren, Beerdigungen ꝛc. dem Bischofe oder fungirenden Priester als freiwilliges Honorar für seine Bemühungen behändiget wurden. Alle diese freiwilligen Reichnisse haben sich größtentheils, wenngleich in veränderter Form, erhalten. Die Opferungen von Brod, Wein, Wachs, während der eucharistischen Feier verwandelten sich nach und nach regelmäßig in Geldspenden, welche theils nach verschiedenen Intentionen für Lebendige und Abgestorbene als Meßstipendien (s. d. Art.) verabreicht, theils während des sonn- und festtäglichen Pfarrgottesdienstes, bei Hochzeit-, Votiv- und Seelenmessen von den Anwesenden, soviel ihrer sich daran betheiligen wollen, der Reihe nach auf den Altar niedergelegt werden. Es blieben aber auch neben diesen Geldopfern in manchen Gegenden, zumal auf dem Lande, noch gelegenheitliche Naturalopfer in Brod, Wein, Wachs, besonders bei Hochzeitämtern und Seelengottesdiensten fortwährend in Uebung. An die Stelle der beliebigen Gaben für andere sacramentale Handlungen und sonstige gottesdienstliche Functionen traten die jetzt gesetzlich oder durch Observanz geregelten Stolgefälle (s. Stolgebühren). Die Primitien dagegen und anderweitigen Opfer in Naturalien, wie sie ehemals bestanden, kamen allmählig zum Theil ganz außer Gebrauch, oder haben sich zum Theil in der Gestalt freiwilliger Sammlungen erhalten, wie die hie und da noch üblichen jährlichen Collecten von Eiern, Flachs und anderen animalischen und vegetabilischen Producten (s. Collecten, Bd. II. S. 666, woselbst auch über die heutige Zueignung aller dieser Oblationen das Nöthigste erinnert wurde). [Permaneder.]

Obleien, s. Obedienzen.

Obotriten, ihre Bekehrung zum Christenthum. Die Obotriten, auch Abotriten, Abodriten und Wagrier, ein slavisch-wendischer Volksstamm, wohnten zwischen der unteren Elbe und der Ostsee, in dem heutigen Mecklenburg. Ihre Nachbarn waren nördlich die Wagrier, neben ihnen sassen in Mecklenburg die Polaber, in der Gegend von Lauenburg wohnten die Linonen, die Smaldinger an der Elbe, und in dem heutigen Mecklenburg-Strelitz die Luitizier mit der Stadt Redra. Im J. 780 treten die Obotriten zum ersten Mal im Bunde mit Carl d. Gr. gegen die Sachsen auf. Sie waren lange Verbündete der Franken gegen die Sachsen, und andere slavische Stämme. In dieser Zeit wurden die Obotriten von den Wilzen und Dänen sehr bedrängt. Im J. 817 sagte sich der Obotritenfürst Selaomir von Ludwig dem Frommen los. Er wurde vertrieben und die Gewalt dem Ceadrag, dem Sohne Trasico's, übertragen 819. Im J. 834 wurde das Bisthum Hamburg gestiftet, in dessen Sprengel auch die Obotriten gehörten. Ludwig der Teutsche führte wiederholt Kriege gegen die Obotriten. Auch König Arnulf zog (889) gegen sie. König Heinrich I. machte die Obotriten zinsbar; er unterwarf sie namentlich im J. 931, und sie mußten versprechen, das Christenthum anzunehmen. Unter Otto I. erhielt Hermann Billung das Herzogthum Sachsen, und damit auch das Land der Obotriten zugetheilt. Oldenburg, nachmals Lübeck, wurde von Otto als neues Bisthum begründet, Marco als erster Bischof eingesetzt. Im J. 946 folgte die Gründung

des Bisthums Havelberg. Das letztere lag zwischen den Flüssen Elde und Peene. Das Bisthum Oldenburg wurde im J. 947 von dem Bisthum Schleswig getrennt; Oldenburg behielt die Wendengaue der Hamburger Parochie bis an die Peene; ihm lag besonders die Bekehrung der Slaven im heutigen Mecklenburg ob; es erhielt liegende Gründe, Natural- und Gelderhebungen aus dem Slavenlande selbst. An eine völlige Christianisirung der Slaven war indeß noch lange nicht zu denken; die Mehrzahl blieben wohl Heiden. Nach Otto's I. und Otto's II. Tode (983) trat eine gewaltige Reaction des Heidenthums bei den Slaven überhaupt ein, die im Ganzen durch anderthalb Jahrhunderte fortdauerte. Aber die Teutschen waren zum Theil selbst Schuld; denn sie behandelten die Slaven mit Verachtung. Im J. 977 waren die Luitizier schon wieder in's Heidenthum zurückgesunken. Die Obotritenfürsten Mistewoi, Billug und des Letzteren Sohn Mizislav, längst unzuverlässige Christen, erheben sich gemeinsam gegen das Christenthum; bei dem Tode Otto II. reizt sie die Hoffnung auf Sieg. Billug hatte seine christliche Gemahlin, die Schwester des dritten Bischofs von Oldenburg, Wago, verstoßen; dessen Sohn Mizislav gab seine in dem Nonnenkloster der Burg Mikilieburg (Mekelnburg) erzogene Schwester einem Heiden zur Ehe. Fürst Mistewoi aber, vorgeblich aus dem Grunde, weil ihm die Hand einer Nichte des Herzogs Bernhard schnöde verweigert worden, schwur den Teutschen Rache, und entsagte zu Redra feierlich dem Christenthum. An ihn schlossen sich an sein Bruder Mizzodrog, und ihre Vettern Nacco und Gederich. Die verbündeten Slaven nahmen am 29. Juni 983 Havelberg; die Besatzung wurde ermordet, die bischöfliche Kirche zerstört. Schon am 2. Juli mußte sich Brandenburg ergeben, von wo Bischof Volkmar und Markgraf Dietrich mit Noth entkamen. Die Männer der Stadt wurden ermordet, die Frauen entehrt; die Priester schleppten sie in die Kirchen, erwürgten und zerstückten sie, und warfen die zerstückelten Leichname vor die Altäre und Bilder der Heiligen. Den Leichnam des Bischofs Dodilo begruben sie, und zerstörten die bischöfliche Kirche. Die Sieger stellten in der ganzen Gegend den heidnischen Cult glänzender als zuvor her. Auf dem nahen Hügel bei Brandenburg bauten sie dem Götzen Triglaff einen Tempel, und stellten sein Bild zur Verehrung aus. Alle Spuren des Teutschen und Christlichen wurden zerstört. Der Fürst Mistewoi plünderte und zerstörte auch die Stadt Hamburg. Das ganze nördliche Teutschland stand in Gefahr. In großer Schlacht warfen aber die Teutschen den Feind über die Elbe zurück; 30,000 Slaven sollen gefallen sein. Das Heidenthum aber herrschte dennoch über alles Land zwischen Elbe und Oder. Unter Kaiser Otto III. wurden besonders die Obotriten mehrfach geschlagen. Seit dem J. 992 treffen wir wieder nach (4) Ezico und (5) dem vertriebenen Volkard den (6) Bischof Regiebert von Oldenburg. Im J. 1002 zerstörten die Obotriten auf's Neue die christlichen Anpflanzungen bei ihnen. Die Priester im Lande wurden unter mancherlei Qualen ermordet. Am ärgsten wütheten sie in Oldenburg, die meisten Priester wurden hier niedergehauen; sechzig aber, unter ihnen der Propst Oddar, marterten sie zu Tode. Sie schnitten ihnen das Kreuzeszeichen auf den Köpfen ein, banden ihnen die Hände auf den Rücken, trieben sie unter Schlägen von Ort zu Ort, bis ihnen der Athem ausging. Unzählige sollen damals den Martertod erlitten haben. Herzog Bernhard zwang die Obotriten wieder zum Gehorsam, und Bischof Regiebert scheint nach Oldenburg zurückgekehrt zu sein. Von 1013 bis 1018 kämpften die Obotriten wieder mit großem Erfolge. Von 1024 an folgten leidliche Zustände; das Christenthum wurde hergestellt. Doch war nur einer von den Fürsten, Uto, Christ; die übrigen huldigten offen dem Heidenthum. Dessen Sohn Gottschalk, eine Zeit lang Verfolger der Christen, bekehrte sich später und diente dem Könige Canut d. G. von Dänemark. Um das J. 1043 gelangte er zur Herrschaft über die Obotriten. Er unterwarf auch die benachbarten Wenden, und sie ehrten ihn wie einen König. Durch ihn siegte das Christenthum bei den Obotriten, Wagriern, Polabern, Lingonen und Warnabern. Aber auch gegen ihn

erheben sich die Heiden. Er wird 1066 im Kampfe ermordet, mit ihm die meisten Geistlichen, Hamburg und Schleswig zerstört; der Rugenfürst Kruko, ein Heide, zur Herrschaft berufen. Das Christenthum blieb unterdrückt, bis Kruko im J. 1105 durch Heinrich, Gottschalks Sohn, ermordet wurde. Er schlug seine Gegner bei Zenilowe mit Hilfe der Sachsen. Mit Milde und Umsicht regierte er über die Obotriten und die anderen Wenden. Nach Lübeck berief er den frommen Vicelin, „Apostel der Obotriten" genannt. Heinrich starb im J. 1125, und die Obotriten wählten den Niklot, einen Feind des Christenthums, zum Herrscher. Dieser kämpfte mit Heinrich dem Löwen und den Dänen, und fiel im Kampfe im J. 1161. Heinrich der Löwe behielt das Land im Kampfe mit Niklot's Söhnen. Berno wurde Bischof der Obotriten und erster Bischof von Schwerin, welches Bisthum im J. 1177 durch Papst Alexander III. bestätigt wurde. Niklot's Nachkommen aber nannten sich nach dem Falle Heinrich des Löwen (1180) Herren von Mecklenburg, sie beförderten im Bunde mit der Geistlichkeit teutsches und christliches Wesen. Das Wendenthum unterlag mit dem Heidenthum und mit dem Anfange des 13ten Jahrh. verschwindet der Name Obotriten. — Vgl. Albert Krantz, „Metropolis" und „Wandalia"; Hefftter, „der Weltkampf der Teutschen und Slaven", 1847. [Gams.]

Obrigkeit, Gebet für die, s. Landesherr.

Observanten. Es ist bereits in den Artikeln: Capuciner, Conventualen und Franciscaner, die Rede gewesen von dem großen religiösen Männer-Vereine, der im 13ten Jahrh. durch den Heiligen von Assis begründet, einen so bedeutsamen Platz in der Reihe der Ordensgesellschaften der katholischen Kirche eingenommen hat. Die Reihenfolge unserer Artikel nöthigt uns, noch einmal darauf zurück zu kommen, weil wir das cuique suum beobachten möchten und darum der auch noch in unseren Tagen zahlreichste religiöse Männer-Verein der Kirche einer etwas genaueren Beleuchtung unterstellt werden muß. Der Name „Observant" ist ein lieblich klingender Name, er heißt ein Beobachter irgend einer Regel, doch kann er sogar ein gehässiger Name werden, wenn er dem Begriffe „nicht Observant" entgegengesetzt wird. Unsere Sache ist es nicht, Erörterungen anzuknüpfen, welche von den zahllosen Schülern des hl. Franciscus im Laufe der Jahrhunderte diesen Namen mehr oder weniger verdient haben oder verdienen, unser vorgestecktes Ziel ist, hier über jenen Theil der Franciscus-Schüler zu sprechen, dem der Name „Observant" kirchlich zuerkannt ist, da dessen die öffentlichen Kirchen-Register Zeugniß geben. — Geschichte der eigentlichen Observanten. — Wie Chavin de Malan in seiner Geschichte des hl. Franciscus von Assisi, München 1842 bemerkt, so trug die Stiftung der minderen Brüder schon wegen der dem Menschen anklebenden Gebrechlichkeit einen Keim der Trennung in ihrem Inneren, das will nämlich heißen, insofern sie ein Institut war, das Menschen zur Leitung erhielten, deren jeder mehr oder minder seine eigene Ansicht hineintrug. — Schon in den Tagen des hl. Stifters selbst zeigten sich die Elemente zur Ausscheidung, und bald nach den Tagen des hl. Bonaventura ward diese mehr oder weniger sichtbar. Eine Frage war es, die gelöst werden sollte: Kann der Wille des Stifters, besonders was die strengste Armuth betrifft, für die Zukunft und zu allen Zeiten unabänderlich festgehalten werden, oder gebieten Zeit und Ort unabweislich Abänderungen? Der bei weitem größte Theil der Schüler des Heiligen schien sich, nachdem kaum ein paar Menschenalter seit seinem Tode dahingegangen waren, für die letztere Ansicht aussprechen zu wollen, doch eben liegt hierin der Beweis, daß des großen Heiligen Institut Lebenskraft hatte, da es zu jeder Zeit Männer hervorgebracht hat, die mit wunderbarer Selbstverläugnung und fast übermenschlicher Anstrengung den größtmöglichsten Theil des Ganzen immer wieder zum Geist des ersten Anfanges zurückzuführen versucht haben. — P. Thomas von Farignano war das Haupt der Franciscaner, es war um das J. 1368, und ein gewisser Paulus, wegen seiner kleinen Gestalt Paoluccio genannt, erbat sich von ihm die Vollmacht, eine Einsiedelei zu begründen, um so seine Lebensweise besser

nach der Lebensweise des Stifters einrichten zu können. Das Unternehmen fand Fortgang, und um das J. 1402 befanden sich, wie der Jesuitenpriester Croiset bemerkt, bereits 20 Ordenshäuser in Italien, von beiläufig 200 Religiosen bewohnt, die die Regel des hl. Franciscus nach ihrer ganzen Strenge wieder beobachteten. Das anfangs so kleine Werk erhielt in kurzer Zeit den großartigsten Aufschwung; es bethätigten die strenge Haltung der Regel Männer, die zu allen Zeiten Gegenstand der Bewunderung sein werden, ein hl. Bernardinus von Siena, gest. 1444, ein hl. Johann Capistran, gest. 1456, ein hl. Petrus Regalati aus Spanien, gest. in demselben Jahre, ein hl. Jacob von der Mark, gest. 1479. Schon bei dem Tode des Ersteren wurden 300 Häuser der strengeren Observanz gezählt mit 6000 Religiosen und jedes Jahrzehend sah ihre Anzahl theils auf Kosten desjenigen Theiles der Schüler des Heiligen, die der minder strengen Auslegung huldigten, theils durch neue Begründungen sich vermehren. Auf solche Weise konnte nun geschehen, was in den Jahrbüchern des Franciscaner-Ordens unter dem J. 1517 gelesen werden kann. Das Oberhaupt der Kirche Leo X., ungern sehend, daß der zahlreichste Orden an seiner Wirksamkeit gehindert werde, gerade durch die Fractionen in seinem Inneren, veranstaltete in gedachtem Jahre ein allgemeines Capitel, d. i. eine Zusammenkunft aller Repräsentanten, und hunderttausend Schüler des hl. Franciscus, verbreitet über ganz Europa, wurden hier vertreten durch ein paar Hundert der Ihrigen. Die der milderen Auslegung der Regel Huldigenden wurden durch die die strengere Observanz Beeifernden weit überboten, von den beiläufig hunderttausend neigten sich die Repräsentanten von mehr als zwei Drittheilen zu den Ansichten der oben genannten vier Männer. Der aus der Wahl Hervorgegangene war Einer der Observanz, P. Christoph von Forli, der seinen Sitz nahm zu Rom in dem Kloster St. Maria Ara Coeli auf dem capitolinischen Hügel, schon seit 1250 begründet und durch Eugen IV. im Jahre 1444 den Observanten übergeben. Der gewaltige Strom schien durch den Umstand, daß man den 30,000 Ordensmitgliedern, die sich an ältere Dispensationen hielten, ein eigenes Haupt zugestand, welches, wenn auch im Allgemeinen untergeordnet, dem als rechtmäßig anerkannten Nachfolger des Stifters, doch die Befugniß haben sollte, die Disciplin in seinen Häusern zu überwachen, nun seines ruhigen Weges fortfließen zu wollen, indessen schien es auch nur so. Dadurch, daß Leo X. alle Söhne des großen Stifters, die der strengeren Observanz huldigten, unter einem gemeinsamen Oberhaupte vereinigte, kamen mehrere Häuser, besonders in Spanien und Portugal in das Verhältniß, daß sie noch strengerer Ordnung huldigten, als die allgemeine Forderung war, und von diesen Häusern aus wurde eine abermalige Regeneration bethätigt. Der hl. Vater Clemens VII., der zweite Nachfolger Leo's X.; erlaubte darum zweien spanischen Religiosen dem P. Stephan Molina und P. Martin Gußmann diese abermals mehr zur Grundform neigende Gestaltung einzuführen. Der Papst befahl, daß ihnen und den ihrer Ansicht Folgenden von den Ordensoberen überall eine hinlängliche Anzahl Häuser eingeräumt werde, wodurch es geschah, daß sie, in Italien unter dem Namen „Reformati" bekannt, allein in diesem Lande in kurzer Zeit 25 Provinzen bildeten, bald einen eigenen General-Procurator erhielten und nun allerwärts den eigentlichen, d. i. früher schon sogenannten Observanten an Anzahl und Ansehen so gleichstehen, daß in neueren Zeiten, wie Referenten dieses von Unterrichteten versichert wurde, die Wahl des Oberhauptes über die gesammte noch vereinigte Familie in der Art bethätigt werden muß, daß ein Observant und ein Reformat in der Uebernahme des höchsten Amtes nach je sechs Jahren gegenseitig abwechseln. Gegenwärtiger Bestand der Observanten und der mit ihnen unter einem gemeinsamen Oberhaupte verbundenen Reformaten. Die Ungunst der Zeit, welche die Reihen der katholischen Geistlichkeit überhaupt gelichtet hat, jener Zeit nämlich, die aus den glanzvollen zahlreichen Domcapiteln kleine Häuflein dürftig besoldeter Prälaten gebildet, die noch den Stuhl des Bischofs umgeben, Häuflein

zwar, daß sie an manchen Orten, ja und oft gerade da, wo sonst der größte Pomp herrschte, kaum mehr zureichen, daß an den höchsten Festtagen des Jahres der celebrirende Oberhirt die vorschriftsmäßige Assistenz beim Altare aus ihnen bilden kann, diese Ungunst der Zeit, die überall zerstörend eingewirkt, hat auch die Reihen der Observanten gelichtet. Verfasser erinnert sich, gerade bei einem in diese unsere Benennung gehörenden Ordensmanne ein Verzeichniß gesehen zu haben, gefertigt um das J. 1790, nach welchem die Gesammtzahl aller, dem Observanten-General zu Rom untergebenen Ordensmitglieder auf etwas mehr als siebzigtausend berechnet war, die dreitausend und etliche hundert Häuser bewohnten. Ueber so Viele können wir nun wohl freilich jetzt keine Relation mehr machen, ja, bei weitem nicht, dennoch sind die Observanten und Reformaten in ihrer Vereinigung noch immer allen übrigen geistlichen Ordensgesellschaften und religiösen Congregationen überlegen an Anzahl nnd der Ansatz von fünfzehntausend Mitgliedern in beiläufig tausend Häusern dürfte eher noch hinter der Wahrheit zurückbleiben, als dieselbe überschreiten. — Die Observanten und Reformaten haben sich mit Ausnahme Frankreichs, wo dem Verfasser kein dazu gehöriges Haus bekannt ist, und mit Ausnahme der pyrenäischen Halbinsel, welche aus Mangel aller neueren Nachrichten als eine „terra incognita“ bezeichnet werden muß, in den meisten und wichtigsten Ländern der Erde erhalten. Wendet sich unser Blick zuvörderst auf den Centralpunct der ganzen katholischen Einheit, so haben wir Großes zu berichten. Die Hauptstadt der Welt zählte im J. 1850 nach der veröffentlichten Zählung 1892 Ordensmänner überhaupt und unbedenklich rechnen wir aus diesen ein halbes Tausend in unsere Rubrik. Die zwei großen Klöster St. Maria Ara Coeli auf dem Capitole, der Sitz des Oberhauptes der ganzen Gesellschaft, sowie St. Bartholomaeus auf der Tiberinsel sind von Observanten, dagegen die zwei großen Klöster St. Franciscus a Ripa und St. Petrus in Montorio, beide jenseits der Tiber von Reformaten bewohnt, sie werden wohl schon zusammen eine Bewohnerzahl von 400 verbürgen, indeß die anderen Niederlassungen, als: das Kloster bei der Laterankirche für die Pönitentiare derselben, das Kloster bei St. Isidor, das Kloster bei St. Sebastian u. s. w. das Fehlende an unserer angegebenen Zahl ergänzen. Sämmtliche Gegenden Italiens besitzen wohlbesetzte Observanten und Reformatenklöster, der Wiegenpunct des Ordens Assis hat Observanten und Reformaten, so die meisten der großen Städte. Daß die Zahl der Bewohner in mehreren sehr ansehnlich ist, möge aus einigen beispielweise angeführten ersichtlich sein. Das Observanten-Kloster zu Venedig zählte 1843 nach einem dem Verfasser vorliegenden Schematismus 46, das Reformaten-Kloster auf der Insel St. Michel in Murano 30 Religiosen, und so ähnlich allerwärts. Unser teutsches Vaterland hat mehr als achtzig Ordenshäuser dieser Art, die in die Provinzen (bayerische, böhmische, nordtirolische, südtirolische, östreichische, westphälische, churhessisches Rectorat oder Vicariat) vertheilt sind. Nach den neuesten Schematismen zählen die ansehnlichsten dieser Häuser: Botzen 47, Prag 39, München und Schwaz, jedes 38, Hall in Tirol 36, Wien und Görz (bei) jedes 30, Salzburg, Paderborn, jedes 23, Riette, Kaltern, Grätz und Pilsen, jedes 22 Religiosen u. s. w. Ungarn mit seinen Nebenländern hat zahlreiche Häuser der Observanten, die in sechs Provinzen eingetheilt sind. Es gibt Häuser, wie z. B. das zu Gyöngyös, Erzdiöcese Erlau (s. d. A.), deren Religiosenzahl über 50 hinausgeht. Das weite Polen hat noch viele Niederlassungen. Die einzige Erzdiöcese Lemberg (s. d. A.) zählt nach dem Schematismus von 1843 sieben Observanten- und zwei Reformaten-Klöster, erstere mit 86, letztere mit 15 Religiosen und auch in dem russischen Polen sind nach Theiner noch viele Häuser bisher der Aufhebung entgangen. Die Familie der Observanten hat auch wieder Fuß gefaßt in Belgien, und nach einem Augenzeugen zählte das Kloster zu St. Troud allein im J. 1846 an 70 Religiosen, so sind noch Häuser zu Dublin, Cork und anderwärts in Irland, zu Bosna Serai, Constantinopel, Adrianopel u. s. w. in der Türkei. Der Erdtheil Asien besitzt Jerusalem, die

hl. Stadt, und hier sind des hl. Franciscus Söhne von der Observanz seit Jahrhunderten Wächter des hl. Grabes (s. d. A. und Franciscus, der hl.). Das Kloster beim hl. Grabe selbst und das unfern davon liegende Kloster St. Salvador enthalten miteinander an 70 Ordensmänner, Nazareth und Bethlehem, jedes 16 bis 17, noch 20 andere sind vertheilt an den Orten Ramla, Jaffa, St. Johannes. Syriens und Cyperns Städte besitzen Franciscaner-Niederlassungen, nicht weniger Smyrna und Rhodus, sowie Alexandrien, Kairo, Rosette, Tripolis u. s. w. in Afrika, so daß, wenn wir die philippinischen Inseln noch erwähnen und China (die Missionsstationen Xansi und Xensi) unsere ganze Hemisphäre von Häusern der Observantenfamilie umschlossen wird. — Gedenken wir nun auch noch der westlichen Hemisphäre, so besaß America einst 500 Observanten-Klöster. 68 derselben haben sich im Freistaate Mexiko, wenigere in den übrigen südamericanischen Republiken und in Brasilien erhalten, ein neues ist durch bayerische und östreichische Ordensmitglieder zu Cincinnati in Nordamerica (s. d. Art.) begründet worden. — Wir schließen unsere Mittheilung über den zahlreichsten religiösen Männerverein der Kirche mit einigen Aeußerungen, entnommen aus dem Münsterer Sountagsbl. Jahrg. 1846. S. 901 ff. — „Sechs Jahrhunderte liegen zwischen unserer Zeit und der Zeit, welche die Mendicanten-Orden in's Dasein gerufen hat, in Mitte und unsere Zeit ist trotz dieser weiten Entfernung jener wieder ähnlich geworden. Der Feind, der jetzt alle sociale Ordnung zerstören will, ist der Communismus. Nur das Christenthum gibt den wahren Communismus. Der Hebel der ganzen christlichen Moral sind die evangelischen Räthe. Umsonst wird man lehren, daß die Armuth nicht verächtlich sei, wenn nicht das Christenthum begeistert, freiwillig sie zu wählen, umsonst wird man Gehorsam lehren, der Gehorsam unter einer gesetzlichen Obrigkeit wird nur geheiligt durch freiwilligen Gehorsam, umsonst wird die eindringlichste Lehre von der Heiligkeit der Ehe vorgestellt werden, nur das verwirklichte Ideal sittlicher Reinheit und Unbeflecktheit im Leben bewahrt die menschliche Gesellschaft vor roher Verwilderung der Sitten. Die Zeit kann kommen, wo der Reiche dem armen Franciscaner den Besitz und die Erhaltung von Haus und Hof verdankt. Nur die katholische Kirche, wenn sie sich frei entwickeln kann, besitzt den Zauberstab, vor dem das Gespenst des Communismus sich ohne Widerrede zur Ruhe legt. Das Wohl der europäischen Völker und die sittliche Ordnung der Gesellschaft haben ihren mächtigsten Stützpunct in dem so oft verkannten Ordensleben!“ [P. Karl vom hl. Aloys.]

Observanz ist, nach canonischem Rechte, ein Theil des Gewohnheitsrechts (s. d. A.). Man versteht darunter eine bei einer Gemeinde oder einem Collegium durch maßgebende Handlungen festgestellte und in Wirksamkeit gesetzte Regel (Puchta, Gewohnheitsrecht II. S. 114 ff. Phillips, Kirchenrecht III. Bd. II. Abth. § 162. S. 716. § 165. Note 1. S. 741. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts II. Cap. 1. S. 39 ff.). Ihre bindende Kraft beruht in der Einheit, zu welcher die Mitglieder der Gemeinde oder Corporation durch ihren Gesellschaftszweck verbunden sind und vermöge deren Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung der Handlungsweise eine Nothwendigkeit ist, so daß die Minderzahl der Mehrzahl, der Nachfolger dem Vorgänger sich anschließen muß. Diese Einheit wirkt auch für sich selbst in Dingen, die mit dem Gesellschaftszwecke nicht in unmittelbarem Zusammenhange stehen; weil aber die Gesellschaftsglieder nur durch den von ihnen allen gewollten Zweck zur Einheit verbunden sind, so ist auch ihr Wille als der letzte Grund der Gültigkeit der Observanz, ebenso wie der ausdrücklich festgesetzten Statuten zu betrachten. Beide, Statut und Observanz, stehen also auf gleicher Linie, wie der ausdrücklich und der stillschweigend kundgegebene Wille der Gesellschaftsglieder, und so weit dieser Wille in einer Hinsicht Macht hat, so weit hat er sie auch in der anderen. Deßwegen kann auch durch einen einzigen Act eine Observanz begründet werden, sobald aus demselben hinreichend der Wille, hiemit eine Regel festzusetzen, hervorgeht, und die Wiederholung gleichförmiger Handlungen gehört nur, in Ermanglung dessen,

zum Beweiſe einer ſolchen Abſicht, nicht aber an und für ſich zur Begründung der Obſervanz. Man hat deßwegen auch die Obſervanz als eine ſtillſchweigende Uebereinkunft der Corporations- oder Collegiumsmitglieder bezeichnet, jedoch mit Unrecht, weil der Grund ihrer Gültigkeit nicht in der Einwilligung aller Glieder zu derſelben zu ſuchen iſt, ſondern in deren ſchon beſtehender Verpflichtung, ſich zu der einmal begründeten Einheit zu halten. Dagegen iſt die Gültigkeit einer Obſervanz allerdings durch ihr Verhältniß zum Geſellſchaftszwecke bedingt, inſofern ſie nach demſelben nicht zwar geradezu vernünftig nothwendig oder zweckmäßig, aber doch wenigſtens vernünftig zuläſſig ſein muß, und eine dem Zwecke widerſprechende Handlungsweiſe als ein Mißbrauch erſcheint und zwar als ein deſto größerer, je öfter ſie ſich wiederholt, je mehr ſie alſo den Charakter einer Gewohnheit angenommen hätte (Phillips a. a. O. S. 709. 765 f.). Das hat alſo die Obſervanz mit dem Gewohnheitsrechte gemein, daß ſie „rationabel“ ſein muß, während ſie ſich von demſelben dadurch unterſcheidet, daß zu ihrer Begründung ſo wenig ein beſtimmter Zeitverlauf als eine öftere Wiederholung gleichförmiger Acte erforderlich iſt. Nur inſofern einem Dritten durch eine Obſervanz zugleich auch die Ausübung gewiſſer Rechte geſtattet wird, die er gegen die Corporation durch die Verjährung erwerben könnte, wird auch der zu dieſer Erwerbung nothwendige Zeitverlauf erfordert (c. 50. X. de electione; l. 69. c. 3. X. de causa possess. et proprietat. 2, 12; Eichhorn a. a. O. S. 42). Auf demſelben Verhältniſſe, zum Geſellſchaftszwecke, beruht auch die abrogirende Kraft einer Obſervanz gegenüber einem ausdrücklichen Geſetz, eine Kraft die der Obſervanz um ſo weniger abgeſprochen werden kann, als gerade in den beſonderen Verhältniſſen einer Corporation der vorzüglichſte Grund ihrer Wirkſamkeit zu ſuchen iſt (vgl. Phillips a. a. O. S. 763 ff.). [v. Moy.]

Occam oder Ocham, Wilhelm, von ſeinen Verehrern doctor singularis oder venerabilis inceptor (sc. Nominalium) genannt, einer der bedeutendſten Lehrer aus der letzten Periode der mittelalterlichen Scholaſtik, ſtammte aus dem Dorfe Occam in der engliſchen Grafſchaft Surrey, von wo er ſeinen Namen führte. Sein Geburtsjahr iſt unbekannt, ebenſo das Jahr ſeines Eintritts in den Franciscaner-Orden, dem er bereits angehört zu der Zeit, wo er in's öffentliche Leben eintritt. In Oxford gehörte er zu den Schülern des Duns Scotus, ſpäter finden wir ihn als Lehrer zu Paris, wo er in jenem heftigen Streit zwiſchen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen von Frankreich, für den König Partei nahm; wie entſchieden er ſchon damals mit der mittelalterlichen Weltanſchauung gebrochen, ja wie unkirchlich überhaupt ſeine Stellung war, bekundet uns die Schrift: super potest. praelatis et principibus commissa (bei Goldaſt, monarch. s. R. Imp. I. 13 sqq.), die er im Intereſſe des Königs verfaßte. Der König, ſagt er, habe vollkommen das Recht, von den Kirchengütern Steuern zu erheben, ohne nach irgend welcher Auctorität zu fragen. Hätten auch ſeine Vorfahren der Kirche Etwas geſchenkt, ſo ſei der König doch befugt es zurückzunehmen, ſobald das Wohl des Staates (das salut public der neuern Staatsweisheit, das bei Occam bereits eine große Rolle ſpielt) es ſo verlange. Denn das gehe über alles und jede Schenkung ſei nur mit dieſem Bedinge gemacht. Zum vollendeten Schisma wurde indeß Occam erſt gebracht durch ſeine Theilnahme an der Oppoſition der extremen Partei unter den Franciscanern, welche man die der Spiritualen nannte, gegen Johann XXII. Es wurde damals nämlich die große Streitfrage über die Armuth Chriſti mit großer Heftigkeit verhandelt. Um eine endgiltige Entſcheidung zu geben, zog Johann der XXII. die Sache vor ſein Forum. Aber trotzdem, obgleich die Sache noch bei der Curie anhängig war, nahm ſich das Capitel der Franciscaner zu Perugia 1322 heraus, hier eigenmächtig zu entſcheiden. Die Entſcheidung fiel im Sinne der Spiritualen aus, dahin lautend: Chriſtus und ſeine Apoſtel hätten weder einzeln noch in Gemeinſchaft etwas zu Eigen beſeſſen. Sie wurde in einer Encyclica der chriſtlichen Welt verkündigt. Occam, der als Provincial von England anweſend war, hatte mitunterſchrieben, nicht zufrieden damit

verkündete er diese Meinung öffentlich in Predigten und erklärte die entgegengesetzte Ansicht für häretisch. So besonders zu Bologna. Dafür wurde er nach Avignon citirt, wo man ihn während der Untersuchung in Gewahrsam hielt (s. Raynald ad ann. 1822. n. 53. 62. Wadding ad ann. 1322. n. 15). Wohl müssen hier noch andere seiner Sätze in die Untersuchung gezogen worden sein. Denn Johann XXII. sagt in seinem Edict gegen die nach Italien entflohenen Spiritualen, Occam sei wegen vieler irrthümlicher und häretischer Sätze, die er geschrieben und gelehrt habe, in Untersuchung gewesen. Unterdessen war die Ansicht der Spiritualen, wonach Christus und seine Apostel kein Eigenthum besessen, durch die Decretale „cum inter nonnullos" a. 1323 verdammt worden. Michael von Caesena, der Ordensgeneral wollte sich indessen nicht fügen und wurde eben deßhalb zu Avignon in Untersuchung gehalten. Anstatt aber das Resultat abzuwarten, floh er mit jenem Ordensgenossen Occam und Bonagratia zu Ludwig dem Bayer, der auf ihr Ansuchen ein Schiff entgegengesandt hatte. Zu Pisa trafen sie den König. Occam soll ihm hier seine Dienste angeboten haben mit dem kühnen Worte: „Vertheidige du mich mit dem Schwerte, ich will dich mit der Feder vertheidigen." Sogleich traten sie auf für Ludwigs Sache in Schriften voll der bittersten Vorwürfe und Schmähungen gegen Johann XXII. Schon zu Pisa appellirten sie vom Papst an die katholische Kirche und erklärten in einer Schrift, die von Michael Caesena verfaßt, von Occam und Bonagratia unterschrieben war, den Papst für einen Häretiker (Raynald ad ann. 1328 n. 60). Daß sie natürlich an den von Ludwig aufgestellten Gegenpapst Nicolaus V. sich anschließen würden, war nicht anders zu erwarten. So blieb denn Occam auf Ludwig's des Bayern Seite bis zu dessen Tod (1347) und verstärkte durch seinen Namen und sein Ansehen die Zahl jener Männer, die von hier aus so gefährliche und antikirchliche Grundsätze verbreiteten. Bekannt ist, wie von hier aus besonders durch Marsilius (s. d. A.) und Jannes von Janduno calvinistische Ansichten über die Quelle der kirchlichen Regierungsgewalt verbreitet wurden. Occam, der wahrscheinlich in dieser Umgebung seinen Dialogus schrieb, das bedeutendste seiner Werke, trug in diesem ähnliche Sätze vor, nur mit größerer Vorsicht und scheinbar ohne Partei zu nehmen. Daß er aber überall zur unkirchlichen Ansicht hinneigt, verräth sich doch ganz deutlich. Offen dagegen trat Occam auf, wo es galt die antike Ansicht vom Staat und von der Staatsomnipotenz geltend zu machen. Zu dieser Ansicht hatte er, wie wir gesehen, sich von Anfang an hingeneigt. Jetzt sprach er sie offen aus. Besonders that er dieß, als Ludwig der Bayer damit umging, die Erbin von Tyrol, Margaretha Maultasch mit seinem Sohne zu vermählen. Hier war vorher eine von Margaretha bereits mit dem böhmischen Prinzen Heinrich eingegangene Ehe zu annulliren und überdieß das Ehehinderniß der Verwandtschaft mit dem Sohne Ludwigs zu heben. Occam bewies nun dem Kaiser in einer Schrift de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus (bei Goldast l. c. I, 21), der Kaiser sei ganz in seinem Recht, wenn er diese Ehe aus eigener Machtvollkommenheit erlaube, ohne nach den Kirchengesetzen zu fragen. Das Staatswohl, das er hierbei im Auge habe, überhebe ihn jeglicher Rücksicht auf die hier entgegenstehenden kirchlichen Hindernisse. So blieb Occam, wohl stets zu München, in der Trennung von der Kirche bis zum Tode Ludwigs. Nach Ludwigs Tode soll er, wie Wadding, der hiefür ein päpstliches Document anführt (annal. Minor. ad ann. 1347 n. 19), berichtet um Wiederaufnahme in die Kirche nachgesucht haben. Daß er wirklich widerrufen habe und mit der Kirche wieder ausgesöhnt gestorben sei, berichten Tritheim und Andere. Wie dem auch sei, etwas Näheres über seinen Tod ist nicht bekannt, nicht einmal Zeit und Ort weiß man anzugeben. Nach Einigen starb er 1343, nach Andern 1347 zu München. Wadding, auf obiges Document gestützt, sagt, er könne vor dem Jahre 1350 nicht gestorben sein, und habe wahrscheinlich zu Carinola in Italien seine Tage beschlossen. Außer den obgenannten hat er über die practisch-kirchlichen Fragen noch folgende Schriften geschrieben: opus nonaginta

dierum (nebſt dem Dialogus ſpäter auf den Index geſetzt), Compendium errorum Joannis XXII., Octo quaestiones super potestate ac dignitate papali (geſammelt bei Goldaſt de monarch. s. Rom. imp. I. II.) und einige andere mehr unbekannte, die Wadding angibt. Nicht minder bedeutend als Occam's practiſche Thätigkeit war ſeine wiſſenſchaftliche. Er war es, der den gänzlich darniederliegenden Nominalismus wieder in Aufnahme und zur Geltung brachte, nachdem zuvor ſchon Durandus dazu einen Anlauf genommen. Als Gründer einer neuen, nominaliſtiſchen Schule erhielt er auch den Namen venerabilis inceptor. Die Frage nun nach der Realität der Allgemeinbegriffe (universalia) iſt es, die ihn vor allem beſchäftigt. Denn damit verband ſich im Mittelalter die Frage nach der Realität unſerer Begriffe überhaupt (Kuhn Einleitg. in die Dogmat. I. 233), kurz es wurde hier die Erkenntnißlehre feſtgeſtellt. Hier nun entſcheidet ſich Occam durchaus ſkeptiſch, vorerſt einmal in der Lehre von den Allgemeinbegriffen. Er läugnet, daß ſie in den Dingen außer uns Realität haben. Denn Alles, was außer der Seele iſt, iſt eo ipso ein Einzelnes, eine Beſonderheit mit Ausſchluß des Allgemeinen. Nach der Weiſe aller Skeptiker und Rationaliſten bringt er die Begriffe „Eins“ und „Vieles“ in ſtarren Gegenſatz. Aber wie entſtehen dann die Allgemeinbegriffe in unſerm Verſtande? Occam betrachtet ſenſualiſtiſch alle Begriffe nur als Eindrücke, welche die äußeren Dinge auf unſere Seele machen oder als Reſultate, Verarbeitung dieſer Eindrücke. Macht ein Gegenſtand einen deutlichen, ausgeprägten Eindruck, ſo erhalten wir einen beſondern Begriff; macht er einen verworrenen, ſo bekommen wir einen allgemeinen Begriff, weil uns da die individuelle Beſtimmtheit des Dinges nicht gegenwärtig wird. Indeß kann ein allgemeiner Begriff auch dadurch entſtehen, daß mehrere in der Einbildungskraft ſich fortpflanzende Eindrücke in einander übergehen und eine gemeinſame Einbildung hervorbringen, welche alsdann als Zeichen der Dinge gebraucht werden kann. Denn die Begriffe überhaupt ſind bloß Zeichen der Dinge. Occam geht mit ſeiner Skepſis weiter, er geht an die beſonderen Begriffe. Nicht die Dinge an ſich, ſagt er, ſondern bloß Zeichen der Dinge werden erkannt. Dieſe Zeichen bringt der Eindruck hervor, den ein Gegenſtand auf unſere Seele macht, ohne unſer Zuthun, ohne unſern Willen. Denn die Seele verhält ſich beim Denken ganz leidend, weßhalb er auch den Gedanken eine passio animae nennt (summa totius logicae I. 1.). Wie will man aber, wenn nicht die Dinge erkannt werden, eine Wiſſenſchaft zu Stande bringen? Occam ſagt, die Wiſſenſchaft ſei nicht eine Wiſſenſchaft der Dinge, ſondern nur eine Wiſſenſchaft von Sätzen (solae propositiones sciuntur). (In sentt. I. dist. II. qu. 4. n. 2.). Die Zeichen ſind es, gleichſam der Eindruck, den ein Gegenſtand in der Seele zurückgelaſſen, auf welche wir uns denkend beziehen. Wir verknüpfen Zeichen mit Zeichen und erhalten ſo Urtheile und Schlüſſe; kurz eine Wiſſenſchaft (der Sätze). Deßhalb wurden die Nominaliſten von ihren Gegnern auch Terminiſten genannt, weil ſie es bloß mit den terminis der Dinge zu thun hätten. Hiebei mochte ſich Occam noch etwas darauf zu gute thun, daß er den rohen Ausdruck des alten Nominalismus vermieden, wornach die Allgemeinbegriffe bloße flatus vocis ſind. Denn nicht willkürlich gewählte oder conventionell feſtgeſtellte Formen ſind ihm die Allgemeinbegriffe, ſondern natürliche Zeichen, d. i., ſie ſind unſerer geiſtigen Natur ſo natürlich, ähnlich wie das Seufzen dem Schmerz, der Rauch dem Feuer. Mit dieſer Erkenntnißlehre war die Skepſis in die Scholaſtik eingedrungen und konnte nicht anders als ſie im Innerſten verwunden. Die Scholaſtik beſtand weſentlich in der innigen Verbindung zwiſchen Speculation und Theologie. Auf ſo ſchwankender Grundlage konnte aber der Nominalismus kein ſpeculatives Gebäude aufführen: er mußte entweder ſich für gänzlich unzulänglich erklären, in's Dogma ſpeculativ einzudringen, überhaupt die höhere Wahrheit zu erfaſſen, oder mit dem Glauben in Conflict kommen, wie alles niedere, ſkeptiſche Denken. Occam nun wählte das Erſtere. Demgemäß erklärte er z. B., es könne durch die Vernunft nicht bewieſen werden, daß nur Ein Gott ſei; es könnten mehrere vollkommenſte

Wesen, mehrere höchste Ursachen der Dinge gedacht werden (Quodlib. I. qu. 1.). Gegen den Satz: Gott könne einen Augenblick nicht gewesen sein, führt er mehrere Beweise an, aber nur der Uebung wegen. Denn im Grunde weiß er nichts Stichhaltiges dagegen vorzubringen. Wenn die Griechen auf der Läugnung des „filioque" beharren, so können sie nicht widerlegt werden. Versucht er einmal das Dogma denkend zu betrachten, so stellen sich für ihn beim Abgang aller Speculation nur Paradoxen heraus, d. i. Widersprüche mit der sinnlichen Erfahrung u. s. w. So sagt er, jede Hostie enthält den Leib Christi, da nun die eine vom Priester zur selben Zeit gehoben werden kann wo die andere gesenkt wird, so folgt, daß ein Körper recht gut zur selben Zeit eine doppelte Bewegung machen kann trotz des Aristoteles. Die Theile Christi theilen einander ihre Idiomata mit, so daß das Haupt Christi sein Fuß, das Auge Christi die Hand Christi sein kann (Centiloq. concl. 2723. vgl. Rettberg in theolog. Stud. u. Kritiken von Umbreit u. Ullmann. 1831. I. 76 ff.). Von da war es nur ein kleiner Schritt zu der Annahme, daß etwas theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne und umgekehrt. Da ferner Occam durch seine Erkenntnißlehre die natürliche Welt zu einem Conglomerat von Atomen ohne inneres Gesetz und Maß für die Erkenntniß gemacht hatte, konnte es leicht geschehen, daß er dieselbe Anschauung auch auf die Welt der übernatürlichen Dinge übertrug. Es fehlt ihm jeder Einblick in die innere Oeconomie des göttlichen Werkes. Die göttliche Allmacht stellt er gerne dar als die gesetzlos wirkende. Gottes Sohn hätte vermöge seiner Allmacht ebenso gut die Natur eines Esels, Steines, Holzes als die eines Menschen annehmen können (Centiloq. concl. 6.). Und so erscheinen denn Fragen wie die: ob Gott den Socrates zum Esel machen, ob er fromme Menschen, Maria, die Engel verdammen könne. Und eine Folge desselben skeptischen Rationalismus ist es, daß ihm jeder Einblick in den Zusammenhang und in die innere Begründung der Dogmen fehlt. Sie haben nur ein contingens simpliciter kraft göttlichen Willens, der ebenso gut etwas Anderes hätte setzen konnen, z. B. das Zurückbleiben der Substanz im Abendmahl. In Einem Puncte wollte man Occam wirklich für häretisch erklaren, nämlich in der Lehre vom Abendmahl (s. Rettberg a. a. O.). Indessen muß man wohl sagen, daß Occam hier nicht die Höhe des Dogma's erreichte, so daß seine Beweise ebenso gut oder vielmehr besser für die Annahme einer Coexistenz des Brodes mit dem Leibe Christi passen als für die Transsubstantiations-Lehre. Seinem Willen nach konnte Occam deßwegen doch gläubig sein. Klingt auch außerdem manche seiner Aeußerungen wie Ironie auf das Dogma, so muß man doch dagegen halten, daß ähnliche Züge sich auch bei anderen Theologen seiner Zeit finden, ein Zeichen, daß der Geist aus der Scholastik zu entweichen begann. Es konnte nicht fehlen, daß sein Nominalismus sich auch auf practischem Gebiete geltend machte, und wirklich finden wir, daß seine ganze Weltanschauung dadurch bestimmt ist. Die Begriffe „Kaiserthum", „Staat" und „Kirche" mußte er nominalistisch auflösen, denn es waren Allgemeinbegriffe. Schon in einer seiner ersten Schriften (de potest. saeculari et eccl. bei Goldast I. 13) thut er das. Der König von Frankreich hat dieselbe Würde und Auctorität wie der Kaiser. Natürlich nur der Territorialbesitz macht den Kaiser. Auf den Kaiser hat das römische Volk seine Gewalt übertragen (nur mittelbar hat er sie von Gott). So ist's auch bei den übrigen Fürsten (s. Goldast I. 23. u. d. Dialogus von Occam I. lib. VI. c. 8.). Consequenter Weise kann natürlich das Volk den Herrscher der so übertragenen Gewalt wieder berauben, wie auch Occam zugibt, indem er alle Gewalt nach Unten verlegt. Erklärlich ist es, daß bei Mangel aller tieferen Einsicht in das Wesen des Staates ihm das Staatswohl der höchste Regierungsgrundsatz ist, wie wir oben sahen. Destructiver noch müssen die aus seinem Nominalismus abgeleiteten practischen Grundsätze wirken, wo er sie auf die Kirche anwendet. Dieß thut er besonders im Dialogus. Daß ein Papst häretisch werden kann, ist ihm ausgemacht (I. V. c. 1.). Ebenso kann es die römische Kirche werden (l. c. cap. 22. sqq.). Auch die ganze

Geistlichkeit kann vom Glauben abfallen, auch ein allgemeines Concil kann irren und häretisch werden. Denn Unfehlbarkeit ist nur der allgemeinen Kirche verheißen. Das Concil ist aber nur ein Theil derselben. Ferner: Diejenigen Personen, die an verschiedenen Orten befindlich fehlbar sind, sind es auch, wenn sie zusammen kommen (l. c. cap. 28). Offenbar eine nominalistische Consequenz! Wie muß man sich aber verhalten einem häretischen Concil gegenüber? Man appellirt an ein anderes, oder schützt sich so gut man kann, oder, wenn die ganze Christenheit häretisch wäre und bloß wenige Arme im Glauben verblieben, man überläßt sich dem göttlichen Willen (l. c.). Man kann aber auch ein allgemeines Concil beim Papst verklagen; wird aber auch dieser häretisch, so devolvirt das Recht beide zu richten an alle Gläubigen. So Occam. Man könnte nun allerdings sagen, das Vorgetragene sei nicht Occam's persönliche Meinung und allerdings gibt er sich den Anschein, als habe er diese Ansichten bloß der Uebung wegen vorgetragen. Der ganze Dialog verläuft nämlich in einer Disputation zwischen dem Schüler und seinem Lehrer. Aber Occam verräth sich deutlich, denn immer hat die negative, unkirchliche Ansicht das letzte Wort. Zuerst spricht sich die negative Ansicht aus, hierauf läßt diese die katholische Anschauungsweise zum Worte kommen, widerlegt sie aber zuletzt, ohne ihr eine Replik zu gestatten. Und die Rolle des negativen Geistes ist dem Lehrer (magister) zugewiesen. Ueberdieß hat Occam viele dergleichen destructive, antikirchliche Grundsätze, die er auf solche Weise einführt und in der angegebenen Form gegen die katholischen Grundsätze vertheidigt, in andern Schriften ganz offen als die seinigen bekannt, z. B. daß der Papst häretisch werden könne im Compendium errorum Joannis XXII. Endlich verräth sich Occam ganz unverkennbar in der letzten Untersuchung dieses Buchs. Es fragt sich hier: ob alle Gläubigen häretisch werden können, der Schüler hält diese Ansicht für absurd, möchte aber doch einige Gründe dafür hören. Bevor sie der Lehrer gibt, erklärt er ausdrücklich, daß man auf eine falsche Meinung nur sophistische Gründe vorbringen könne. Er will die Gegengründe bloß zur Uebung im Disputiren und um des Schülers Willen zu thun, vortragen, verräth somit, weil er bloß hier für nothwendig hält, seine gegentheilige persönliche Gesinnung vorher zu äußern, daß er bei Entscheidung der übrigen Fälle aus der Seele gesprochen habe (s. außer der schon angeführten Literatur noch Ritter, Gesch. der christl. Philosophie IV. 574 ff.; Marbach Gesch. der Philosophie II. 344 ff.; Döllinger, Kirchengesch. II, 1, 289 ff.). [Kerker.]

Occasionalismus, s. Harmonia praestabilita.

Ochini, Bernardin, s. Capuciner.

O'Connell, Daniel, von seinem Vaterlande mit Recht der Befreier genannt, wurde am 6. August 1774 bei Cahir, in der Grafschaft Kerry, in Irland geboren. Zum geistlichen Stande bestimmt, erhielt er seine erste Bildung in dem Jesuitencollegium zu St. Omer in Frankreich, einer rühmlich bekannten Priesterschule für die katholischen Irländer; doch widmete er sich nicht dem geistlichen Stande, sondern dem Advocatenstande. Was an ihm war und wozu ihn die Vorsehung bestimmt hatte, zeigte er zuerst, als er mit kühnem Geiste und gewaltiger Beredtsamkeit gegen die Union Irlands mit England und gegen die Aufhebung des irischen Parlamentes auftrat. Besaß er seitdem schon einen großen Einfluß auf seine katholischen Landsleute, so nahm derselbe immer mehr zu, indem O'Connell seine Anwaltschaft zum Besten seines gedrückten Volkes und der verfolgten katholischen Geistlichkeit ausübte, und als sich dann im J. 1809 zu Dublin ein Verein irischer Katholiken zu dem Zwecke, das katholische Irland von dem tyrannischen Drucke der Engländer zu befreien, bildete, stand O'Connell bald an der Spitze dieses Vereines und seines unglücklichen Volkes, für das er mit dem Aufgebote aller ihm von Gott verliehenen hohen Gaben und einer bewunderungswürdigen Thätigkeit gegen die englische Unterdrückung kämpfte. Natürlich zog er sich dadurch den Haß der pro-

teſtantiſchen Dränger und Privilegirten zu, die ihm ähnliche Verbindungen entgegenſetzten. Einer ſolchen Verbindung gehörte der Dubliner Aldermann D'Eſterre an, der O'Connell wegen eines beleidigenden Ausdruckes, deſſen er ſich gegen die Orangemänner bedient hatte, zum Duelle forderte und auf dem Platze blieb; damals legte O'Connell das Gelübde ab, ſich nie mehr auf einen Zweikampf einzulaſſen. Lange genug ging es indeß her, bis der große Agitator, wie ihn die Engländer nannten, ſein großes Ziel erreichte, da O'Connell einerſeits doch nur immer auf der Bahn des Geſetzes fortſchritt und ſein Volk von der Revolution abhielt, andererſeits die katholiſche Verbindung, weil der jährliche Beitrag der Mitglieder für die Armuth der katholiſchen Iren zu groß war, theils wieder verfiel und immer zu beſchränkt bleiben mußte. Anders wurde es mit dem Jahre 1823, nachdem eben König Georg IV. die grüne Inſel beſucht hatte, von den hoffenden Irländern mit Jubel empfangen worden war und nach ſeiner Rückkehr ſtatt auch nur das Geringſte zur Linderung des traurigen Looſes der Irländer zu thun, in den Zeitungen erklären ließ, wie er ſehr zufrieden ſei: daß ihn die Iren bei ſeiner Anweſenheit mit ihren Klagen nicht beläſtigt hätten. Jetzt ſtiftete O'Connell die große katholiſche Aſſociation, in welcher, da der monatliche Beitrag nur in einem Penny beſtand, nebſt der katholiſchen Prieſterſchaft und dem Adel das ganze katholiſche Volk den lebendigſten Antheil nahm: Meetings, in welchen die große Sache des Vaterlandes beſprochen wurde, dehnten ſich über ganz Irland aus; ausgezeichnete Redner widmeten ſich neben O'Connell, dem ausgezeichnetſten, dem Dienſte des Vaterlandes; mit den Geldbeiträgen des Vereines wurden die Proceſſe gegen die Bedrückungen der Beamten und anderer Dränger beſtritten; der Regierung, die ſeit Jahrhunderten an dem katholiſchen Irland beiſpiellos gefrevelt hatte und fortwährend ihre Gewalt nur zum Drucke deſſelben mißbrauchte, war durch dieſen Verein gleichſam eine andere ſchützende Regierung gegenübergeſtellt. Indeß mußte ſich dieſer Verein, in Folge Parlamentsbeſchluſſes, im J. 1825 auflöſen, wurde jedoch ſogleich wieder in einer andern, von dem Geſetze nicht verbotenen Form hergeſtellt, und gelangte zu größerer Ausdehnung als je und zu dem großen Reſultate, daß 1826 bei den Parlamentswahlen beinahe alle die von ihm aufgeſtellten Candidaten in's Parlament kamen und zwei Jahre ſpäter das Unglaubliche eintrat, die Wahl O'Connells ſelbſt in's Parlement durch die katholiſchen Pächter proteſtantiſcher Gutsherrn, von denen ihre ganze Exiſtenz abhing. Nun erſt ergab ſich die Regierung der unabweisbaren Nothwendigkeit, die Katholiken zu emancipiren: eine Parlamentsacte vom 13. April 1829 ſtellte für die Katholiken ſtatt des Supermatseides einen mit dem katholiſchen Glauben vereinbaren Staatsbürgereid auf, durch deſſen Leiſtung jeder Katholik das Recht erhielt, in's Parlament und mit wenigen Ausnahmen zu allen Staats- und Gemeindeämtern gewählt zu werden. Von O'Connell's Wirkſamkeit als Parlamentsredner, von der durch ihn hervorgerufenen, das ganze katholiſche Irland umfaſſenden Repeal-Aſſociation, die ihn auf einige Zeit in das Gefängniß führte, und von ſeiner ganzen übrigen politiſchen Thätigkeit kann hier füglich Umgang genommen werden. Nur Eines ſei noch erwähnt. O'Connell ſah nur in der Repeal eine wahre Rettung ſeines unglücklichen Vaterlandes, ohne es aber je von der Krone Englands getrennt wiſſen zu wollen; er, der durch und durch der eifrigſte Katholik war und bei jeder Gelegenheit proteſtantiſche Vorurtheile gegen die katholiſche Kirche und ihre Inſtitutionen widerlegte, fuhr auch nach der Emancipation fort, den Katholiken weitere Zugeſtändniſſe zu erringen, was er freilich nur in Einzelheiten durchſetzte; ſein Privatleben war rein und fleckenlos und ſeine ganze öffentliche Wirkſamkeit während eines Zeitraumes von 30 Jahren hat ihres Gleichen nicht in der Weltgeſchichte. Daß er übrigens der beſtverläumdetſte Mann in England war, wie er ſich deſſen ſelbſt oft rühmte, iſt leicht erklärlich, und haben dazu nicht wenig Jene beigetragen, denen er predigte, daß Niemand verbunden ſei, die Diener einer fremden Religion zu nähren und dabei ſelbſt zu verhungern. O'Connell ſtarb, auf einer Reiſe nach

Rom begriffen, zu Genua, am 15. Mai 1847. — Vgl. hiezu die Art. Großbritannien und Irland. [Schrödl.]

Octave bedeutet in der kirchlichen Sprachweise die durch acht Tage fortgesetzte Feier gewisser Feste des Kirchenjahres, jedoch wird der Gottesdienst unter der Octave nicht so feierlich gehalten, als am Feste selbst; innerhalb derselben ist jeder Tag semiduplex, und nur der achte Tag, welcher vorzugsweise Octave heißt, ist duplex, es wird an diesem Tage gleichsam die Festfeier erneuert. Schon bei den Juden war der Gebrauch der fortgesetzten Feier der höchsten Feste durch mehrere Tage üblich (3 Buch Mosis), insbesondere ward verordnet, daß das Laubhüttenfest feierlich am achten Tage begangen werden solle; — und ist von ihnen in's Christenthum übergegangen. Von jeher war diese Auszeichnung nur den höchsten Festen des Kirchenjahres zuerkannt, welche im Verlaufe der Zeit sich vermehrten, so daß heut zu Tage folgende Feste mit einer Octave gefeiert werden: das Weihnachts-, Epiphanien-, Oster-, Himmelfahrts-, Pfingst-, Frohnleichnams- und Kirchweihfest; sodann die Feste der Empfängniß, Geburt, Heimsuchung (in Böhmen), und Himmelfahrt Maria's, das Geburtsfest des hl. Johannes des Täufers, das Fest der hl. Apostel Petrus und Paulus und des hl. Apostel und Evangelisten Johannes, die Feste der hl. Martyrer und Diacone: Stephanus und Laurentius, das Fest des hl. Bischofes und Bekenners Martin und das Fest der hl. Jungfrau und Martyrin Agnes und der hl. Catharina (in Böhmen) sowie die Feste der vorzüglichsten heiligen Landespatrone und das Allerheiligenfest. Nebst diesen höheren Festen, deren Octaven in den Directorien der einzelnen Diöcesen angegeben sind, ist auch das Schutzfest jeder Kirche in derselben mit einer Octave zu feiern. In Betreff dieser Feier unterscheidet man drei Classen von Octaven, als: *Sehr feierliche*, in welchen kein Fest eines Heiligen, ausgenommen das Patrocinium, gefeiert und auch keine Votiv- und Privatseelenmesse gelesen werden darf. Solche Octavfeste sind die Octave vom Epiphanienfeste, die Oster- und Pfingstwoche; *minder feierliche*, in denen zwar ein Heiligenfest gefeiert, aber keine Votiv- und Seelenmesse außer der Missa solennis de Requiem praesente corpore gelesen werden darf; von dieser Art ist die Octave vom Weihnachts- und Frohnleichnamsfeste; *gemeine*, in welchen sowohl jedes Heiligenfest gefeiert, als auch Votiv- und Privatseelenmessen gelesen werden dürfen: hieher gehören alle übrigen Octaven außer den genannten. Zur Zeit der vierzigtägigen Fasten finden keine Octaven Statt, dieselben werden, wenn ein Fest, das eine Octave hat, in diese Zeit fällt, ausgelassen. [Vater.]

Oculi. Mit diesem kirchlichen Ausdrucke, welcher auch in das bürgerliche Leben überging und selbst bei Außerkirchlichen noch gegenwärtig Geltung hat, wird der dritte Fastensonntag bezeichnet und zwar deßhalb, weil an diesem Tage der Eingang der hl. Messe, bestehend aus dem 15ten Verse des 24sten Psalmes: „Meine Augen sind stets auf den Herrn gerichtet" u. s. w. mit dem Worte Oculi beginnt. Bei den Griechen heißt dieser Sonntag: Tag der Verehrung des hl. Kreuzes, weil an diesem Tage ehemals eine Partikel des hl. Kreuzes, welche in der kaiserlichen Schloßcapelle zu Constantinopel aufbewahrt wurde, von da in einer Procession unter feierlichem Gesange in die Domkirche zum Hauptaltare übertragen und zur Verehrung der Gläubigen ausgesetzt wurde. Dieser Sonntag wurde auch Dominica scrutinii genannt, weil an demselben die erste Prüfung der Katechumenen vorgenommen wurde.

Odericus Vitalis, s. Orderich.

Odilia (Othilia), *die heilige*, erste Aebtissin von Hohenburg oder Odilienberg, war die Tochter des alemannischen Herzogs Ethico I., dessen Zeit unter König Childerich II. (656—670) angegeben wird, und der Berehfinda, einer Schwester der Mutter des hl. Bischofs Leodegar von Autun (s. d. A.). Odilia kam blind zur Welt. Obwohl ihr Biograph (der dem eilften Jahrhundert angehört, jedoch einige Farben weggerechnet, aus guten, das Gepräge hohen Alterthums tragenden

Quellen geschöpft zu haben scheint) von Ethico gleich im Eingang der Biographie rühmt, er habe auf dem Gipfel von Hohenburg eine Kirche und die übrigen Gebäude für die Diener Christi errichtet, so muß dessen Christenthum doch ziemlich roh und äußerlich gewesen sein, denn er schrieb die Blindheit seiner Tochter dem Zorne Gottes zu und wollte aus falscher Scham das arme Kind sogar tödten lassen; indeß brachte es Berehsinda doch noch dahin, daß Odilia einer Frau zur Auferziehung übergeben werden durfte und von dieser in das burgundische Kloster Palma geschafft wurde. Hier erhielt sie von dem Bischofe Erhard „de partibus Bauvariorum" die hl. Taufe (s. d. Art. Erhard). Zugleich mit der Taufe erhielt sie auch das Augenlicht im Momente, da der hl. Bischof ihre Augen mit dem hl. Oele salbte, und sah ihn mit klarem Blicke an. Unterwiesen von den Nonnen zu Palma wuchs die junge Odilia zu einer herrlich duftenden Rose im Garten Gottes heran. Als aber einige Nonnen aus Eifersucht ihr manches Leid verursachten, schrieb sie an ihren Bruder, er möge um der Liebe Gottes wegen ihrer eingedenk sein, und sendete ihm den in „globo coccineo" eingeschlossenen Brief auf eine heimliche Weise zu. Von Mitleid ergriffen gegen seine Schwester und im Vertrauen auf die Liebe seines strengen Vaters, bei dem er viel galt, trat er vor diesen hin mit den Worten: Mein theuerster Herr, gewähre meinen Bitten ein gnädiges Ohr! „Si ea, entgegnete der Vater, quae ad regnum pertinent, postulaveris, incongruum est, ut tibi adsensus praebeatur." Solches habe er nicht vorzubringen, antwortete jener, sondern er bitte um die Erlaubniß für die Rückkehr seiner Schwester „quae nunc in extera gente omnium suorum destituta parentum consistit solatio." Allein das demüthige Flehen seines Sohnes vermochte das harte und stolze Herz des Vaters nicht zu erweichen, Ethico gebot seinem Sohne zu schweigen. Dieser aber ließ nun heimlich seiner Schwester einen Wagen und was sonst zur Reise nothwendig ist, zuschicken. Eines Tages schauten eben Vater und Sohn vom Gipfel der Hohenburg hinab in das schöne Land, als ein mit vielem Gefolg umgebener Wagen dahergefahren kam, in welchem ein Mädchen saß. Was ist das, fragte Ethico. Es ist deine Tochter Odilia, erwiderte der Sohn. Wer war so unsinnig und vermessen, entgegnete Ethico, sie ohne mein Geheiß zurückzurufen? Ich selbst, antwortete der Sohn, habe es gewagt aus Mitleid, daß sie, unserm Hause zur Schmach, in so großer Bedürftigkeit und Betrübniß in der Fremde gelassen werden sollte. Ueber diese Antwort wurde Ethico wie wüthend und versetzte mit einem Stocke seinem Sohne einen solchen Streich, daß dieser kurz darauf starb. Eben dieß erweichte nun aber das Gemüth des Vaters, daß er selber durch Bußwerke und Wallfahrten seine Unthat zu sühnen suchte und die Tochter freundlicher zu behandeln anfing, doch fehlte es noch weit, daß er sie wie seine Tochter behandelte, indem er sie gegen das tägliche Stipendium einer Magd einer Nonne aus der brittischen Insel übergab. Odilia, vollkommen zufrieden mit dieser geringen Ausstattung, verlebte längere Zeit in diesem Verhältnisse glückliche Tage. Inzwischen starb die Frau, der sie zur Auferziehung übergeben worden war, und wurde von der dankbaren Odilia eigenhändig begraben: 80 Jahre nachher fand man deren Leiche ganz verfault, nur die rechte Brust, an der sie die kleine Odilia gesäugt hatte, war unversehrt. Nun aber kam der Zeitpunct, da nach Gottes Willen Odilia auf den Leuchter gestellt werden sollte. Ein Geschirr mit Mehl unter dem Mantel tragend, begegnete sie einst ihrem Vater, der sie fragte, wohin sie gehe und was sie trage. Etwas Mehl, entgegnete sie, trage ich, um Speise für die Armen zu bereiten. Seit dieser Zeit schwand aus Ethico's Herzen gänzlich die Abneigung gegen seine Tochter, und er schenkte ihr das Schloß Hohenburg, um es zu einem Jungfrauenkloster umzuwandeln und einzurichten. Schnell gelangte unter Odilia's heiliger und weiser Leitung das Kloster zu großer Blüthe; 130 Nonnen vertrauten sich ihrer geistlichen Führung. Unter diesen Nonnen befanden sich drei Töchter ihres Bruders Adalard; Eugenia, eine davon, wurde nach Odilia's Tod Aebtissin. Da die Pilger, namentlich die schwachen, kranken und

krüppelhaften, mit Beschwer, und daher seltener als es die Heilige wünschte, die Höhe des Berges bestiegen, errichtete sie mit Einwilligung ihrer Nonnen am Fuße des Berges ein zweites Kloster, Niedermünster genannt, und verband damit ein Hospital für die Pilger. Drei Lindenbäume, die sie eigenhändig im Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes bei dieser Gründung pflanzte, erhielten fortwährend ihr Andenken als Stifterin von Niedermünster. Unter den vielen Pilgern, die jetzt herbeizogen, nahm Odilia mit Vorliebe pilgernde Frauen aus Irland und England und fromme Männer aus verschiedenen Ländern auf und verwendete sich für letztere, daß sie zu Priestern geweiht wurden. Während Odilia in dieser Weise das Heil und Wohl Anderer besorgte, widmete sie sich mit aller Strenge auch der eigenen Heiligung. Sie aß, Festtage ausgenommen, nur Gerstenbrod und Gemüse; ihr Bett bestand aus einer Bärenhaut und einem Stein, dessen sie sich als Kopfkissen bediente; das Gute, das sie that, suchte sie so viel möglich mit dem Schleier der Demuth zu verbergen. Mit besonderer Andacht verehrte sie den hl. Johannes den Täufer, weil sie in der Taufe das Gesicht erlangt hatte. Ihm zur Ehre erbaute sie ein Kirchlein und ließ sich daneben eine Zelle zurecht machen. Als sie sich dem Tode nahe fühlte, versammelte sie alle ihre Nonnen in der Johanneskirche, ertheilte ihnen heilsame Mahnungen, ließ sich den Kelch „in quo dominicum corpus et sanguis habebatur“ herbeibringen, nahm ihn „propriis manibus“ und spendete sich dergestalt selbst das hl. Sacrament. Diesen Kelch bewahrte das Kloster zum Andenken ihrer Stifterin als großes Heiligthum auf. Odilia starb am 13. December, an welchem Tage die Kirche ihr Gedächtniß begeht. Kaum wird man irren, wenn man das Jahr 720 als ihr Todesjahr bezeichnet. Ueber den Fortgang und die Schicksale des Stiftes Hohenburg oder Odilienberg siehe den Art. Hohenburg. Ohne Zweifel hat dieses Stift und überhaupt die Ethiconenfamilie und die von dieser gestifteten zahlreichen elsaßischen Klöster zur Befestigung des Christenthums im Elsaß viel beigetragen. S. Mabillonii Acta Ss. saec. III. p. II. in appendice und dessen Annalen, die im Art. Hohenburg citirten Quellen, Grandidiers essais hist. sur l'eglise de Strasb. 1782, und Rettbergs Kirchengeschichte Teutschlands, II., 76 ꝛc. [Schrödl.]

Odilo, Abt von Clugny, s. Clugny.

Odo, Abt von Clugny, s. Clugny.

Odoaker, König von Italien. Zur Zeit da der hl. Severin (s. d. Art. Bayern, Bd. I. S. 700) als Gottgesandter Retter der Noriker, welche von den seit Attila's Tod die römischen Donauländer durchtummelnden und verwüstenden Herulern, Scyren, Turcelingern, Rugiern und Alemannen unsäglich zu leiden hatten, in höchst merkwürdiger und großartiger Weise wirkte, so daß selbst die genannten teutschen Barbaren die tiefste Ehrfurcht für ihn hatten und bei ihm Hilfe und Segen suchten: kehrten einst mehrere nach Italien ziehende Teutsche bei dem Heiligen zu, um von ihm den Segen zu erhalten, und darunter befand sich ein großer schlanker Jüngling, in Thierfelle gekleidet, der gebeugten Hauptes in Severin's niedrige Zelle trat und von ihm mit den Worten entlassen wurde: „Vade ad Italiam, vade, vilissimis nunc pellibus coopertus, sed multis cito plurima largiturus.“ Dieser Jüngling war Odoaker aus dem Stamme der Scyren oder Rugier. Severin sagte ihm seine künftige Erhebung voraus. In Italien trat Odoaker in die Dienste bei den kaiserlichen Haustruppen, die großentheils aus Herulern, Rugiern, Turcelingern, Scyren, Alanen und andern teutschen Völkerschaften bestanden, und wurde bald einer der angesehensten und einflußreichsten Führer dieser Truppen. Als nun diese das Drittel von dem gesammten Grund und Boden Italiens für sich verlangten und Kaiser Augustulus oder vielmehr dessen Vater Orestes darauf nicht einging, empörten sie sich und Odoaker, der ihnen die Erfüllung ihrer Forderung versprochen hatte, gelangte zur höchsten Gewalt und nannte sich König, ohne sich jedoch mit dem Purpurmantel und dem Diadem zu schmücken und den Titel eines römischen Patri-

ciers zu verschmähen. So endete im J. 476 das weströmische Kaiserthum. Odoaker zeigte sich des hohen Postens, zu dem ihn die Fürsehung berufen, nicht unwürdig. Eingedenk der Weissagung Severins schrieb er an diesen in dankbarer Ehrfurcht und bot ihm an, sich eine Gnade auszubitten; der Heilige bat um die Befreiung eines gewissen Ambrosius von dem Exile. Mit gleicher Ehrfurcht begegnete er, obwohl er ein Arianer war, ausgezeichneten katholischen Bischöfen, wie dem hl. Epiphanius von Ticinum (s. d. Art. Bd. III. S. 624), auf dessen Fürbitte er den Ticinensern einen fünfjährigen Steuererlaß bewilligte und sie von den Bedrückungen des prätorischen Präfecten Pelagius befreite. Edle Römer, die zugleich für die Wohlfahrt Italiens und der katholischen Kirche bedacht waren, bildeten seinen Rath und seine vertraute Umgebung, wie die ehrwürdigen von Sidonius in seinen Briefen vielbelobten Basilius und Liberius, und unter ihrer Einwirkung hielt er die römischen Einrichtungen aufrecht, beschränkte das seinen Teutschen versprochene Drittel von Ländereien auf den obern Theil von Italien (während die röm. Senatoren und Vornehmen ihre Besitzungen größtentheils in Mittel- und Unteritalien hatten), bedrückte die katholische Kirche nicht, und ließ den Papst und die kathol. Bischöfe in der Ausübung ihres heil. Amtes unbehindert. Nur in zwei Puncten werden der Regierung Odoakers bezüglich ihrer Stellung zur katholischen Kirche Eingriffe vorgeworfen. Nämlich nach dem Tode des Papstes Simplicius († 483) trat Odoakers prätorischer Präfect Basilius mit zwei Befehlen hervor: 1) der neue Papst dürfe nicht ohne Rath und Consens des Königs von Italien gewählt werden, was schon Papst Simplicius zur Vermeidung von Wahlunordnungen angeordnet habe; 2) das der Kirche Entbehrliche an Edelgestein, Gold, Silber und Gewändern, was sich nicht länger aufbewahren lasse, solle zu frommen Zwecken verwendet, das übrige Kirchenvermögen aber und namentlich das unbewegliche nicht veräußert werden. Diese Befehle stießen jedoch auf Widerstand, und es fragt sich, ob sie in Anwendung kamen (s. Conc. Labbé edit. Coleti t. V. S. 471—77, 511, 334). — Nachdem Odoaker seine Herrschaft in Italien befestiget hatte, zog er gegen die Rugier zu Felde, welche in Oestreich am linken Donauufer sich niedergelassen und ein Reich (Rugiland) gegründet hatten. Mit diesem, obwohl arianischen, Volke und dessen Königen Flacitheus und Fava (al. Felectheus) stand der hl. Severin in freundlichstem Verkehre, beide Könige waren dem Heiligen mit größter Achtung und Anhänglichkeit zugethan, beide beriethen sich in allen Angelegenheiten mit Severin und ließen sich gerne von ihm leiten, nur Fava's Gemahlin Gisa, eine wilde Arianerin, welche die Katholiken und Römer verfolgte, kehrte öfter die Milde ihres Gemahles zum Gegentheil um. Severin ließ kurz vor seinem Tode (482) den Fava und die Gisa noch einmal zu sich kommen, ertheilte ihnen heilsame Ermahnungen und schloß mit den Worten: „Ich armer Mann, der ich mich schon auf der Reise zum Herrn befinde, beschwöre euch, enthaltet euch böser Handlungen und thut Gutes — bisher stund euer Reich unter Gottes Schutz in Flor, jetzt seht ihr zu!“ Ebenso mahnte er den Bruder Fava's, Friedrich mit Namen, welchem Fava die Stadt Fabianis übergeben hatte, das für die Armen und Gefangenen Gesammelte nicht zu rauben und dieselben nicht zu bedrücken. Allein gleich nach Severins Tod fiel Friedrich über dessen großes Kloster zu Fabianis her und plünderte es, doch ließen die ihm von Severin angedrohten Gerichte Gottes nicht lange auf sich warten, indem ihm bald darauf Fava's Sohn, gleichfalls Friedrich genannt, die Beute und zugleich das Leben nahm. Die Zwiste im königlichen Hause der Rugier, scheint es, nahmen seitdem bedeutend zu; dieß veranlaßte nun den König Odoaker im J. 487 die Rugier mit Krieg zu überziehen; er schlug sie, machte dem Rugier-Reiche ein Ende und führte den König Fava und dessen Gattin Gisa gefangen nach Italien ab. Fava's Sohn Friedrich entkam durch die Flucht und kehrte nach Odoakers Abzug wieder in's Rugiland zurück. Kaum hatte Odoaker hievon Kunde erhalten, so sendete er seinen Bruder Aonulph mit einem großen Heere gegen Friedrich; dieser

aber floh jetzt zu dem Ostgothenkönig Theodorich, welcher sich damals zu Nova in Mösien aufhielt. Odoaker hatte seinem Bruder aufgetragen, bei der Rückkehr nach Italien, alle noch übrigen römischen Noriker mit nach Italien zu nehmen. Dieß geschah (doch war der Abzug nicht ganz allgemein), und so erfüllte sich Severins Weissagung, die er noch in seiner letzten Zeit den Norikern gemacht, Gott werde ihnen einen freien und sichern Abzug nach Italien gewähren. Diese Voraussagung hatte Severin mit dem Wunsche verbunden, man möge beim Abzuge auch seine Gebeine mitnehmen „haec quippe loca, nunc frequentata cultoribus, in tam vastissimam solitudinem redigentur, ut hostes aestimantes auri se copiam reperturos, etiam mortuorum sepulturas effodiant“ (vit. s. Severini). Eingedenk dieses Wunsches erhoben Severins Schüler die Leiche ihres Meisters, fanden sie unversehrt und von Wohlgerüchen duftend, und trugen sie als das schützende Heiligthum und die Bundeslade des Zuges mit nach Italien, wo sie bald darauf im Schlosse des Lucullus bei Neapel, dem Asyle des letzten abendländischen Kaisers Augustulus, beigesetzt wurde. — Dreizehn Jahre hatte Odoaker regiert, als sich im J. 490 eine andere Prophezeiung Severins bewahrheitete, welche den Odoaker selbst betraf. Da einst viele Adelige mit großen Lobeserhebungen von Odoaker in Severins Gegenwart sprachen, bemerkte dieser: „integer inter tredecim vel quatuordecim annos, videlicet integros, regnabit.“ Die Voraussagung traf ein. Theils von Kaiser Zeno aufgemuntert, theils von Fava's Sohn, Friedrich, aufgehetzt, der sich zu dem Ostgothenkönig Theodorich dem Großen geflüchtet hatte, brach dieser 489 gegen Italien auf, um sich hier mit seinem Volke ein neues Vaterland zu erkämpfen. Nach tapferm Widerstand unterlag Odoaker und mußte sich in das stark befestigte Ravenna zurückziehen, wo er noch drei Jahre lang mit Glück sich vertheidigte. Endlich ließ er durch den Bischof Johann von Ravenna dem Theodorich die Stadt anbieten, wenn er ihm Leben und Freiheit schenken würde. Theodorich versprach es, hielt es aber nicht, sondern tödtete den Odoaker eigenhändig bei einem Gastmahle am 5. März 493. Die providentielle Bestimmung Odoakers läßt sich nicht verkennen: er sollte das weströmische Reich mit Ehren zu Grabe geleiten, Italien vor der Alles zerstörenden Wuth seiner Teutschen schützen, die guten Elemente des Römerthums vor gänzlichem Untergang bewahren und sie der Zukunft zu neuen Bildungen überliefern, vor Allem aber die katholische Kirche und den apostolischen Stuhl in unbehinderter freier Wirksamkeit belassen, damit aus dieser Arche eine neue Welt hervorträte. Nach Odoakers Fall führte der Ostgothe Theodorich die Zügel der Regierung im Geiste Odoakers und mit kräftigem Arme fort, und so kam es, daß die Kirche, während ringsherum und weithin Alles in Trümmer zerfiel, als rettende Arche frei über den Gewässern schwebte, als Leuchte der Völker sich aufrecht erhielt und Zeit gewann, sich also zu stärken, daß bald keine Macht der Erde mehr im Stande war, ihrem Siegeslaufe Einhalt zu thun. S. über Odoaker das Leben des hl. Severin bei den Bollandisten zum 8. Jänner; Manso, Geschichte der Ostgothen; Gibbon, Geschichte der Abnahme und des Verfalls des röm. Reiches; Encykl. v. Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Odollam, s. Adullam.

Oecolampadius, Johannes (eigentlich Hausschein), Reformator zu Basel, stand zu Zwingli in einem ähnlichen Verhältniß, wie Melanchthon zu Luther. Er ist 1482 zu Weinsberg geboren und hat den Zürcher Reformator, mit dem er später in ununterbrochenem Verkehre stand, nur wenige Wochen überlebt. Seine erste philologische und humanistische Bildung gab ihm Heilbronn und Heidelberg. Neben den ernsten Studien übte er die Dichtkunst. Schon als 14jähriger Knabe machte er Verse und später arbeitete er größere Gedichte und Tragödien aus. Nach einem kürzeren Studium der Rechtswissenschaft zu Bologna studirte er auf der vorhin genannten Universität Theologie und ward zugleich Hofmeister bei dem Churfürsten Philipp von der Pfalz. Er beschränkte sich hiebei vorherrschend auf das Lesen

Mystiker, während er die scholastische, damalige wissenschaftliche Theologie hintansetzte. Dieß gibt uns für die Gemüths- und spätere Lebensrichtung des Oecolampadius einen Fingerzeig. Er war demzufolge weniger in sich selbst fest gegründet und ließ sich mehr von seinen Gefühlen hinreißen. Es fehlte dem Theologen die positiv theologische Grundlage und, wenn die Umstände verwickelter wurden, eine selbstständige, klare Ueberzeugung. Er diente in solchen Zeiten denen, die auf ihn einzuwirken verstanden, ohne es zu wissen, daß er diente. Das von seinen Eltern gestiftete und von ihm angetretene Beneficium zu Weinsberg verließ er auf einige Zeit, um sich zu Tübingen, Stuttgart und Heidelberg besonders in der griechischen und hebräischen Sprache weiter auszubilden, bis er 1515 von Bischof Christoph von Utenheim zum Pfarrer an die Hauptkirche zu Basel berufen wurde. Capito, der ihn zu Heidelberg kennen gelernt und diese Berufung erwirkt hatte, ernannte ihn zum Doctor der Theologie. Um diese Zeit gab Oecolampadius einige Predigten und Abhandlungen über das Ostergelächter, eine griechische Grammatik und einige Uebersetzungen einzelner kleinerer Schriften der griechischen Kirchenväter heraus. Er bekennt darin durchweg noch den katholischen Glauben. Wie sein Leben, so äußern auch diese Schriften ungeheuchelte Frömmigkeit, die sein neuester Biograph, Herzog, mit dem Ausdruck „mönchisches Wesen" zu betiteln beliebt. Das Angeführte bestätigt sich besonders in einer geistlichen Rede über die sieben Worte Jesu am Kreuze, in seiner Verehrung gegen die heiligste Jungfrau, die er durch eine Tragödie verherrlichte und in seinem Bekenntnisse über das Altarssacrament, das er ein köstliches Labsal, das Mysterium des hochheiligen Leibes und Blutes Christi nennt. Er preiset damals drei und vier Mal glücklich diejenigen, die aus Liebe zur Vollkommenheit der Ehe entsagen. Doch duldete es ihn in Basel nicht lange. Von einer gewissen Unruhe getrieben, kehrte er in seinen Geburtsort zurück, von wo aus er die Trennung von Erasmus, von der „Krone seines Hauptes," schmerzlich beklagte. Gerne schied er wieder von „seinen Phryginen," um dem Rufe eines Dompredigers nach Augsburg 1518 zu folgen. Hier wurde er mit Luther und dessen Gesinnungsgenossen persönlich bekannt. Dieser Umgang wirkte; er lernte deren neue Meinungen kennen und diese übten auf den gemüthlichen Theologen schon deßhalb einen Einfluß aus, weil sie neu waren. Ein Ausdruck Ecks: „zu Augsburg stehe mit Ausnahme einiger ungelehrten Domherrn Niemand auf Seite Luthers," verletzte die Eitelkeit des Dompredigers; er schrieb gegen Eck und wechselte von da an mit Luther und Melanchthon Briefe. Die Neuerer jubelten über diesen Gewinn; allein sie jubelten für jetzt noch zu bald. Voll Freude schrieb ihm Melanchthon den Hergang der Leipziger Disputation; aber anstatt, wie er hoffte, Oecolampadius dadurch zu einem raschen Vorwärts zu bewegen, trat dieser den 23. April 1520 in das bei Augsburg gelegene Brigittenkloster zu Altmünster (s. Brigittenorden). Oecolampadius war noch nicht reif für die neue Sache: er ersah wahrscheinlich aus der Nachricht Melanchthons, daß es sich um einen Kampf gegen die Grundfesten des Christenthums und die Kirche handelte. Die Eitelkeit stachelte ihn; aber vor dem Abgrund schauderte ihm; die Stimme des Gewissens erzeugte in ihm nicht bloß ein Schwanken, sondern eine quälende Unruhe und diese reifte den raschen Entschluß, der Welt zu entsagen und sich in dem Ordensstande ganz dem Dienste Gottes zu weihen. Zugleich mochte es nicht ohne alle Bedeutung für ihn gewesen sein, daß er um dieselbe Zeit für die Tochter Peutingers die Ermahnungsrede des Gregor von Nazianz an eine Jungfrau übersetzte, um sie zu bestärken, den Schleier zu nehmen. Sein empfängliches Gemüth wurde dadurch um so mehr für ein derartiges Leben begeistert, als er in den Mauern eines Klosters einen Schutz und eine Verwahrung seiner selbst gegen die Schwäche seines eigenliebigen Herzens erkannte. Er suchte später diesen Passus seines Lebens freilich zu bemänteln und zu entschuldigen. Doch gestand er an Pirkheimer: „Ich suchte damals nichts Irdisches; denn ich hätte der Welt nach auch etwas Anderes sein können." Oecolampadius wurde eilends

Novize und berieth hierin keinen seiner Freunde. Außer Erasmus spotteten die Verblüfften über ihn; als das nicht fruchtete und den Glücklichen in seiner wiedergewonnenen Ruhe nicht störte, faßten sie ihn ganz schlau an seiner schwachen Seite, an seiner Eitelkeit an; sie baten ihn um seine für sie gewichtige Ansicht über Luther, der so eben vom Papste verurtheilt worden war. Das war für Oecolampadius eine zu schwere Versuchung; er wollte in den Augen der kirchlichen Fortschrittsmänner nicht geistlos und beschränkt gelten. Durch sein günstiges Urtheil hatten ihn die Treulosen gefangen. Capito (s. d. A.) ließ dieses drucken und überallhin verbreiten; die Eigenliebe verbot dem Verfasser, das feierlich zu widerrufen, was er bloß für Freunde geschrieben hatte, um sich nicht in deren Augen zu einem eingeschüchterten, furchtsamen Schwachkopfe zu machen. Er wählte den zweiten Weg, ging auf die Gesinnungen seiner Freunde ein, und von da an noch während seines Aufenthaltes im Kloster zeigte es sich, welche Richtung nach und nach die Oberhand bekam. Wie wir aus den Predigten und Abhandlungen dieser Zeit ersehen, wurde jetzt seine Liebe zu Maria kälter, seine Andacht zum Altarsacrament und seine Achtung vor der Buße schwächer. Die erstere wird ihm zur Schwester, die wir anrufen, daß sie für uns bitte, wie wir uns auch in anderer frommen Menschen Gebet befehlen; ob bei dem hauptsächlichsten Sacramente eine eigentliche Verwandlung statt finde, darüber läßt er müßige Köpfe streiten. In Betreff des letztern Punctes spricht er von einer brüderlichen Beicht, die in Ermanglung eines Priesters auch jedem Gläubigen abgelegt werden könne. Die specielle Gewissenserforschung und Anklage verwirft er, wahrscheinlich weil ihm damals Prüfung und Bekenntniß besonders lästig fiel. Er nennt sie eine Folter des Gewissens. In einer kurz vor seinem Austritt aus dem Kloster geschriebenen Abhandlung will er das von ihm empfohlene, allgemeine Sündenbekenntniß also abgelegt wissen: „Meine Sünden sind mehrere, als die Haare auf meinem Haupte, als die Wogen des brausenden Meeres, als der Sand am Meeresgestade und die meisten sind mir unbekannt .... es widerspricht mir Alles, was ich lese; ich schaue den inwendigen Menschen und schaudere, es zu sagen, wie entweiht und befleckt er ist. Das ist mein größter Schaden und Sünde, daß ich von Dir mich losgerissen habe. Die Vernunft widerspricht dem Gehorsam des Glaubens ... ich erbaue den Thron meines Eigenwillens. Ich erbaue in mir einen babylonischen Thurm.“ Er gesteht, daß er die Freude am klösterlichen Leben verloren habe; er fand keine Erquickung in den gottesdienstlichen Verrichtungen, keine Ruhe beim Empfange der Sacramente, und suchte den Grund nicht in sich selbst, sondern in den „abscheulichen und gotteslästerlichen“ Statuten des Ordens, die Rom gebilligt habe. Und doch war der Novize alt genug, sie vor dem wirklichen Eintritt als solche zu erkennen und sich nicht damit zu belästigen. Nunmehr war es Zeit, das Ordenskleid wieder abzulegen; denn er hatte sich außer den Schmähungen über die Statuten in der berührten Abhandlung offen für das hervorbrechende Licht ausgesprochen. „Du hast,“ schreibt er, „von unserem Theologen Luther, der treffliche und rein christliche Gelehrsamkeit mit schmeichellosem Eifer verbindet, einige Büchlein über die Beichte, welche in teutscher und lateinischer Sprache verbreitet sind, und mit deren Hilfe du dein Gewissen erleichtern magst.“ Doch Oecolampadius suchte das Weite noch nicht; er wollte zur Zufriedenstellung seiner gekränkten Freunde als Verfolgter, als Martyrer in deren Arme zurückkehren. Er gab deßhalb Gefahren vor, wo keine waren, denn seine Genossen hießen ihn nicht ziehen, noch thaten sie ihm Gewalt an, obschon sie von Herzen wünschten, daß er gehen möchte. Vom Orden mit Reisegeld versehen, verließ er gegen das Frühjahr 1522 das Kloster. Damit endigt die erste Lebenshälfte dieses Mannes, der von jetzt an sein Gewissen in einer unermüdeten, sehr bald gewaltthätigen Geschäftigkeit für „Recht und Wahrheit“ rasch beruhigte. Wir finden ihn schnell nach einander zu Heidelberg und auf dem Schloß Ebernburg, Franz von Sickingen zugehörig, wo er als Hausgeistlicher einen Theil der Messe in teutscher Sprache las

und täglich predigte. Schon im Herbste desselben Jahres verließ er den fränkischen Ritter, in dessen Haus es weniger sittlich herging und reiste über Weinsberg nach Basel. Anstatt des Erasmus wurde Zwingli sein bleibender Freund. Dieser erfuhr jeden Plan und jede Gewaltthat seines treuen Gehilfen, dem er vielfach rathen und helfen mußte. Nachdem er sich zu Basel kurze Zeit, weil ohne Anstellung, literarisch beschäftigt hatte, ward er von dem damals kranken Pfarrer zu St. Martin als Vicar angenommen. Der Rath machte ihn bald zum Lector der hl. Schrift und zwei Jahre darauf, weil sich Oecolampadius stellte, als wolle er wegen der vielfachen Bekämpfungen des reinen Evangeliums, Basel verlassen, zum Pfarrer von St. Martin. Er knüpfte sein Bleiben an die Bedingung, daß er das Wort Gottes frei verkünden, gebieten und verbieten, abstellen und einführen dürfe, was nach demselben verkündet, geboten und verboten, abgestellt und eingeführt werden müsse. Für seine Verdienste machte ihn der Rath wenige Jahre später nach Verdrängung der alten Religion zum Pfarrer am Münster. Während der Zeit seiner Promovirung vom Vicar zum Lector hielt Oecolampadius seine Ansichten so lange zurück, bis er eine feste Stellung gewonnen hatte. Ein solche zu gewinnen, schloß er sich den einflußreichen Männern des Fortschritts an. Ueberhaupt benahm er sich im Unterschied von Luther bedächtig und schlau; er trat leise auf, schob Andere vor sich her und ließ diese vollziehen, was er wünschte und angezettelt hatte; dafür wartete er stets den rechten Zeitpunct ab; bis dieser gekommen war, wühlte er im Stillen, er schmeichelte dem Rathe, dedicirte ihm seine Auslegung des Jesaias und nachher, wie wir bald sehen werden, trieb er ihn zu Paaren. Um die Schwankenden nicht von sich zu stoßen, las er zu St. Martin im J. 1525 noch Messe, obschon er damals bereits Zwingli's Ansicht über das Altarsacrament im Drucke vertreten hatte. Kurz er wurde mit Vorsicht die Seele der Bewegung und das leitende Haupt der reformatorischen Partei. Sein Schlachtplan war: die weltliche Behörde mit der geistlichen, respective mit dem Senate, in Conflict zu bringen und dadurch die Macht der Letztern zu brechen. Gleich den andern Reformatoren verwarf er die menschliche Vernunft und ihre Philosophie, um eine inconsequente und gehaltlose Theologie zu verdecken. Kam jene zu Ansehen, so konnten unlösbare Widersprüche und Ungereimtheiten nicht ausbleiben. In einer im J. 1524 gehaltenen Disputation vertheidigte er außerdem die Rechtfertigung durch den Glauben allein. Das erfolgte Verbot des Bischofs und der Universität, ihn zu hören, half nichts. Denn der Rath hielt den Lector durch Machtsprüche und machte Opposition gegen die Erlasse der genannten Behörden. Gleich inconsequent wie seine Genossen berief er sich im Streite mit den Wiedertäufern auf die Tradition und verwarf diese ohne alle Scham im Kampfe gegen die Katholiken. Er berief sich nämlich gegen die erstern auf Origenes, Cyprian und Augustin, unter denen nach des letztern Lehre dem Kinde der fremde Glaube nütze und durch denselben vermittelst des Sacraments die Erbsünde nicht angerechnet werde. Wahrscheinlich durch Luthers Beispiel angesteckt ging der vordem für die Jungfräulichkeit so begeisterte Mann schon 1527 damit um, um die Hand einer christlichen Schwester zu freien und das Jahr darauf ehelichte er eine Wittwe, Wilibrandis Rosenblatt; sie gebar ihm drei Kinder und wurde nach seinem Tode noch Capito's und Bucers Frau. Noch vor seiner Verheirathung, im Mai 1526, war Oecolampadius mit Zwingli bei dem erfolglosen Religionsgespräche zu Baden zugegen, wo er diesem in Bekämpfung der Abendmahlslehre, der Messe, Heiligenverehrung und des Fegfeuers getreulich beistand. Damit er nirgends fehle, hatte sich Oecolampadius nach einigem Schwanken gleichfalls für die Ehescheidung Heinrichs VIII. von England entschieden (s. d. A.). — Kehren wir jetzt zu seiner Wirksamkeit in Basel zurück, so ward hier schon im J. 1527 in den Kirchen der Prädicanten die Messe und der katholische Gottesdienst abgeschafft, der Gesang teutscher Psalmen, die Oecolampadius mit Schmähungen der katholischen Kirche anfüllte, wurde eingeführt und noch früher waren die Processionen abgestellt und Segnungen aller Art unterlassen worden. Der Reformator

hatte für die neue Kirche eine eigene Liturgie verfaßt. Die Klöster und deren lockendes Vermögen wurden aufgehoben, das Einkommen des Bischofs und mißliebiger „lichtfeindlicher“ Professoren wurde verkürzt; Männer der neuen Lehre erhielten trotz der Protestation des Senats Lehrstühle. Die Prädicanten hatten allenthalben ungehindertes Spiel, sie eiferten in ihren Reden gegen den Antichrist, die mönchischen Lasterhöhlen, und die unwissenden Meßpfaffen, deren Opfer ihnen ein Gräuel war. Es fehlte nur die Intoleranz, den Katholiken ihre gottesdienstlichen Uebungen zu verbieten und sie so wählen zu lassen, entweder dem neuen Licht sich zuzuwenden oder alle ihre bürgerlichen Rechte durch Auswanderung zu verlieren. Wirklich forderte Oecolampadius in vielen Eingaben an den Rath ausschließliche Herrschaft des „Evangeliums“ und durchgängige Abstellung der papistischen Messe; wer nicht zum Abendmahle ging, ward nach ihm des Bannes würdig. Doch vor Erreichung des längst Gewünschten geschahen noch andere Schritte. Der vordem so zurückhaltende Vicarius war es, der durch seine Partei, die Ceremonien und Gebräuche der Kirche, den Papst, die Bischöfe, Priester und Klöster vor dem Rathe in den Koth herabzog, überall dessen Schutz und Hilfe anrief, der den mehrmaligen Bilderſturm u. a. am Charfreitage und zweiten Ostertage 1528 organisirte und die Befreiung der deßhalb gefangen Gesetzten erwirkte. Er war es, der durch eine großartige Demonstration von 2000 Bürgern die Vertreibung der katholischen Rathsherren und die Ergänzung des Raths durch die Wahl der Bürgerschaft am 7., 8. und 9. Febr. 1529 erzwang. Auf seine Billigung wurde im Juni 1530 endlich der Beschluß gefaßt, daß Alle, die der Reformation oder dem reformirten Abendmahl entgegen seien, ihre Stelle, Amt in der Stadt und Landschaft verlieren sollten; er stachelte und schürte überall in seinen Reden und bei Zweckessen. In Allweg ließ er es an List und Heuchelei nicht fehlen; denn bald gab er vor, daß der Papst um diese oder jene Neuerung wisse, bald wurden die Katholiken eines Bündnisses mit Auswärtigen beschuldigt, bald mußte das hereingezogene, lichtfreundliche Proletariat zur Verstärkung der eigenen Partei als Bürger angenommen werden. Nachdem die Holzwerke der zerschlagenen Bilder, Schnitzwerke, Beichtstühle und Altäre auf dem Münsterplatze verbrannt waren, äußerte Oecolampadius seine Freude über ein solches Treiben an Capito also: „Meiner Treue! ein sehr trauriges Schauspiel für die Abergläubischen; sie hätten Blut weinen mögen. So grausam verfuhr man gegen die Götzen und aus Schmerz darüber verschied die Messe. Die Gegner bezeichnen mich als den Anstifter aller dieser Bewegungen.“ Man kann sich eines wehethuenden Gefühles nicht entschlagen, wenn man dieses Wüthen der Leidenschaft, mit dem Vorgeben, das reine Wort Gottes einzuführen, an sich vorübergehen läßt. Wie klein und widrig steht Oecolampadius vor uns, der sein gemüthliches Innere so sehr verkehrt hatte, daß er ein solches Treiben offen als sein Werk bezeichnen und seine Siegesfreude darüber nicht unterdrücken kann. Seine Unduldsamkeit und Gewissenstyrannei erreichte im Dienste des freien Evangeliums den höchsten Grad. In sechs Jahren hatte er Basel gereinigt und gesäubert und dabei den Rath der Stadt zur Unterdrückung der Kirche aufgeboten und gezwungen. Die Folge davon war, daß diese wider seinen Willen in dessen Hände kam. Die Rathsherren betrachteten die kirchlichen Angelegenheiten als einen Theil der Staatsverwaltung. Oecolampadius eiferte dagegen, und hielt eine Rede vor ihnen, sie möchten wenigstens die Excommunication als eine geistliche Angelegenheit behandeln; denn die Kirche, nicht der Staat, habe die Gewalt zu lösen und zu binden; vor ihr hätten sich nach den Worten der Schrift die Sünder zu stellen und wenn sie diese nicht hören, seien sie durch sie auszuschließen. Man muß sich wundern, jetzt solche Worte zu hören. Der Rath wollte die ihm in die Hände gelieferte Gewalt nicht mehr mit den Prädicanten theilen. Er gestattete bloß eine Betheiligung derselben in höchster Instanz. Oecolampadius äußert sich 1530 in einem Briefe an Zwingli voll Unmuth über die Erfolglosigkeit seiner Rede. Hätte er näher bei sich nachgesehen, so hätte er finden können, daß er seine eigene bittere

Frucht genoß. Seine leidenschaftliche Thorheit mochte freilich nicht geahnt haben, daß man nicht ungestraft gegen Päpste, Concilien und geistliche Obrigkeit eifern und soweit möglich deren Satzungen stürzen darf. Für den Fall, daß ihm die geforderte kirchliche Gewalt zugestanden worden wäre, hatte er bereits in einem Gebete, das bei Eröffnung der Satzungen der Bannherren gebetet werden sollte, ein gehöriges Register derer entworfen, die mit dem Banne zu belegen seien. Es ist darunter aufgenommen, wer in seinem Hause Messe halten läßt, wer am Sonntag unter der Frühpredigt fischt, vogelt, oder sich sonst mit unnöthigen Geschäften beladet; ebenso wer mit seinen Pfarrgenossen die Sacramente nicht empfängt, sich in Sachen des Glaubens nicht will berichten lassen; ferner wer einen Bund mit dem Teufel hat, falsches Maß und Gewicht führt, endlich die Wirthe, welche ihre Gäste überschwenglich übersetzen und alle, die Schmähbüchlein machen, drucken oder verkaufen. Das ist die freie Kirche der Reformatoren! — Nachdem der alte Bau niedergerissen war, und ein neuer aufgeführt werden sollte, brach bekanntlich der Krieg im Lager der sogenannten Reformatoren selber aus. Den größten Streit erregte die Abendmahlslehre. Decolampadius stand auf Seite Zwingli's. Noch im J. 1524 schrieb ihm Luther: „Vor Allem bitte ich dich, bester Decolampadius! daß du mein bisheriges Stillschweigen nicht dem Undank oder der Trägheit zuschreibest ꝛc.“ Aber dieses freundliche, liebevolle Verhältniß nahm eine rasche Wendung. Decolampadius schrieb das folgende Jahr für Zwingli's Lehre: de genuina verborum domini: Hoc est corpus meum juxta vetustissimos auctores expositione liber, worin er das Zeitwort im Unterschied von Zwingli allerdings in seiner Bedeutung beläßt, aber das Wort „Leib“ tropisch faßt. Es ist eine Figur des Leibes, so daß seine nächste Exegese mit der Zwingli's im Wesentlichen übereinstimmt. Wichtig ist die Stelle: „die Gläubigen sollen die äußerlichen Symbole mehr um der Nächsten, als um ihretwillen gebrauchen; die Sacramente seien zum Bekenntniß der Gemeinschaft und zur Nahrung der Nächstenliebe eingesetzt, auf daß wir im Bewußtsein, Brüder und Glieder in Christo zu sein, diesen Glauben durch äußerliche Dienstleistungen und Bezeugungen kundgeben. Daher sei nicht einmal die Danksagung nach dem Abendmahl nöthig.“ Die Gläubigen, heißt das mit andern Worten, welche eigentlich keine Nahrung des Glaubens durch äußerliche Vermittlung nöthig haben, sollen dennoch durch den Genuß des Mahles sich im Glauben ermuntern. Diese Lehre hat Decolampadius in einem von ihm verfaßten Katechismus als Nahrung der Kleinen so zubereitet: „Fr. Was hältst du vom Sacrament des Herrn Nachtmahls? A. Es ist eine gemeine Danksagung und hohe Preisung des Sterbens und Blutvergießens unsers Herrn Jesu Christi mit Bezeugung christlicher Liebe und Einigkeit. Fr. Wann willst du das Sacrament empfangen? A. Dieweil man der Jahre halb sich zu einer christlichen Tapferkeit nicht versieht, stehe ich still; wo ich aber hoffen mag, andere Christen damit zu bessern, will ich meinen Glauben auch bezeugen.“ Außerdem gab Decolampadius eine schon 1526 verfaßte Tauf- und Abendmahlsfeier unter dem Titel heraus: Form und Gestalt, wie der Kinder Taufe, des Herrn Nachtmahl und der Kranken Heimsuchung jetzt zu Basel von einigen Prädicanten gehalten wird mit dem Motto: „Die Wahrheit bleibt ewig“. Endlich ist von ihm eine Erklärung des Römerbriefes erschienen, wo er in der Stelle 5, 12 eine angeerbte Schuld findet. Der Rath zu Basel stutzte über die oben gegebene Erklärung der Einsetzungsworte und setzte zur Beurtheilung eine Commission nieder, wagte aber nicht weiter, als den Druck der Schrift in Basel zu verbieten, welches Verbot schon im folgenden Jahre aufgehoben wurde. Obschon Decolampadius und Zwingli für den erhaltenen Schimpfnamen „Sacramentirer“ Luther und die Seinen „Gottesfleischesser“ schimpften, so benahmen sich jene doch immer schonender und Decolampadius rieth Zwingli in einem eigenen Briefe Zurückhaltung und Sanftmuth gegen den Sophisten Luther an. Ja am Schlusse des Religionsgespräches zu Marburg 1529, dem auch Decolampadius anwohnte (s. Marburg), erklärte dieser und sein Freund, daß sie die wahrhaf-

tige, jedoch geiſtige Gegenwart des Leibes Chriſti bekennen wollen und beide baten den ungeſtümmen Luther unter Thränen öffentlich, ſie als Brüder in Chriſto zu erkennen, da ihnen Alles daran liege, mit ihm einig zu ſein. Dieſer wies die verſöhnende Hand zurück und ſprach: Ihr habt einen andern Geiſt! Erſt als Luther nicht aufhörte zu poltern und zu verdammen, ſetzte Oecolampadius die Rückſicht mehr bei Seite. Dieß that er beſonders in einer Antwort, die er auf die Vorrede des Syngramma gab (ſ. Brenz). Er hofft darin von Luther Beſſerung, eingedenk, daß der hl. Geiſt nicht an Jeruſalem, Rom, Wittenberg, Baſel, oder an eine und die andere Perſon gebunden ſei, daß vielmehr auch andern in der Gemeinde zu reden erlaubt ſei und ein Mitarbeiter ſich ſchämen müſſe, über die andern tyranniſch zu herrſchen. Er beklagt ſich über die Gewaltthätigkeit der Lutheriſchen, über die Unterdrückung und das Verbot der Schriften ſeiner Partei und über das voreilige Verdammen. „Warum, ſo ſchließt er, haſt du das Feuer laſſen überhand nehmen? Warum haſt du allein mit Schelten, Schmach und Dränworten Viele in Unruh gehalten und mit lachendem Munde zugeſehen, ſo daß das Gerücht glaubhaft iſt, du wolleſt uns austoben laſſen und alsdann mit einem Stoß uns umwerfen?“ Oecolampadius ärntete noch die Blutſaat, die er ſäen mitgeholfen hatte. Er ſah den Tag von Kappel, wo ſein Freund Zwingli mit den Waffen in der Hand auf dem Schlachtfelde blieb. Er folgte ihm bald; ein freſſendes Geſchwür, das ihn ſchleunig entkräftete, endete am 24. November 1531 ſein Leben. Wir enden die Geſchichte eines Mannes, der zufolge vieler guten Anlagen zu ſchönen Hoffnungen berechtigte, den aber gerade dieſe eitel machten, ſo daß er, um zu glänzen, bei den Beſtrebungen ſeiner Zeit obenan ſich ſtellte, und durch den gehofften Ruhm verblendet, das Wahre und Falſche nicht mehr zu unterſcheiden vermochte. Er glaubte dabei ſelbſtſtändig zu urtheilen und zu handeln und war doch nur das Werkzeug derer, die ſeiner Eitelkeit ſchmeichelten. Dieſe zogen ihn in einen Strudel, der jeden feſten Boden unter ſeinen Füßen wegſpülte und in ſeinem Innern eine peinliche Zerriſſenheit und eine Unruhe hervorbrachte, die nur durch ſeine unausgeſetzte Geſchäftigkeit außer ſich innerhalb der ſo bald reformirten Stadt verdeckt werden konnte. Er beſaß von Gott eine zarte, reine, jungfräuliche Natur, ein poetiſches Gemüth, und ein für das Gute offenes und empfängliches Herz, Eigenſchaften, die er in ſeiner Verirrung, wenn wir ſo ſagen dürfen, in's Gegentheil verkehrte. In intellectueller Beziehung ward ihm ein glückliches Gedächtniß, eine reiche Phantaſie, eine leichte Auffaſſungs- und lebendige Darſtellungsgabe. Die Gabe des klaren und ſcharfen Denkens und tiefern Forſchens fehlte ihm, darum fehlte ihm auch der tiefere Blick, der das Mangelhafte der Gegenwart allerdings zu verbeſſern ſtrebt, aber das Gute und Wahre der Vergangenheit nicht aufgibt. So ausgeſtattet und weitum bekannt und beliebt ſtand er mit ältern und jüngern Gelehrten ſeiner Zeit, mit Humaniſten und Theologen, wie Reuchlin, Capito, Hedio, Zaſius, Melanchthon, Brenz, Pirkheimer in freundſchaftlichem Verhältniſſe, das zwiſchen ihm und Erasmus für die erſte Hälfte ſeines Lebens ein zärtliches genannt werden kann. (Vgl. das Leben Joh. Oecolampadius und Reformators der Kirche zu Baſel. Geſchrieben von Johann Jacob Herzog. Baſel 1843; Lebensgeſchichte Dr. Joh. Oecolampads, Reformators der Kirche in Baſel von Salomo Heß, Zürich 1793; Riffel, Kirchengeſch. der neueſten Zeit. III. Bd. S. 300—405; Schröckh, Kirchengeſch. ſ. der Reformation, 1. Thl. S. 360; 2. Thl. 126 ff. 142, 145 u. 168; 5. Thl. S. 115; Hiſtoriſch-politiſche Blätter, Jahrg. 1844, I. u. II. Bd.) [Stemmer.]

Oeconom, biſchöflicher, hieß in früherer Zeit derjenige Cleriker der Cathedrale, dem der Biſchof unter ſeiner Reſpicienz und Oberleitung die Verwaltung des Kirchenvermögens ſeiner Diöceſe übertragen hatte. In den drei erſten Jahrhunderten, da die Einkünfte der Kirchen größtentheils nur in Oblationen, Primitien und andern freiwilligen Natural- und Geldbeiträgen (ſ. dieſe Art.) beſtanden, und, ſoweit ſie aufbewahrt werden konnten, von allen Kirchen an die biſchöfliche Mutter-

kirche zur sofortigen Repartition eingeschickt zu werden pflegten, hatten die Bischöfe regelmäßig sich selbst der Verwaltung und Vertheilung dieser Einkünfte unterzogen (c. 5. 7, c. X. qu. I; c. 23. 24, c. XII. qu. I). Als aber seit dem vierten Jahrh. mit dem raschen Wachsthum der Gläubigen das Vermögen der Kirchen durch Schenkungen, Vermächtnisse und andern Erwerb immer ansehnlicher wurde, konnte der Bischof sich ohne Nachtheil seines höheren Berufes nicht mehr in eigener Person mit dieser mühevollen und zeitraubenden Angelegenheit befassen, und sah sich genöthiget, einen eigenen Mann seines Vertrauens aus der Mitte seines Clerus zu ernennen, dem er diesen Theil seiner bischöflichen Sorge unter seiner Oberaufsicht und Leitung übertrug. Das vierte ökumenische Concil (zu Chalcedon) 451. can. 26 erhob diese durch die Umstände gebotene und theilweise schon in Uebung gekommene Maßnahme zum allgemeinen Gesetze (c. 21. c. XVI. qu. VII). Bald aber wären auch diese bischöflichen Oeconomen ihrem ausgedehnten Wirkungskreise nicht mehr gewachsen gewesen, hätte man nicht, seitdem mit der schärferen Ausbildung der Landpfarreien im sechsten Jahrh. die Kirchen ganz besonders in liegenden Gründen dotirt wurden, eine wesentliche Abänderung der bisherigen Verwaltung beliebt, und den Priesterconventen solcher Pfarreien gleich unmittelbar und ständig die Administration ihres Kirchenvermögens in der Weise überlassen, daß sie unter Einhaltung der gesetzlichen Viertheilung (s. Kirchenvermögen, Bd. VI. nr. II. 2. S. 190) die für den Clerus, für die Kirche und für die Armen treffenden Antheile gegen jährliche Rechnungsablage verwalten konnten, und nur die quarta episcopalis an die bischöfliche Kammer entrichten mußten. Dadurch wurde der Geschäftskreis des vom Bischofe bestellten Oeconomen bedeutend verringert. Mit der im achten Jahrh. entstandenen eigenthümlichen Verfassung der Dom- und Collegiatstifter (s. Capitel und Capitelwürden, Bd. III. S. 324. 327) war dieses Amt meist von einem der beiden Hauptdignitare, regelmäßig vom Propste, als Oberöconom dirigirt, während die unmittelbare Verwaltung in verschiedene dienstliche Aemter, eines Zahlmeisters, Kastners, Küchen- und Kellermeisters ꝛc. sich theilte, welche ebenso dem Propste verantwortlich waren, wie dieser selbst alljährlich dem Bischofe und dem Capitel Rechnung zu stellen hatte. Diese Verwaltung der ökonomischen Angelegenheiten der Capitel blieb auch nach der Auflösung des Communlebens der Stifter bis in die jüngste Zeit in der Hand des Propstes, indeß seit jener Veränderung die vom Capitelgute abgesonderte Vermögensmasse des Bischofs, die sog. mensa episcopalis (s. d. A.) einen eigenen Oeconomen in der Person eines Vicedominus oder bischöflichen Hausverwalters erhielt. Daher hat auch das Tridentinische Concil verordnet, daß im Falle der Erledigung eines bischöflichen Stuhles das Capitel binnen acht Tagen a die vacaturae wie für die Verwaltung der bischöflichen Jurisdiction einen Vicar (s. Capitularvicar, Bd. II. S. 331) so für die Verwaltung der bischöflichen Einkünfte einen oder mehrere Oeconomen (oeconomos) bestellen solle. Ist das Capitel säumig, so geht das Recht, den Oeconomen zu bestellen, jure devolutionis auf den Erzbischof, bei Metropolitancapiteln aber in diesem Falle an den ältesten Bischof der Provinz, bei exemten Stiftern an den Bischof des nächstgelegenen Bisthums über (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 16. De ref.). Wäre aber der Sitz des Erzbischofs oder Bischofs, der nach dem Devolutionsrechte den Oeconomen zu ernennen hätte, den Augenblick selbst erlediget, so ginge jenes Recht an das Capitel des verwaiseten Sitzes über (Bened. XIV. De synod. dioeces. Lib. II. c. 9). Der interimistische Oeconom hat jedenfalls dem künftigen Bischofe Rechenschaft abzulegen, der ihn wegen unredlicher oder fahrlässiger Verwaltung zur Strafe ziehen kann (Conc. Trid. a. a. O.). [Permaneder.]

Oeconomia salutis, s. Heilsordnung.

Oecumenischer Bischof, s. Johannes Nesteutes.

Oecumenische Synode, s. Synoden.

Oele, heilige, sind diejenigen aus Oliven bereiteten Oele, welche in der

katholiſchen Kirche bei Ausſpendung heiliger Sacramente oder bei kirchlichen Weihen und Segnungen angewendet werden. Dieſelben erſcheinen in doppelter Form nämlich: a) ungemiſcht, als Oleum catechumenorum bei der Taufe, als Oleum infirmorum bei der letzten Oelung, und zwar im erſteren Falle als Sinnbild der Reinheit der Seele und der geiſtigen Stärke bei den mannigfaltigen Lebenskämpfen, im letztern als wirkſames Symbol zur Erlangung der ſacramentaliſchen Gnade, b) vermiſcht mit Balſam, welcher die innere Heilung der Seele, die Bewahrung vor geiſtiger Verweſung und den Wohlgeruch eines gottgefälligen Wandels ſinnbildet, welche Miſchung ſodann den Namen Chryſam erhält. Dieſer letztere wird als wirkſames ſacramentaliſches Symbol als materia sacramenti angewendet bei der Firmung, bei der Salbung der Hände zur Ordination der Prieſter, bei Salbung eines neuen Kelches, des Altarſteines, des Melchiſedechs, bei der Conſecration einer Kirche, bei der hl. Taufe und überdieß nebſt dem Oele der Katechumenen zur Weihe des Taufbrunnens. Die Weihe ſämmtlicher heiliger Oele geſchieht in der lateiniſchen Kirche durch den Diöceſanbiſchof am Gründonnerſtag während der Feier des heiligſten Meßopfers in Gegenwart von 12 Prieſtern, 7 Diaconen und 7 Subdiaconen, und zwar des Krankenöls vor dem Pater noster nach den Worten: per quem haec omnia bona creas in derſelben Weiſe, wie ſie ſchon im ſechsten Jahrh. Papſt Gregor d. Gr. verrichtete. Hierauf wird die hl. Meſſe fortgeſetzt bis nach der Communion, worauf die Weihe des Chrisma und des Katechumenenöls geſchieht. Bei der Weihe derſelben hauchen ſowohl der Biſchof als die Prieſter nach der Reihe die heiligen Oele an, zum Zeichen, daß ſo wie Chriſtus einſt ſeine Jünger anhauchte, da er ihnen den hl. Geiſt mittheilte, auch dieſe heiligen Oele zum Heile der Menſchen übernatürliche Kraft erhalten ſollen. Die hiebei vorgeſchriebenen Gebete werden in der vielfachen Zahl verrichtet, zum Zeichen, daß die anweſenden Prieſter und Geiſtliche, welche den ganzen Diöceſanclerus vertreten, zugleich mitweihende ſind. Nach der Weihe geſchieht die Verehrung der heiligen Oele ſowohl vom Biſchofe als von den anweſenden Prieſtern durch dreimalige Kniebeugung und Begrüßung: Ave sanctum chrisma — Ave sanctum oleum — und durch den Kuß auf die Gefäße. Dieſe Verehrung, welche in den ältern Sacramentarien bald salutatio, bald adoratio, bald osculatio genannt wird, bezieht ſich auf die Materie der hl. Sacramente. Es liegt in der Natur des Menſchen, dasjenige beſonders zu ehren, was ihm als Mittel der Heiligung gegeben iſt. Durch die heiligen Oele werden uns in den hl. Sacramenten die wichtigſten Wohlthaten zu Theil, ſie verdienen daher unſere größte Verehrung als Mittel unſeres Heiles. Hieraus ergibt ſich von ſelbſt, wie weit unſere heilige Kirche von einer Idololatrie oder abergläubiſchen Verehrung entfernt iſt. Uebrigens dürfen wir uns um ſo weniger an die Kniebeugung ſtoßen, da ein ſolcher Actus der Verehrung in früheren Zeiten beſonders im Morgenlande allgemein üblich war. Unſere heilige Kirche wählte zur Oelweihe den Gründonnerſtag — gerade den Tag der Einſetzung des größten aller Sacramente — um bei der Erinnerung an dieſes zugleich auch an die Einſetzung der übrigen Sacramente, bei deren Mehrzahl die heiligen Oele in Anwendung kommen, zu erinnern, und zwar um ſo lieber, als ſelbe ſogleich am darauffolgenden Charſamſtage bei der Weihung des Taufbrunnens und bei der Taufe der Täuflinge benöthigt werden. Ueber den Gebrauch der geweihten Oele gelten mehrere kirchliche Beſtimmungen: a) dürfen dieſelben nur ein Jahr lang gebraucht werden, der übriggebliebene Theil wird jährlich am Charſamſtage beim Beginne der Ceremonien — nämlich bei der Feuerweihe — verbrannt. b) Auch ſoll jedes dieſer heiligen Oele in einem eigenen Gefäße ſorgfältig aufbewahrt und vor Verſchüttung geſichert werden. In der griechiſchen Kirche geſchieht die Weihe der heiligen Oele auch durch Prieſter. (Siehe den Art. Charwoche.) [Vater.]

Oelberg (הַר הַזֵּיתִים Zach. 14, 11. מֵיר נִיסָּא Thalm. ὄρος τῶν ἐλαιων Matth. 26, 30. Marc. 14, 26, von den Arabern gewöhnlich Dſchebel-et-Tur genannt, der weitläufige, höchſte Berg in der Umgebung Jeruſalems (ſ. d. A.),

nordöstlich einen Sabbathsweg (¼ St.) entfernt von der Stadt gelegen und durch den Bach Cedron (s. d. A.) vom gegenüberstehenden Moria und Ophel getrennt. Der Weg aus der Stadt führt durch das Stephansthor, eine steinerne Brücke leitet über den meist wasserlosen Bach, jenseits am Fuße des Berges im Thale liegt der Garten Gethsemane (s. d. A.), uralte Oelbäume zur Rechten und der Einschnitt des Thales zur Linken mit seiner von überhängenden Felsen gebildeten Grotte lassen den heiligen Ort der Todesangst Jesu Christi schon in der Ferne erkennen. Bald spaltet sich die Straße, welche der Höhe des Berges zuführt, die eine wendet sich nördlich nach Galiläa, die andere östlich nach Jericho. Seinen Namen erhielt er von den herrlichen Oelpflanzungen, welche insbesondere seinen westlichen Abhang bedeckten, jetzt aber größtentheils verschwunden sind. Auf seinem Rücken unterscheidet man drei Gipfel. Auf dem mittleren, gerade der Stadt gegenüber steht die Himmelfahrtskirche, erbaut von der Kaiserin Helena, jetzt im Besitze der reichen Armenier. Nahe dabei ist eine Moschee und das Grab eines mohammedanischen Heiligen. Rings um Kirche und Moschee liegen einzelne Hütten, welche ein armseliges Dorf Siloam (Selwan) bilden. Dieser mittlere Theil ist der eigentlich heilige Platz des Oelberges; fast jeder Schritt ist durch die Tradition ehrwürdig gezeichnet. Ein in Trümmer zerfallenes Kirchlein zeigt den Ort, wo Christus über die Stadt Jerusalem weinte, Granatengebüsch den Platz, da er seinen Jüngern das Gebet des Herrn lehrte, eine Eintiefung in den Felsen die Grotte, darin die Apostel das Glaubensbekenntniß gemeinsam verfaßten u. s. w. Etwa dreihundert Schritte von der Himmelfahrtskirche entfernt erhebt sich der zweite, nördliche Gipfel, wo nach dem Wahrzeichen einer Säule die beiden Engel den Aposteln erschienen sein sollen; der dritte, südliche Gipfel dagegen, gerade gegenüber der Quelle Siloa und dem Thale Gehenna (s. d. A.) ist ein Ort des Abscheues, der den Namen „Berg des Aergernisses“ trägt, weil Salomo hier für seine Frauen Götzenaltäre erbaut haben soll. Den höchsten Punct des Oelberges bildet der nördliche Hügel; Schubert bestimmt seine Höhe zu 2556 F. über der Meeresfläche, 416 über dem Thale und 175 F. über dem Sion. Um diesen Gipfel legt sich eine breite Fläche; da hatten Cestus und Titus ihr Lager aufgeschlagen, weil es den schönsten Ueberblick über die Stadt gewährte. Alle Reisenden stimmen in Beschreibung der großartigen Fernsicht, welche der Oelberg nach allen Seiten hin gewährt, überein, deßhalb wurden von hier aus Signalfeuer gegeben, durch welche die Juden das Eintreten des Neumondes anzeigten (Rosch-haschana 2, 4); auch wurde daselbst ein Theil von der Asche der rothen Kuh aufbewahrt (Parah 3, 11). Als Kaiser Hadrian nach dem blutigen Aufstande des Bar-Kochba (s. d. Art. Akiba) den Juden den Zutritt der Stadt Jerusalem gänzlich verboten hatte, versammelten sich alljährlich Tausende am Gedächtnißtage der Verbrennung des Tempels durch Titus auf dem Oelberge, um den Untergang der Stadt zu beweinen. Der hl. Hieronymus gibt als Augenzeuge eine ergreifende Schilderung dieses tragischen Schauspiels. Ut ruinam suae eis flere licet civitatis, pretio redimunt (Judaei), ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lachrymas suas .... Videas in die, quo capta est a Romanis et diruta Jerusalem, venire populum lugubrem, confluore decrepitas mulierculas et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum ... de Oliveti monte crucis fulgente vexillo plangere ruinas templi sui ... adhuc fletus in genis et livida brachia et sparsi crines; et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat (Comm. in Soph. t. III. f. 1655). Auf der Ostseite des Oelbergs, etwa eine Stunde von der Stadt entfernt liegt das Dorf Bethanien (s. d. A.) in einer Thalvertiefung mitten zwischen abschüssigen Felsen. Etwas höher, dem Gipfel des Oelberges zu soll Bethphage (s. d. A.) gestanden sein, wovon aber keine Spur mehr zu finden ist. [Schegg.]

Oelgefäß ist ein bei jeder Kirche und Taufcapelle vorfindliches, aus Silber oder Zinn verfertigtes, drei abgesonderte Abtheilungen enthaltendes Gefäß, worin

die heiligen Oele, nämlich das Chrisma, Oleum catechumenorum und Oleum infirmorum aufbewahrt werden. Dergleichen Gefäße sind von doppelter Art: a) solche, die zu Aufbewahrung der heiligen Oele in größerer Menge zum Bedarfe für das ganze Jahr, und b) solche, die zur Aufbewahrung der heiligen Oele in geringerer Menge für den täglichen Gebrauch dienen. Beide sollen wohl verschlossen — damit das heilige Oel nicht verschüttet werde — und mit den Anfangsbuchstaben S. C. (sacrum chrisma), O. C. (oleum catechumenorum) und O. I. (oleum infirmorum) äußerlich bezeichnet sein, damit sie deutlich von einander unterschieden werden können. Aus den größern Oelgefäßen ist in die kleineren soviel Oel zu gießen, als für den täglichen oder zeitweiligen Gebrauch hinzureichen scheint; und damit die Gefahr des Ueber- und Ausfließens vermieden werde, so befinde sich in demselben Baumwolle, worin bei einer vorkommenden Salbung der Daumen eingetaucht werde. Diese Oelgefäße sollen nach der Vorschrift des römischen Rituales an einem schicklichen Orte unter gewissenhafter Aufsicht des Seelsorgers aufbewahrt werden, damit sie von Niemandem auf eine sündhafte Weise entweiht oder mißbraucht werden können.

Oelung, die letzte. Durch die Sünde ist die harmonische Einheit zwischen dem geistigen und leiblichen Leben des Menschen aufgehoben. Diese Einheit, die dem ursprünglichen Menschen verliehen war, hatte ihren Grund darin, daß der Leib nicht ein eigenes, vom Geiste unabhängiges Lebensprincip hatte, sondern ganz vom Geiste belebt und in allen Lebensäußerungen nur von ihm angeregt und geleitet wurde. Da also alles geistige und leibliche Leben nur von einem Princip ausging, so konnte keine Spaltung und Trennung zwischen Geist und Leib eintreten. Der Geist hatte aber diese beherrschende und einigende Macht über seine ganze Lebenssphäre nur in seiner Unterwerfung unter den höchsten Herrscher und die höchste Einheit: eine Lostrennung von Gott mußte ihn innerlich machtlos machen, darum auch das leibliche Leben aus seiner Herrschaft entlassen und mehr oder weniger an die Einwirkung der äußern Natur hingeben. Eine solche Lossagung von Gott trat ein in der Sünde, und im nämlichen Augenblicke war auch das einigende Band zwischen Geist und Leib zerrissen. Das leibliche Leben empfängt nicht mehr alle seine Impulse vom Geiste, darum entstehen, von einer fremden, dunkeln Macht angeregt, in ihm Begierden, die dem Geiste widerstreben — die Concupiscenz (s. d. Art. Begierlichkeit): der Leib, von seinem innern Lebensgrund verlassen, öffnet sich den Einflüssen der äußern Natur, die seine organische Lebenseinheit stören, die einzelnen Kräfte und Organe einander entfremden, bis der ganze Organismus sich auflöst, der Herrschaft des Geistes sich gänzlich entzieht und in der äußern Natur aufgeht: es entstehen Krankheiten und der Tod. Krankheit und Tod sind wesentlich nur eins, die Krankheit ist ein beginnender Tod, der Tod die Vollendung der Krankheit: die Trennung und Auflösung, die dort beginnt, wird hier durchgeführt. Darum gibt es auch im gegenwärtigen Zustande keine vollkommene Gesundheit, der Keim jener Auflösung liegt mehr oder weniger entwickelt in jedem Menschen. Wie nun vom Abfalle des Geistes der Abfall des Leibes ausging, so kann auch die wahre Gesundheit ihren Grund nur haben in der Rückkehr des Geistes zu Gott; nur wenn der Geist wieder Macht gewonnen über sich selbst, so kann er auch wieder Macht üben über den Leib, kann die schädlichen Einflüsse von außen abwehren und alle Kräfte und Organe des Leibes in lebendiger Einheit wieder mit sich verbinden. Zu dieser Macht über sich selbst kommt aber der Mensch nur durch die Befreiung von der Knechtschaft der Sünde, zu dieser Einheit mit sich selbst nur durch die Wiedervereinigung mit Gott, die das Wesen der Erlösung ist, und so ist Christus allein der wahre Arzt, der nicht bloß von außen dem Uebel Abbruch thut, sondern innerlich die Quelle des Todes verstopft und die Quelle des Lebens eröffnet. Wenn daher Christus kam, um die Sünde zu tilgen, so mußte er sich auch als den zeigen, der Macht habe über Krankheit und Tod, und die Kirche, die seine ganze Machtfülle empfangen hat, hat mit der Gewalt,

Sünden zu vergeben, auch die Macht über den Tod geerbt. Christus selbst zeigte, daß diese Kraft nicht auf seine Person beschränkt bleiben sollte, da er seine Jünger aussandte, und ihnen Macht gab, jede Krankheit zu heilen (Marc. 6, 7—14. Matth. 10, 1—4. Luc. 9, 1—6. vgl. Joh. 14, 12). Auch in dieser wunderbaren Gestalt ist diese Macht als frei vertheilte Gnadengabe in der Kirche geblieben, was aber darin wesentlich ist, die innere Kräftigung des durch die Sünde geschwächten Geistes zur Wiederherstellung seiner Herrschaft über den Leib, wurde an eine bestimmte Ordnung gebunden; gegen die Concupiscenz, die besonders im geschlechtlichen Triebe ihre ganze Macht entfaltet, wird der Geist gestärkt durch das Sacrament der Ehe, gegen die tödtliche Krankheit wird er ausgerüstet durch das Sacrament der letzten Oelung. Dieses verhält sich daher zu der bei Marc. 6, 14 erwähnten wunderbar heilenden Salbung der Apostel, die das Concil von Trient als eine Insinuation desselben betrachtet, etwa so, wie sich das Sacrament der Firmung zu den Gnadengaben der apostolischen Kirche verhält (s. d. Art. Firmung); die zufällige außerordentliche Erscheinung hat aufgehört, oder zeigt sich seltener, das geistige Wesen ist geblieben. Das Wesentliche dieser Macht ist aber nicht die zeitliche Genesung, denn mit ihr ist ja der Tod nur aufgeschoben, nicht aufgehoben, auch die, welche Christus heilte, ja selbst die, welche er vom Tode aufweckte, mußten zuletzt doch noch sterben; denn der Tod ist als unwiderrufliches Gesetz dem Menschen gesetzt, der Leib, wie er jetzt ist, hat gar nicht mehr die Fähigkeit, in eine vollkommene Harmonie mit dem Geiste einzutreten, sondern zu diesem Zwecke muß er ganz verwandelt, müssen alle fremdartigen Elemente von ihm ausgeschieden werden — dieß geschieht eben im Tode. Darum hat Christus den Tod durch den Tod besiegt, denn durch ihn ist der Tod nicht mehr eine dauernde Scheidung des Leibes von dem Geiste, sondern nur eine Ausscheidung des Fremdartigen, damit er als verklärter Leib mit dem Geiste neu verbunden und ihm nun erst wahrhaft zu eigen werde. Wie überhaupt in Gottes Hand die Strafe zum Heilmittel wird, so wird dem Gerechten insbesondere der Tod durch Christus zum Mittel der Läuterung, zum Diener der Verklärung. Freilich aber kann diese Läuterung nicht ein ruhiger Vorgang sein, bei dem die Seele sich ganz passiv verhält; denn wenn die theilweise Auflösung des leiblichen Lebens in der Krankheit schon so schmerzlich in die Seele eingreift, so können wir uns jene letzte und völlige Scheidung nur denken als einen furchtbaren Kampf, als eine unaussprechliche Angst und Seelenqual, die wie aller Schmerz zugleich als Versuchung wirkt. Dieser Kampf wird um so schwerer sein, wenn der dem Menschen angeborne „Leib der Sünde" sich entwickelt und ausgebildet hat durch actuelle Sünden. Denn wie alle Sünde den Leib zum nothwendigen Organe hat, so bildet sie dieß Organ auch sich zurecht, bestätigt und stärkt es in seinem Widerspruche gegen den Geist und man darf wohl sagen, daß jede Sünde eine Spur im Leibe zurückläßt. Soll also der Tod durch die Kraft der Erlösung als letzte Buße auch ein Läuterungsmittel sein, so muß der Mensch, wie in aller Aneignung der Erlösung, mehr oder weniger mitwirkend in ihm erscheinen; er kann dem Kampfe nicht bloß leidend zuschauen, sondern muß ihn thätig kämpfen. Schon die geduldige Ertragung ist ein solch' freies Mitwirken, ein Eingehen des Willens in den göttlichen Rathschluß, der in Christus ein Rathschluß der Gnade ist, und die geduldige Ergebung kann sich bis zur lebendigen Opferwilligkeit erheben, die nach dem Vorbilde des sterbenden Heilandes das Leben freudig zur Sühnung der Sünde hingibt. Damit aber dieser letzte große Kampf mit der Uebermacht der leiblichen Unordnung den Menschen zum Siege führe, bedarf es eines besondern, göttlichen Beistandes, einer besondern Gnade, und diese wird ihm zu Theil durch das Sacrament der letzten Oelung. In diesem Sacramente übt daher die Kirche wirklich die von Christus ihr übertragene Gewalt über den Tod aus, nicht indem sie das Sterben verhindert, sondern indem sie den Herrn zum Diener erniedrigt, dem Tod den Sieg und Stachel nimmt, da sie ihn zum Mittel der Läuterung und

Verklärung des Leibes macht und durch ihn zum wahren Leben führt, während der Sünder durch den Tod zum andern Tode geht. — Die Kirche war sich von jeher bewußt, von ihrem Stifter diese Gewalt, dem sterbenden Christen zum Siege über den Tod zu verhelfen, empfangen zu haben, und sie hat von jeher das zu diesem Zwecke eingesetzte Sacrament ausgespendet. Man kannte es unter verschiedenen Namen: heiliges Oel, Gebetsöl (ἅγιον ἔλαιον, εὐχέλαιον, Oel der Segnung, heilige Oelung, Krankenölung, Sacrament der Sterbenden. Vom zwölften Jahrh. an wurde die gewöhnliche Benennung extrema unctio, letzte Oelung. — Die Einsetzung der letzten Oelung durch Christus wird uns von den hl. Evangelien nicht ausdrücklich erzählt, denn die bei Marc. 6, 13 erwähnte Krankensalbung betrachtet das Tridentinum selbst nicht als die Einsetzung, sondern nur als Ankündigung, Sess. XIV. c. 1. Dieses Stillschweigen war für die Reformatoren ein hinreichender Grund, die göttliche Einsetzung und somit auch die Sacramentalität der letzten Oelung zu läugnen, sowie es einzelne Scholastiker, wie z. B. Hugo von St. Victor, Petrus Lombardus, Bonaventura, verleitete, nur eine mittelbare Einsetzung Christi durch die Apostel anzunehmen. Allein wenn uns auch die hl. Schrift die Einsetzung der letzten Oelung nicht erzählt, so enthält sie doch ein klares Zeugniß, daß es von Christus eingesetzt seiner Kirche hinterlassen wurde, in der Stelle im Briefe des hl. Jacobus c. V. v. 14. 15. Infirmatur quis in vobis, inducat presbyteros ecclesiae et orent super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini et oratio fidei salvabit infirmum et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit, remittentur ei. — Auf eine plumpe Weise suchte Luther diese Stelle dadurch zu entkräften, daß er nicht bloß die Aechtheit des Briefes bezweifelte, sondern einfach erklärte: ein Apostel könne kein Sacrament einsetzen. Allein die Kirche hält selbst nicht dafür, daß durch diese Worte des Apostels das Sacrament erst eingesetzt werde, sondern daß das von Christus bereits eingesetzte, und ohne Zweifel von den Aposteln schon längst ausgespendete Sacrament durch den Brief des Apostels der ganzen Kirche öffentlich bezeugt und verkündet werde (Trid. Sess. XIV. can. I. sacramentum a Christo Dom. institutum et a B. Jacobo ap. promulgatum). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der von dem Apostel empfohlene Ritus identisch sei mit dem von der Kirche gespendeten Sacramente der letzten Oelung, denn einerseits ist es klar, daß der Apostel eine für alle Zeiten gültige Vorschrift gibt, da dieselbe mitten unter andern ganz allgemeinen Geboten steht: unmittelbar zuvor v. 13. Tristatur aliquis vestrum, oret; aequo animo est, psallat. Infirmatur etc. und unmittelbar hernach Confitemini ergo alterutrum peccata vestra etc.; andererseits schließen sich alle alten Bezeugungen der letzten Oelung an diese Stelle an und sprechen so das Bewußtsein der Kirche aus, daß sie durch die Ausspendung dieses Sacramentes von jeher nur jener Aufforderung des Apostels entsprechen wollte. Der Apostel bezeichnet aber deutlich den von ihm empfohlenen Ritus als Sacrament, indem er einer äußern Handlung (orent .... ungentes oleo) eine übernatürliche und geistige Wirkung zuschreibt (salvabit .... alleviabit ... remittentur). Wenn nun zwischen dieser Handlung und dieser Wirkung ein natürlicher Zusammenhang offenbar nicht besteht, so kann er nur von Gott in übernatürlicher Weise angeordnet sein und nur im Bewußtsein dieser Anordnung oder der Einsetzung durch Christus kann der Apostel jene Handlung anempfehlen und mit solcher Sicherheit die geistige, übernatürliche Wirkung versprechen und verbürgen. So wird die in der hl. Schrift nicht erzählte Einsetzung aus dieser Stelle mit Nothwendigkeit gefolgert und bewiesen. Ganz ungegründet ist die Einwendung: die von Jacobus anbefohlene Salbung werde nur als Heilmittel, sei es mit natürlicher oder wunderbarer Wirkung, vorgeschrieben. Dem einen wie dem andern widerspricht die Thatsache, daß nicht bloß die Heilung, sondern auch die Sündenvergebung als ihre Wirkung genannt wird. Dieß würde verbieten, an bloße Heilung zu denken, selbst wenn die Sündenvergebung, wie die Gegner urgiren, nur bedingungsweise genannt würde. Allein das „wenn“

muß hier nicht einmal in der Bedeutung einer eigentlichen Bedingung genommen werden, da es nicht selten ganz allgemein den Grund angibt, z. B. Jac. 1, 5. Si quis vestrum indiget sapientia, postulet a Deo. Gegen die Annahme eines natürlichen Heilmittels spricht insbesondere, daß nicht bloß die Salbung, sondern auch das Gebet des Glaubens als wirkende Ursache genannt wird. Auch würde ein solches Heilmittel am einfachsten von den Hausgenossen und Angehörigen angewendet, und wenn man je sich an die Kirche wenden wollte, so wären da vor allen die Diaconen, denen der Dienst der Kranken oblag. Ebensowenig kann behauptet werden, daß von einer wunderbaren Heilung die Rede sei, die Salbung also dieselbe sei, wie bei Mare. VI: denn diese Wundergabe war nie an einen bestimmten Stand gebunden, sondern frei in der Kirche vertheilt, und es wäre daher kein Grund vorhanden, zu einem solchen Zwecke gerade da Presbyter zu rufen, gesetzt auch, daß diese nach der Annahme der Gegner nichts anderes wären, als die Aeltesten der Gemeinde. Auch konnte der Apostel eine solche wunderbare Heilung unmöglich für alle Zeiten versprechen, wie er für alle Zeiten die Salbung anempfiehlt, denn gewiß kannten die Apostel das Wesen der auf sie begründeten Kirche zu gut, um nicht zu wissen, daß die Gnadengaben nicht in gleicher Allgemeinheit in der Kirche dauern würden, wie sie in der apostolischen Zeit verbreitet waren. Vgl. 1 Cor. 13, 8. — Die Tradition der Kirche über das hl. Sacrament der letzten Oelung hat aus den ältesten Zeiten eine geringere Menge von Zeugen für sich, als die übrigen Sacramente. Der Grund liegt wohl darin, daß es weniger in das öffentliche Leben der Kirche eingriff, und daß es mit der Buße in nächster Verbindung stand und daher für sich allein seltener genannt wurde. In dieser Verbindung mit dem Sacrament der Buße finden wir es auch bei den ersten Zeugen dieser Tradition erwähnt, nämlich bei Origenes (in Lev. Hom. II. n. 4), Chrysostomus (de Sacerd. III. 6), Cäsarius (Serm. CCLXV. n. 3 in append. Aug. T. V). Das wichtigste der ältern Zeugnisse ist in dem Briefe des hl. Papstes Innocentius I. an den Decentius, Bischof von Eugubium; dieser hatte mehrere Fragen gestellt, und darauf antwortet Innocenz: Non est dubium (verba Jacobi), de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui s. oleo chrismatis perungi possunt, qno ab episcopo confecto, non solum sacerdotibus sed et omnibus uti christianis licet, in sna aut snorum necessitate inungendo .... Poenitentibns istnd infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, qnomodo unum genus putatur posse concedi (Ep. XXV. cap. 8. bei Constant: Epp. Rom. pont. tom. I). Die einzige Schwierigkeit, die diese Stelle darbietet, daß sie nämlich auch den Laien die Ausspendung der Oelung zuzusprechen scheine, hebt sich leicht dadurch, daß das inungendo, dem Sprachgebrauch ganz entsprechend, passiv genommen wird. Von da an werden die Zeugnisse reicher, besonders in den zahlreichen liturgischen Büchern, anfangend von dem Sacramentarium des hl. Gregorius bis zur Zeit Carls d. Gr., von wo an über den allgemeinen Glauben der Kirche kein Zweifel mehr erhoben werden kann, weil nicht nur alle Schriftsteller ihn bezeugen, sondern auch eine Reihe von Provincialconcilien (in Chalons 813, Aachen 836, Worms 868, Mainz 847 ꝛc.) über die Ausspendung dieses Sacramentes Anordnungen trifft. In dieser Zeit finden wir auch mehrere Beispiele im Leben der Heiligen, wo ausdrücklich erzählt wird, daß sie die letzte Oelung empfangen haben, so Engenius, B. v. Ardstrath im Anfange des sechsten Jahrh. (Boll. Aug. T. IV. p. 627), Eugendus (Mabill. act. S. O. S. Ben. T. I. p. 559), Calatricus (Mab. cit. p. 119) u. a. Den sichersten Beweis für die kirchliche Tradition gibt aber die Uebereinstimmung aller orientalischen Kirchen, der Griechen, Armenier, Kopten und Nestorianer, die sowohl in ihren Bekenntnißschriften, als in ihren Liturgien und in der Praxis die letzte Oelung ganz im Sinne der katholischen Kirche als Sacrament anerkennen (Renandot: perpetuité de la foi Tom. V. Goar: Euchol. Assemani, Bibl. or. T. III. Leo Allatius, de cons. Eccl. Or. et Occ. etc.). — In den Worten des Jacobus wird

auch die Wirkung dieſes Sacramentes im Einzelnen beſtimmt. Das Concil von Florenz bezeichnet als ſolche ganz allgemein: mentis sanitas et in quantum expedit ipsius etiam corporis. Genauer entwickelt das Tridentinum dieſe Wirkungen aus den Worten des Apoſtels: res haec est gratia Spiritus sancti; cujus unctio delicta, si qua sint adhuc expianda ac peccati reliquias abstergit et aegroti animum alleviat et confirmat, magnam in eo divinae misericordiae fiduciam excitando, qua infirmus sublevatur et morbi incommoda ac labores levius fert; et tentationibus daemonis calcaneo insidiantis facilius resistit, et sanitatem corporis interdum, ubi saluti expedierit, consequitur. Es iſt alſo die heiligmachende Gnade, die nach den Bedürfniſſen des Kranken auf dreifache Weiſe wirkt: die erſte Wirkung iſt die Geneſung (salvabit, σώσει); allein dieſelbe tritt nicht immer ein, ſondern ſie iſt, wie zur Zeit Chriſti durch den Glauben des Empfängers bedingt (Matth. 13, 58). Die zweite Wirkung iſt eine geiſtige Stärkung (alleviabit, ἐγερεῖ), durch die der Kranke in den Stand geſetzt wird, die Verſuchung zu Ungeduld, Kleinmuth und Verzweiflung, die in der Krankheit liegt und die ohne Zweifel noch in jenen ſchweren Augenblicken von dem Teufel geſchärft wird, zu überwinden, und Krankheit und Tod in Vertrauen und Ergebung als Buße und Heilsmittel aus Gottes Hand anzunehmen. Durch dieſe Stärkung wird alſo die Schwäche und Schlaffheit aufgehoben, die der Menſch als Folge der Sünde mit in dieſen Kampf bringt und die das Tridentinum nach der Erklärung des römiſchen Katechismus vorzüglich unter den reliquiae peccati verſteht (animam a languore et infirmitate quam ex peccatis contraxit, et a caeteris omnibus peccati reliquiis liberat. P. II. C. VI. q. 14). Die dritte Wirkung iſt endlich die Sündenvergebung (remittentur, ἀφεθήσεται). Mehrere Theologen bezeichnen dieſe als die Hauptwirkung des Sacramentes, obwohl ſie dieſelbe nur auf die läßlichen, und jene ſchweren Sünden beſchränken, die entweder nicht mehr gebeichtet werden können, oder aus einem verborgenen Mangel des vorausgegangenen Bußſacramentes nicht erlaſſen werden konnten. Allein in dieſem Falle müßte die letzte Oelung zu den Sacramenten der Todten gezählt werden, deren die Kirche nie mehr als zwei, Taufe und Buße, gekannt hat. Die Sündenvergebung kann alſo nur eine ſecundäre Wirkung des Sacramentes ſein, vermöge deren es die unbewußten Mängel der vorausgegangenen Buße ergänzt, die läßlichen Sünden erläßt und insbeſondere nach dem hl. Thomas (l. IV. contr. Gent. cap. 73) auch den reatus poenae temporalis tilgt, der der Krankheit und dem Tode anhaftet. Durch ſie wird alſo die Strafe zum bloßen Heilmittel. Dadurch erſcheint das Sacrament der letzten Oelung als eine Ergänzung und Vollendung des Bußſacramentes, mit dem es ſchon von den Vätern immer in Verbindung gebracht wird. — Die Materie dieſes Sacramentes bezeichnet der hl. Jacobus beſtimmt als Oel, und darunter wird in der Schrift immer Olivenöl verſtanden, und zwar muß daſſelbe vom Biſchof geweiht ſein (Concil. Trid. Sess. XIV. Cap. I. de instit. sacramenti extremae unctionis. Nro. III). In der griechiſchen Kirche wird daſſelbe gewöhnlich von den Prieſtern geweiht. Die materia proxima iſt dann die Salbung mit dem Oele. Ueber dieſe Salbung iſt der Ritus der verſchiedenen Kirchen ein verſchiedener, indem bald mehr bald weniger Körpertheile geſalbt werden. In der Regel werden die vorzüglichſten Organe des äußern Lebens, als die Träger der Sünde, geölt: die römiſche Liturgie hat die Salbung der fünf Sinne, an Augen, Ohren, Naſe, Mund und an den Händen, und fügt dazu die Salbung der Füße, als dem Organ der Bewegung, und der Lenden, als dem Sitze der geſchlechtlichen Luſt. An die Stelle dieſer letzten Salbung tritt in mancher Diöceſe die Salbung der Bruſt, oder fällt auch ganz weg, wie es bei Frauen immer der Fall iſt. In mehreren alten Ritualien finden wir auch noch mehr Salbungen vorgeſchrieben: wie wir aber aus dem Sacramentarium des hl. Gregor und dem Leben des hl. Eugendus ſehen, war auch die Salbung nur Eines Körpertheiles, der Bruſt oder des Kopfes, im Gebrauch, und auch jetzt noch wird ſie im Nothfalle für hin-

reichend gehalten. — Ebenso groß ist die Verschiedenheit hinsichtlich der Form. Wesentlich ist nach den Worten des Apostels nur, daß sie ein Gebet über den Kranken sei, und es ist weder nöthig, daß die ganze Wirkung des Sacramentes in demselben ausgesprochen werde, noch daß die Form desselben gerade die deprecatorische sei, da alte Ritualien, wie z. B. das ambrosianische auch indicative Formeln enthalten. Gegenwärtig ist die gewöhnliche Formel, die vom Tridentinum vorgeschriebene: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid per visum (auditum, tactum, odoratum, gustum, gressum, per sensus) deliquisti. Weitläufiger ist die Formel der griechischen Kirche: Pater sancte, medice animarum et corporum, qui filium tuum unigenitum D. n. J. Chr. omnem morbum curantem et ex morte nos liberantem misisti: sana *quoque* servum tuum N. a detinente illum corporis infirmitate et vivifica illum per Christi tui gratiam, intercessionibus super omnes sanctae Dominae nostrae Deiparae et semper Virginis Mariae ..... Quia tu es fons sanitatum, Christe et Deus noster et tibi gloriam referimus Patri et Filio et Spiritui Sancto etc. etc. — Als Ausspender des Sacramentes wird im Briefe Jacobi ausdrücklich der Priester genannt, und die Kirche hat von jeher festgehalten, daß nicht nur die Laien, sondern auch die Diaconen von der Ausspendung desselben ausgeschlossen seien. Allerdings kommt in der ältern Kirche auch eine Krankensalbung durch Laien vor, und auch jetzt noch ist sie in der griechischen Kirche gewöhnlich; allein es ist dieß nicht das Sacrament der letzten Oelung, sondern nur ein Sacramentale: man gebraucht das geweihte Oel, wie man auch das Taufwasser zu Waschungen anwendete. Gleichgültig ist es, ob das Sacrament von einem oder von mehrern Priestern gespendet wird, denn wenn der hl. Jacobus sagt: inducat bresbyteros, so bezeichnet hier die mehrfache Zahl die Allgemeinheit des Standes. In der griechischen Kirche ruft man gewöhnlich sieben, oder wenigstens drei Priester, und auch in der lateinischen Kirche war es noch zur Zeit des hl. Thomas Gebrauch, daß mehrere Priester die Gebete verrichteten, obwohl wahrscheinlich nur Einer eigentlich das Sacrament spendete. Gegenwärtig wird es nur von Einem Priester administrirt. — Empfänger des Sacramentes ist der zurechnungsfähige, schwer kranke Christ. Die Zurechnungsfähigkeit ist eine Vorbedingung, weil das Sacrament actuelle Sünden voraussetzt, daher es Kindern, Wahnsinnigen ꝛc. nicht gespendet wird. Die Krankheit bestimmt der Apostel selbst als Vorbedingung: infirmatur quis in vobis etc., und es kann daher die letzte Oelung Gesunden, wie z. B. Gebährenden, Soldaten, die in die Schlacht, Verurtheilten, die zur Hinrichtung gehen, nicht gespendet werden. Daß aber nicht jeder Kranke, sondern nur infirmus de cujus morte timetur Empfänger des Sacramentes sein soll, bestimmt schon Eugen IV. im Decrete an die Armenier. Als eine solche Krankheit ist allerdings auch die tödtliche Altersschwäche zu betrachten. Die Kirche schärft es jedoch als eine heilige Pflicht ein (Cat. Rom. p. 2. cap. § 9), darum den Empfang der letzten Oelung nicht bis auf den letzten Moment zu verschieben, wo den Kranken schon die Besinnung verläßt, so daß er nicht mehr mit vollem Bewußtsein und mit Andacht der Gnade des Sacramentes entgegen kommen kann. In ein und derselben Krankheit kann die letzte Oelung nur einmal empfangen werden, wohl aber kann sie in jeder neuen Krankheit oder bei wiederholten tödtlichen Anfällen einer langwierigen Kränklichkeit wiederholt werden. Nothwendig ist der Empfang desselben nicht necessitate medii, ja manche haben sogar behauptet, es bestehe dafür nicht einmal ein Gebot, so daß nicht der Nichtempfang, sondern nur die Verschmähung (contemptus) der letzten Oelung strafbar wäre. Allein offenbar sind die Worte des hl. Jacobus hinreichend, um ein praeceptum, und damit auch die Nothwendigkeit des Sacramentes zu begründen. — Was endlich den Ritus der letzten Oelung betrifft, so wird sie gewöhnlich mit der Darreichung des Viaticums verbunden, und zwar so, daß sie diesem folgt, während sie vor dem zwölften Jahrh. demselben voranging. Nach dem römischen Rituale sollen die Anwesenden,

während der Priester die Salbung vornimmt, die sieben Bußpsalmen und die Litanei beten; wahrscheinlich gingen diese Gebete, die wir auch in ältern Liturgien finden, früher dem Acte der Einölung voraus, wie denn auch in den neuern Ritualen der Priester gewöhnlich mit den Anwesenden den Psalm Miserere und eine kurze Litanei betet. Die drei Schlußgebete des einen Rituals sind in die meisten Ritualien übergegangen. Eigenthümlich ist der Gebrauch, der vom siebenten bis zum zwölften Jahrh. geherrscht zu haben scheint, daß der Ritus der letzten Oelung sieben Tage nacheinander wiederholt wurde. — Das Oel, mit dem die letzte Oelung gespendet wird, oleum infirmorum, wird im Orient gewöhnlich von den Priestern geweiht, und zwar unmittelbar vor der Sacramentspendung. In der lateinischen Kirche aber ist diese Weihe ein Vorrecht der Bischöfe, welche sie am grünen Donnerstag unter Assistenz von zwölf Priestern mit der Weihe des Chrisams und Katechumenenöls vornehmen (s. Oele, und Charwoche). Die Weihe des Krankenöls ist darunter die erste und geschieht, nachdem der Bischof im Meßcanon zu den Worten: per quem haec etc., gekommen ist, durch ein kurzes Gebet, mit vorausgeschicktem Exorcismus, worauf die hl. Messe fortgesetzt wird. Nach Beendigung des Gottesdienstes wird das hl. Oel für die verschiedenen Decanate der Diöcese abgeholt, um an die einzelnen Priester vertheilt zu werden. Da es alle Jahre erneuert werden soll, so wird das übriggebliebene am Charsamstag im neugeweihten Feuer verbrannt: sollte es dagegen nicht bis zur Erneuerung reichen, so kann ungeweihtes Oel zugegossen werden, jedoch so, daß des geweihten noch mehr sein muß, als des ungeweihten, das hinzugegossen wird. [Weinhart.]

Oelweihung, s. Oele, heilige.

Oelschprocession, s. Bittgänge.

Oesterliche Zeit ist derjenige Abschnitt des Kirchenjahres, welcher das hohe Osterfest zum Anhalts- und Mittelpuncte hat. Die Grenzen der österlichen Zeit sind nach vor- und rückwärts — nach Verschiedenheit der Kirchenprovinzen, nach Uebung, Bedürfniß und Privilegium — bald enger, bald weiter gezogen. Vermöge einer Erklärung Papst Eugens IV. in der Bulle: Fide digna etc. vom J. 1440 fängt dieselbe vom Psalmsonntage an und endigt mit dem weißen Sonntage. In mehreren Kirchenprovinzen umfaßt selbe nebst der Osterwoche die ganze Fastenzeit, welche als Vorbereitung zur Osterzeit und wegen der in beiden gefeierten Geheimnisse mit dieser innigst zusammenhängt. In Teutschland und Oestreich umfaßt die österliche Zeit die ganze Fasten- und Osterzeit und vom Pfingstcyclus die erste Woche bis ausschließlich zum heiligen Dreifaltigkeitsfeste. — Diese österliche Zeit, ob enger oder weiter gefaßt, ist diejenige, welche das vierte Lateranensische allgemeine Concilium vom J. 1215 im Auge hat, wenn es im Capitel: Omnis de poenitentia et remissione — die früher bestandene Verpflichtung zur jährlich dreimaligen Communion, nämlich am Weihnachts- Oster- und Pfingstfeste — dahin modificirt, daß es bestimmt: „Jeder Gläubige beiderlei Geschlechtes soll, wenn er die Unterscheidungsjahre erreicht hat, wenigstens Einmal jährlich beichten und wenigstens zur Osterzeit mit Ehrerbietung das heiligste Altarssacrament empfangen; widrigenfalls soll ihm im Leben der Zutritt zur Kirche, nach dem Tode aber das christliche Begräbniß verweigert werden.“ Diese Bestimmung wurde bezüglich der österlichen Communion durch das allgemeine Concilium von Trident in der 13ten Sitzung im 9ten Canon neuerdings sanctionirt; rücksichtlich der Einmaligen jährlichen Beichte aber erläuterte dasselbe in der 14ten Sitzung im 5ten Capitel und im 8ten Canon die allgemeingehaltene Bestimmung des Lateranensischen Concils dadurch, daß es die damals in der ganzen Kirche bestandene Uebung, in der Fastenzeit die hl. Beicht abzulegen, als eine fromme auf das Höchste billigt und deren Beibehaltung dringend einschärft (siehe die Art. Beicht, Communion). [Vater.]

Oestreich. (Verbreitung der Reformation und Wiederherstellung des katholischen Glaubens daselbst.). Wie allenthalben in den teutschen Lan-

den, so verbreitete sich auch in den östreichischen Erblanden die lutherische Irrlehre mit reißender Schnelligkeit. Die Schriften Luthers wurden bereits 1520 in Wien eifrig gelesen und fanden besonders unter den einflußreichsten Ständen vielfach Bewunderer und Anhänger. Die nach Maximilian's Tode ungesetzlich aufgestellten Landesregenten unterstützten den Widerstand des Rectors und der drei weltlichen Facultäten der Universität gegen die von dem Bischof und der theol. Facultät beantragte Verkündigung der von Eck aus Rom mitgebrachten Verdammungsbulle. Erst als ein vom Kaiser 1521 erwirkter Specialbefehl anlangte, erfolgte selbe. Einer der ersten lutherischen Prediger in Wien war Paul Speratus (Spretter) von Salzburg aus eingewandert, wohin ihn der ehemalige Ordensobere Luthers Johann Staupitz, damals geheimer Rath des Erzbischofs und Cardinals Matthäus Lang, berufen hatte, das er aber wegen einer ketzerischen Predigt über den Ehestand zu verlassen gezwungen worden war. Im gleichen Geiste wirkte ein Kaplan des Herrn v. Dietrichstein Eckenberg. Mit dem J. 1522, wo Erzherzog Ferdinand Herr der östreichischen teutschen Lande wurde, schien es, als ob ernstere Anstalten und Vorkehrungen gegen die weitere Verbreitung der neuen Lehre ergriffen würden. Der Salzburger Erzbischof Matthäus berief eine Synode nach Mühldorf, bei welcher einige seiner Provincialbischöfe persönlich gegenwärtig waren, andere sich durch Gesandte vertreten ließen. Man berieth sich über die Mittel, mit denen man den Fortschritten der Häresie entgegentreten wollte, aber theils waren die dort beliebten Reformmaßregeln zu ungenügend, theils wurden die daselbst neuerdings den Geistlichen eingeschärften kirchlichen Vorschriften der lex residentiae, des Tragens geistlicher Kleider, Vermeidung der Tanzplätze und Spiele, Entfernung der Beischläferinnen und ihrer Kinder weniger beachtet. Im J. 1523 erließ Ferdinand für seine Lande ein scharfes Verbot der Lectüre der Schriften Luthers und seiner Anhänger. Aber so wenig wurde dieses landesfürstliche Verbot geachtet, daß es ein lutherischer Magister zu Linz Eleutherobius (Freienleben) 1524 wagen konnte, vor den Augen der Regierung ein lateinisch verfaßtes Buch Bugenhagen's in's Teutsche zu übersetzen und dort durch den Druck zu veröffentlichen. Dieß hätte natürlich nicht geschehen können, wenn es nicht bereits damals viele geheime Anhänger der lutherischen Irrlehre unter den Mitgliedern der obderennsischen Regierung gegeben hätte. Die neue Lehre machte unter dem Adel und den Beamten so bedeutende Fortschritte, daß sich bereits bei einer im J. 1528 angestellten Visitation ergab, daß mehr als die Hälfte derselben lutherisch gesinnt sei. Unter solchen Verhältnissen fruchteten auch die zu Regensburg im Juli 1524 von Ferdinand in Verbindung mit den Herzögen von Bayern und zwölf teutschen Bischöfen zur Ausführung des Wormser Edictes beschlossenen Maßnahmen wenig, da bei der häufigen Abwesenheit Ferdinands die Vollstreckung fast einzig in den Händen der Herren vom Adel lag. Eine vorübergehende Wirkung jenes Regensburger Vereins war es aber wohl, daß nun drei eifrige Verbreiter des Lutherthums zu Wien, zwei Priester, Johann Boislar und Jacob Peregrinus, und ein Laie, der reiche Wiener Bürger Caspar Tauber, verhaftet wurden und letzterer wegen Rückfalles in die Häresie sogar am 17. Sept. 1524 öffentlich enthauptet wurde. Auf dem Lande jedoch konnte das Lutherthum unter dem Schutze der Gutsherren, auch nicht einmal vorübergehend durch die unmittelbaren Wirkungen des zu Regensburg Beschlossenen beirrt, ungehindert Fortschritte machen. Der Gang der sog. Reformation war im Einzelnen überall beiläufig folgender. Irgend ein Adeliger Oestreichs ging nach Wittenberg, hörte dort die Lehre Luthers, trat zu ihr über und brachte einen Theologen mit, oder berief ihn später auf seine Güter unter dem Titel Präceptor, Hofmeister u. s. w. Dieser Mann erhielt eine Patronatspfarre auf dem Gute desselben Adeligen oder wurde irgend wohin als weltlicher Beamter gesetzt. Wenn irgend ein katholischer Pfarrer der neuen Lehre besonderen Widerstand leistete, verschmähte der evangelische Herr auch Gewalt nicht. Unter dem Titel der Vogteiherrlichkeit behauptete und übte er das Recht gegen den Willen

des Collators und geiſtl. Patrons Pfarrer ab- und einzuſetzen. Der Pfarrer mußte ſich reverſiren, daß er den Vogteiherrn nicht nur in weltlichen, ſondern auch in geiſtlichen Dingen als Richter anerkenne. Wenn ein Pfarrer ſtarb, ſetzte ſich der Vogtherr in den Beſitz der Hinterlaſſenſchaft, nahm die Pfarrſchriften und Urbare zu ſich, wodurch der nächſtfolgende Pfarrer außer Stand war ſeine Rechte zu behaupten und gegenüber vom Vogtherrn in die Lage eines Dieners herabſank (vgl. Stülz, Geſchichte des regulirten Chorherrenſtiftes St. Florian S. 78). War der eingeſetzte proteſtantiſche Geiſtliche gebildet und von der Wahrheit ſeiner Lehre überzeugt, ſo wirkte er vorzugsweiſe in der Schule und das neue Geſchlecht erwuchs in der neuen Lehre, war er unwiſſend und aus nichtswürdigen Gründen zur neuen Lehre übergetreten, und dieß war häufig der Fall, ſo lockte ſein Beiſpiel die Unwiſſenden und Nichtswürdigen in der katholiſchen Geiſtlichkeit, deren es auch Viele gab, zum Uebertritt, beſonders weil ſie dann heirathen durften. Das Volk folgte dem Beiſpiele des Grundherren und des Pfarrers. Ernſtliche Mandate von Seiten der Regierung halfen wenig, denn der Adelige gehorchte nicht, theils weil er wußte, daß dieſe Erläſſe oft nur Schein halber zugefertigt wurden und daß ſie nach der Abſicht der Behörden ſelber ſehr häufig nur die Beſtimmung hatten, vor höherer Ahndung unterlaſſener Amtspflicht zu ſchützen, und endlich weil mit Gewalt zum Gehorſame der Adelige unter den ſchweren Zeitverhältniſſen nicht gezwungen werden konnte, da die Regierung ihre Kräfte anderswo gegen die Türken brauchte und eben gegen dieſe ganz beſonders der Unterſtützung des Adels bedurfte. Noch vor den Einbrüchen der Türken ſetzte ſich das Lutherthum auch in einigen landesfürſtlichen Städten feſt, wie zu Gmünden und Steyer in Oberöſtreich. Dort ließ ſich die Verbreitung des neuen Evangeliums ein Meßprieſter und Lehrer an der Stadtſchule Namens Kaſpar Schilling, ſpäter zu Burgſtall und Ems Kaplan, beſonders angelegen ſein, in Steyer verbreiteten nacheinander ein Franciscaner Namens Calixtus, der aber 1526 weichen mußte, ferner ein Benedictinermönch in Garſten Namens Forſter bis 1527, dann ein gewiſſer Weinberger, der 1528 entfernt wurde, Luthers Irrlehre. Nach der Abſchaffung des letzteren gingen die Bürger der Stadt zu dem nächſten von lutheriſchgeſinnten Edelleuten auf ihren Schlöſſern und Patronatspfarren unterhaltenen häretiſchen Prädicanten, beſonders zu denen in Stadtkirchen und Loſenſteinleuthen, wogegen die Verbote des Burggrafen und Stadtrathes 1536 und 1541 wenig vermochten. Unter den Adeligen Oberöſtreichs war einer der gefährlichſten Agitatoren für die neue Lehre Chriſtoph Jörger, Herr der Tillisburg bei St. Florian, wo ſich einer der berufenſten lutheriſchen Prädicanten Michael Stiefel bis 1527, in welchem Jahre Biſchof Ernſt von Naſſau, von Clemens VII. gemahnt, kräftiger als bisher gegen die Häreſie und ihre Verfechter auftrat, aufhielt. In Wien tauchten um dieſe Zeit als Anhänger Luthers Meiſter Johann Roſer, Univerſitätsmitglied, und der Carmeliter Adam Sporer auf, wie denn auch in Oeſtreich die Prädicanten hauptſächlich aus den Mönchsorden ſich recrutirten. Sogar der Carthäuſerorden blieb nicht unberührt. So verließ 1526 Pater Prior der Carthäuſer zu Seitz in Steyermark Kloſter und die katholiſche Religion, die niederöſtreichiſche Carthauſe zu Mauerbach war nahe daran ſich gänzlich aufzulöſen. Durch derlei Ausreißer nahm die Zahl der Mönche allenthalben ſehr ab, und die Verachtung, welcher das Mönchthum durch allgemeine Verbreitung der lutheriſchen Anſichten anheimfiel, verhinderte, daß ſich die entvölkerten Klöſter wieder bevölkerten. Die Folge davon war, daß die Kloſterpfarren oft ſehr lange nicht beſetzt werden konnten und die weitere Folge das Eindringen lutheriſcher Prädicanten. Die Fortſchritte des Lutherthums wurden in den dreißiger Jahren auch noch vorzüglich durch die von den Türken 1529 und 1532 angerichteten Verwüſtungen befördert. Mehrere hundert Kirchen lagen in Trümmern, die Einkünfte vieler anderer waren auf mehrere Jahre hinaus zur Erhaltung eines eigenen Geiſtlichen unzureichend. Solche einer eigenen Seelſorge entbehrenden Gemeinden waren eine leichte Beute der auf den Schlöſſern

unterhaltenen lutheriſchen Prädicanten. Auch mehrere Klöſter gingen nun gänzlich ein und zwar vorzugsweiſe Mendicantenklöſter. Dahin gehörten die Franciscaner Convente zu Engersdorf, das ſich 1536, das zu Feldsberg, welches ſich 1541 auflöste. Auch die Minoriten in Stein mußten ihr Kloſter räumen. Die Paulaner zu Thalheim (Oberöſtreich) und die zu Ranna in Niederöſtreich wurden durch Nachkommen der Stifter ihrer Klöſter, jene durch Cyriak von Polheim, Statthalter von Oberöſtreich, 1533, dieſe durch die Herren von Neudeck 1536 auszuwandern genöthigt. Noch mehrere, beſonders Nonnenklöſter, löſten ſich im Laufe der folgenden zwei Decennien auf. Vom J. 1530 an griff die neue Lehre auch in Inneröſtreich um ſich. Bartholomäus Pica (Elſter) war einer der erſten lutheriſchen Prädicanten zu Gratz. Nicht wenig trug auch dort zur Ausbreitung der religiöſen Neuerung ein halbblinder Mann aus dem Volke Namens Balthaſar bei. Faſt gleichzeitig ſetzte ſich das Lutherthum zu St. Veit in Kärnthen und zu Laibach feſt. Im J. 1541 hatten die Lutheraner zu Gratz bereits eine eigene Schule und ein eigenes Bethaus in einem und demſelben von Jacob von Eggenberg abgetretenen Gebäude, das ſie ihr Stift nannten. Die ihrer Sache günſtigen Erfolge im Inlande und die Conceſſionen, welche im J. 1532 der Kaiſer den Genoſſen des Schmalkaldner Bundes zu Nürnberg hatte machen müſſen, gaben den öſtreichiſchen lutheriſchen Ständen den Muth auf dem Landtage zu Innsbruck 1532, wo wegen des bevorſtehenden Türkeneinbruches ein Ausſchuß der Stände aller Provinzen verſammelt war, ſchriftlich um die Erlaubniß anzuſuchen, die Religion nach Luthers Grundſätzen ausüben zu dürfen, worauf übrigens Ferdinand I., der zu Regensburg erklärt hatte, er ſei bereit für die katholiſche Religion ſein Blut zu vergießen, eine abſchlägige Antwort ertheilte. Allein das hinderte dieſe lutheriſchen Edelleute nicht, fort und fort neue lutheriſche Prädicanten aufzuſtellen, in ihren Patronatskirchen die Communion unter beiderlei Geſtalten einzuführen und bereits auch andere weſentliche Aenderungen an dem Gottesdienſte aufzudringen. Auch unterließen ſie nicht bei jeder nur einigermaßen geeigneten Gelegenheit ihre Bitte um Religionsfreiheit zu wiederholen. Sehr dringend wurde ihre Forderung im J. 1541, als Ferdinand wegen des unglücklichen Krieges gegen die Türken, in welchem Ofen verloren gegangen war, wieder die Stände aller Provinzen zu einem gemeinſchaftlichen Landtage nach Prag zuſammengerufen hatte. Außer mehreren lutheriſchen Herren und Rittern ſtellten auch die Städte Wien, Korneuburg, Steyer, Linz, Ems, Gratz, Radkersburg, St. Veit und Laibach das Geſuch freier Religionsübung. Die Antwort war abermals ablehnend. Im Laufe der nächſtfolgenden Jahre verfiel das katholiſche Kirchenweſen immer mehr. Der liederliche Geiſt ergriff nun ſelbſt mehrere Aebte. So ging im J. 1544 der Abt Erasmus zu Wilhering mit den Prätioſen ſeines Stiftes durch und verheirathete ſich. Einige Jahre ſpäter that daſſelbe der Abt Valentin Abel zu Admont. Auch zu Schlegel, Gleink und Garſten fanden ſich ſolche Aebte. Letzteres Kloſter beſonders war reich an neuerungsſüchtigen Mönchen. Einer derſelben, der Pfarrverweſer Wolfgang Waldner, der bereits mehrere Jahre nach dem Sinne der lutheriſchen Steyrer gepredigt hatte, wagte es ſogar im J. 1548 ſich öffentlich mit ſeiner Wirthſchäfterin copuliren zu laſſen, welche Vermeſſenheit jedoch das Einſchreiten des Biſchofs zur Folge hatte, worauf ſich Waldner nach Augsburg flüchtete. Wolfgang, Graf von Salm, der damals Biſchof von Paſſau war, ein ſehr eifriger Kirchenfürſt, ſchritt mit größerer Energie gegen die neuerungsſüchtigen Geiſtlichen als ſein Vorfahrer Ernſt ein, wurde aber bei der Durchführung kirchlicher Cenſuren gleich den Wiener Biſchöfen, Johann Nauſea († 1541), der mit unermüdlichem Eifer alle Sonn- und Feiertage nach der Veſper bei St. Stephan predigte und deſſen Nachfolger Friedrich Nauſea gleichfalls als guter Prediger und außerdem noch als theologiſcher Schriftſteller rühmlich bekannt, von der nieder- und oberöſtreichiſchen Regierung vielfach gehindert. Erſtere verbot dem Biſchof Friedrich 1544 ausdrücklich, jemand wegen der neuen Lehre vor Gericht zu ziehen und irgend einen Anhänger derſelben in den

Kirchenbann zu thun. Der eifrige Biſchof wollte hierauf ſein Bisthum reſigniren. Man lieſt nicht, ob und welche Abhilfe erfolgt iſt. Vielleicht wurde 1544 in Folge dieſes Ereigniſſes eine neue Viſitation aller Pfarren N. Oe. durch eine eigens deßhalb zuſammengeſetzte Commiſſion angeordnet. Sie ſollte unter Anderem ermitteln, wie viel Einwohner in jeder Pfarrei der neuen Lehre anhingen und wie in einer jeden Kirche der Gottesdienſt gehalten würde. Obwohl im J. 1547 der Schmalkaldiſche Krieg ſo unglücklich für die lutheriſchen Reichsſtände geendet hatte, ſo fühlten ſich doch die lutheriſchen Landesſtände von Oeſtreich, Kärnthen, Krain und Steyermark ſo mächtig, daß ſie durch eine Geſandtſchaft auf dem Reichstage zu Augsburg 1548 eine gemeinſame Eingabe wegen Gewährung der freien Uebung ihrer Religion machten. Sie wurden jedoch mit Hinweiſung auf das allgemeine Concil und das Interim beſchieden. Die niederöſtreichiſchen lutheriſchen Stände, welche um dieſe Zeit Verſuche machten durch Einſchiebung eingewanderter Prädicanten und Hofmeiſter die Univerſität zu Wien allmählig zu proteſtantiſiren, waren im J. 1547 durch die Anordnung einer eigenen Prüfung vor der theologiſchen Facultat nnd dem Biſchofe für Jedermann, welcher an der Univerſität irgend ein Lehramt zu erlangen oder auch einer anderen Schule vorzuſtehen wünſchte, unangenehm berührt, noch unangenehmer durch die Weiſung, daß kein Adeliger ſeine Söhne an eine andere Univerſität als die von Wien Ingolſtadt und Freiburg im Breisgau Studien halber ſchicken dürfe. Im ſelben Jahre gab Ferdinand ein Edict heraus, wodurch er allen Patronen auftrug, zu den ledigſtehenden Pfründen ſofort unter Verluſt des Verleihungsrechtes zu präſentiren. Allein dieſe Anordnungen gingen ziemlich ſpurlos vorüber, die proteſtantiſchen Stände erwirkten einige Jahre ſpäter das Zugeſtändniß, daß an der Univerſität zu Wien auch Lutheriſche als Profeſſoren angeſtellt nnd zu academiſchen Graden befördert werden könnten. Dieſe Conceſſion hatte bei dem Umſtande, daß die große Mehrheit der Adeligen bereits lutheriſch war, die Folge, daß die Univerſität bald gänzlich lutheriſirt war. Bei der damaligen Excluſivität war daran die weitere Folge geknüpft, daß nun alle weltl. Aemter, wie Syndicate u. ſ. w., welche einen academiſchen Grad erforderten, nur Lutheriſche erlangen konnten. Die lutheriſche Partei gewann damals wahrſcheinlich, ohne daß Ferdinand ſich deſſen recht bewußt war, bei ihm ſo mächtigen Einfluß, daß ſie ihn gegen die Beſchlüſſe des Salzburger Provincialconcils vom J. 1549, auf welchem verſchiedene Uebelſtände, welche in den damaligen Verhältniſſen der Geiſtlichen zu den weltlichen Behörden der öſtreichiſchen Lande ihren Grund hatten, beſprochen worden waren, einzunehmen wußte, indem ſie ihm vorſtellte, ſein landesfürſtliches Anſehen ſei durch dieſelben weſentlich verletzt. Die Verkündigung der dort gegebenen Anordnungen wurde für die öſtreichiſchen Lande unterſagt, wodurch es zu einem Conflicte zwiſchen dem Erzbiſchof und Ferdinand kam, der erſt unter deſſen Nachfolger Maximilian II. 1568 ausgeglichen wurde. Einen noch größeren Triumph feierte ſie, als ſie Ferdinanden zur Einſetzung des ſogenannten Kloſterrathes bewog, zu dem angeblichen Zwecke der beſſeren Bewirthſchaftung und Erhaltung der noch übrigen Klöſter, in Wahrheit aber, um dieſe in Abhängigkeit von der lutheriſchgeſinnten Regierung zu bringen nnd die Aebte und übrigen Ordensvorſtände an der Geltendmachung ihrer Rechte gegen die Eingriffe der proteſtantiſchen Standesherren zu hindern. Auf Inſinnation des Kloſterrathes wurden in verſchiedenen Klöſtern eigene Beamte aufgeſtellt, deren Amt es war, über die Einkünfte der betreffenden Convente zu wachen und was vom Unterhalte der Klöſter übrig blieb, an die Hofkammer einzuſchicken. Als ſolche Beamte wurden größtentheils lutheriſche Magiſter angeſtellt, die nun die verſchiedenſten Mitteln anwendeten, theils in den Klöſtern ſelbſt, theils durch Anſtellung Lutheriſchgeſinnter auf den den Klöſtern incorporirten Pfarreien, die neue Lehre herrſchend zu machen. Dieſer Kloſterrath veranlaßte auch Ferdinand, eine eigene Gottesdienſtordnung aufzuſtellen, durch welche vorgeſchrieben ward, wie viele Aemter in den Kloſterkirchen gehalten, wann die geiſtlichen Tageszeiten geſungen werden dürften, wie die

Sacramente ausgeſpendet und die übrigen Gebräuche verrichtet werden ſollten. Alle Vorſteher der Klöſter wurden auf dieſe Gottesdienſtordnung verpflichtet, auch für die Kirchen der Bisthümer Wien und Wiener Neuſtadt wurde eine Gottesdienſtordnung publicirt und den Bürgermeiſtern und Anwälten aufgetragen, über die Beobachtung derſelben zu wachen und die Biſchöfe und Domcapitel, wenn aus deren Schuld etwas vernachläſſigt würde, vorerſt zu ermahnen und wenn das nicht helfe, es dem Hofe anzuzeigen. Durch dieſe Maßregeln konnte nur die bereits vorhandene Verachtung der Weltlichen gegen die katholiſche Religion und Geiſtlichkeit vergrößert und ihr Abfall befördert werden. Wenn nun auch Ferdinand von Zeit zu Zeit wieder neue Anordnungen zu Gunſten der katholiſchen Kirche und Religion erließ oder alte erneuerte, ſo konnten dieſe bei ſo bewandten Umſtänden nicht anders als wirkungslos ſein. Die proteſtantiſchen Stände wagten bereits nach Abſchließung des Augsburger Religionsfriedens 1555 auf einem gemeinſamen Landtage für Nieder-, Ober- und Inneröſtreich zu Wien 1556 an die Zugeſtehung der Religionsfreiheit die Bewilligung von Subſidien für den Türkenkrieg zu knüpfen. Sie forderten die freie Uebung ihrer Religion als ein Recht, das ſie auf den Inhalt des Paſſauer und Augsburger Religionsfriedens ſtützten. Ferdinand erklärte zwar, daß er vielmehr nach Inhalte deſſelben ſie zur Annahme ſeiner Religion zwingen könne, ſetzte aber hinzu, dieſes wolle er nicht thun, er könne ihnen aber auch nicht die freie Uebung der neuen Religion geſtatten, den Gebrauch der zweierlei Geſtalten wolle er nicht verwehren, wenn ſie anders dem katholiſchen Glauben anhingen. Wiewohl die unkatholiſchen Stände dieſe Bedingung nicht erfüllten, ſo ſetzte er jedoch um dieſe Zeit faſt alle Strafgeſetze und Verbote außer Wirkſamkeit, worüber ein Zerwürfniß mit Paul IV. entſtand. Die Erlaubniß des Kelches ward alsbald von den lutheriſchen Bewohnern Steyers dazu benützt, den katholiſchen Gottesdienſt ganz auszurotten. 1556 ſchaffte der lutheriſche Magiſtrat daſelbſt die Meſſe für die Werktage gänzlich ab. Zu Oſtern 1557 wurde auf Veranlaſſung Waldners die Wandlung unterlaſſen und im ſelben Jahre ſtellte man die Frohnleichnamsproceſſion ein. Das Umhertragen des Hochwürdigſten erregte den Fanatismus der Lutheriſchen in ſo hohem Grade, daß vom J. 1549 zu Wien, wo ein Bäckergeſell dem Prieſter die Monſtranze aus der Hand riß und ſie, auf die Erde werfend, zerſchmetterte — einen Frevel, welchen dieſer mit dem Tode büßte — die theophoriſchen Umgänge und Verſehgänge, um vor Inſulten geſichert zu ſein, militäriſche Bedeckung haben mußten. Das einzige wirkſame Mittel, was Ferdinand gegen die weitere Verbreitung und zur Hinwegräumung der Glaubensſpaltung ergriff, war die Einführung der Jeſuiten. Ferdinand hatte durch die Vermittlung ſeines Beichtvaters Urban, Biſchof von Laibach, auf dem Reichstage zu Augsburg 1550 zuerſt den Jeſuiten Le Jay kennen gelernt, und dieſer hatte einen ſo tiefen Eindruck hinterlaſſen, daß K. Ferdinand bereits 1551 an den Ordensgeneral den hl. Ignaz wegen Errichtung eines Collegiums in Wien ſich wendete. Bereits im ſelben Jahre trafen zehn Jeſuiten in Wien, Le Jay mit P. Schorich etwas ſpäter ein. Le Jay wurde erſter Rector, † 1552. Im J. 1552 kamen noch zwei hinzu, Nicolaus Gaudanus und Petrus Caniſius. Sie wirkten theils als Profeſſoren der Theologie an der Univerſität, wie Le Jay und Gaudanus, ſpäter auch Caniſius, theils als Prediger an verſchiedenen Kirchen, beſonders Caniſius (ſ. d. A.), der zwar anfangs in Folge der lutheriſchen Umtriebe und wegen ſeiner platteutſchen Mundart nur wenige Zuhörer hatte, ſpäter aber jederzeit vor einem zahlreichen Auditorium predigte. Auf Andringen Ferdinands mußte auch Caniſius die Adminiſtration des Wiener Bisthums übernehmen. Seit dem J. 1553 gingen mehrere Jeſuiten, beſonders während der Faſtenzeit, auf das Land, um in den zahlreich verwaisten Gemeinden den katholiſchen Glauben zu erhalten und die hl. Sacramente auszuſpenden. Im J. 1552 eröffneten ſie ein Collegium mit 4 Claſſen und zählten bereits damals 50 Schüler. Im J. 1554 gründeten ſie ein Convict, in dem ihnen überlaſſenen ausgeſtorbenen Carmeliter-

kloſter, mit welchem 1560 das von Ferdinand, zunächſt für adelige Jünglinge geſtiftete Convict vereinigt wurde. Weil der öſtreichiſche Adel ſich weigerte, ſeine Söhne dem Unterrichte und der Leitung der Jeſuiten anzuvertrauen, ſo wurden mit Bewilligung des Kaiſers anfangs Jünglinge vom auswärtigen Adel aus Böhmen, Ungarn, Polen und Italien aufgenommen, bis allmählig der Widerſtand ſich brach. Bereits im J. 1558 hatte der Rector Johann Victoria durch Beiträge von Jeſuiten-Freunden ein Convict für arme Studirende zu Stande gebracht, welches zugleich die Beſtimmung hatte, eine Pflanzſchule für den geiſtlichen Stand zu werden. Einen großen Dienſt erwies der katholiſchen Sache in Oeſtreich Caniſius durch die Abfaſſung des kleineren Katechismus, welcher im J. 1554 durch einen an alle Obrigkeiten erlaſſenen Befehl für alle Schulen und Kirchen in Nieder-, Ober- und Inneröſtreich ausſchließlich vorgeſchrieben wurde. Zu gleichen Zwecken, wie in Wien, wurde in den J. 1554 und 1555 ein Jeſuitencollegium zu Prag gegründet. Die Jeſuiten erhielten dort das Clementinum, das zuvor die Dominicaner inne gehabt hatten. Der erſte böhmiſche Jeſuit war Wenzel Sturem, ein unmittelbarer Schüler des Ignaz Loyola, welcher um die Erhaltung des katholiſchen Glaubens in Böhmen ſich ſehr verdient machte. Auf ſein Zurathen wurden auch anderwärts in dieſem Königreiche in Krumau durch Wilhelm von Roſenberg und in Neuhaus durch Adam von Neuhaus, ferner zu Komotau, ähnliche Collegien gegründet — die feſteſten Burgen des auch in dieſem Königreich hart angefeindeten katholiſchen Glaubens. Dort hatte die neue Lehre durch die auf Grundlage der Basler Compactaten beſtehende Spaltung der Katholiken in Utraquiſten (vgl. d. Art. Huſſiten) und ſolche, die das hl. Abendmahl unter einer Geſtalt empfingen, begünſtigt, ſchon um das J. 1519 viele geheime Anhänger gewonnen. Die erſten Prediger des Lutherthums zu Prag waren ein als Pilger gekommener Eremit, Bruder Matthias, welcher im Freien predigte, dann ein Zwickauer Mönch, M. Thomas (wahrſcheinlich Münzer), der 1521 zu Prag und Saaz lutheriſch predigte und Communion hielt. Selbſt der frühere utraquiſtiſche Pfarrer an der Teinkirche und 1524 zum utraquiſtiſchen Conſiſtorialadminiſtrator ernannte Gallus Czahera hatte lutheriſche Grundſätze und nannte den Wittenberger Reformator öffentlich ſeinen Lehrer. Uebrigens neigten nicht alle Utraquiſten der Lehre Luthers zu, ein großer Theil beharrte bei der katholiſchen Lehre und widerſetzte ſich den Neuerungen mit aller Kraft. Die Reibung zwiſchen den lutheriſch- und katholiſchgeſinnten Utraquiſten, an deren Spitze ein gewiſſer Paſcheck ſtand, führte zu einem gewaltſamen Zuſammenlaufe auf dem Stadthauſe, durch welchen die Abſetzung des lutheriſchgeſinnten Bürgermeiſters Hlavſa und ſeiner vornehmſten Anhänger im Rathe herbeigeführt wurde. Czahera trat nun auf die Seite der katholiſchen Utraquiſten. Es wurden ſtrenge Beſchlüſſe gegen die religiöſen Neuerungen gefaßt. Hlavſa und ſeine Anhänger mußten die Stadt meiden, aufrühreriſche Prediger wurden verwieſen, vom König Ludwig wurden Decrete gegen die Picarditen oder böhmiſchen Brüder, die im engen Zuſammenhange mit den Lutheranern ſtanden, geholt, das Einſchleichen fremde Lehren verbreitender Geiſtlichen und Weltlichen ſolle mit aller Macht gehindert werden, neue Schriften müßten vor ihrer Drucklegung von dem Conſiſtorium durchleſen werden, wer ketzeriſche Schriften verbreite, ſolle an Gut und Leben geſtraft werden u. dgl. m. Dieſe für die katholiſche Kirche günſtige Stimmung wurde noch dadurch erhöht, daß der Landtag 1525 beſchloß, daß die Basler Compactaten von allen gehalten werden ſollen und der päpſtliche Legat an König Ludwigs Hof Johann Anton Burgio auf eine Eingabe des Conſiſtorialadminiſtrators Czahera (ſ. Poſcheck, Geſchichte der Gegenreformatoren Böhmens I. 58) den Ständen die Ausſicht auf Beſtätigung der bereits von Pius II. widerrufenen Compactaten eröffnete. Nun fanden in Prag Maßregeln verſchärfter Strenge gegen die Nichtkatholiken Statt, beſonders trafen dieſelben die böhmiſchen Brüder, viele wurden verwieſen, viele wanderten freiwillig aus. Hlavſa und die mit ihm Vertriebenen wußten jedoch Zutritt bei König Ludwig

in Ofen zu finden, und dieser über ihre gewaltthätige Vertreibung aufgebracht, befahl den Pragern die Aussöhnung mit Hlavsa und dessen Anhängern und die sofortige Zurückerstattung der confiscirten Habe, dessen sich jedoch die herrschende Partei zu Prag weigerte. Ludwig blieb in Folge der Schlacht bei Mohnuz 1526. Ferdinand I. war sein Nachfolger. Unter ihm wurden nach langen fruchtlosen Verhandlungen Hlavsa und die übrigen Verwiesenen restituirt und Paschecк, wegen Widersetzlichkeit gegen die königl. Befehle verwiesen 1530. Dasselbe Schicksal traf den Administrator Czahera. Die Zurückführung der zum Theile wegen religiöser Neuerungen Vertriebenen konnte nicht ohne Einfluß auf die Verbreitung der neuen Lehre sein und es scheint von da an das Lutherthum besonders unter den Herren und Rittern bedeutende Fortschritte gemacht zu haben, obwohl Ferdinand in Böhmen, gleich wie in seinen Erblanden, durch Verbote und Strafgesetze entgegenwirkte. Der mit dem Zustande eines halben unentschiedenen Schisma verbundene Mangel an regelmäßiger Aufsicht erleichterte es, daß Grundherren und Magistrate, z. B. zu Kuttenberg, Bunzlau, unter dem Namen Utraquisten, Lutheraner und Picarden zu Pfarrern beriefen. Viele gingen erst vom utraquistischen Bekenntnisse zur Annahme lutherischer und verwandter Ansichten über. Besonders zahlreich wurden die Lutheraner in der Gegend von Ellbogen und Eger. Die protestantischen Stände Böhmens weigerten sich, beim Ausbruche des Schmalkaldischen Krieges gegen Sachsen zu ziehen, wurden aber nach der Schlacht bei Mühlberg 1547 dafür empfindlich gezüchtigt. Der Protestantismus machte nun wieder Rückschritte, um so mehr, als auf dem Landtage vom J. 1549 Schritte zur völligen Aussöhnung der Utraquisten mit dem päpstlichen Stuhle gemacht wurden. Der König ließ auf dem Landtage erklären, um die Sache beim Papste durchführen zu können, sei nothwendig, daß die Utraquisten mit alleiniger Ausnahme der beiden Gestalten in allem Uebrigen sich gänzlich mit den Katholiken vereinigen sollten. Die Stände billigten diesen Wunsch und den Bemühungen des päpstlichen Nuntius Prosper a. S. Cruce, des Bischofs von Chiemsee, sowie auch des die völlige Vereinigung nun auch wünschenden utraquistischen Administrators Mystopulos gelang es, daß ein großer Theil der utraquistischen Priester auf's Neue ausdrücklich anerkannte, daß das Sacrament unter jeder Gestalt ganz empfangen werde, auch daß es kein göttliches Gebot sei, dasselbe unter beiderlei Gestalten zu empfangen, nur wollten sie nicht gehalten sein, jene Erinnerung bei jeder Darreichung zu machen. Sie versprachen auch dem Papste treuen und aufrichtigen Gehorsam zu leisten, den Gedächtnißtag Hussens nicht mehr zu feiern u. s. w. Der König übernahm dann eine eigene Botschaft nach Rom zu senden und die Sache auf's Ernstlichste zu betreiben, er wurde aber an weiterer Verfolgung dieser Angelegenheit durch die Widersetzlichkeit einiger utraquistischen Priester, verkappter Lutheraner, welche dem Consistorium hierin Widerstand leisteten und ihre Gemeinden aufregten, gehindert. Um nämlich nicht zu neuer und größerer Spaltung oder gar zu einem gefährlichen Aufstande Anlaß zu geben, verschob Ferdinand die Durchführung dieser Angelegenheit auf einen günstigeren Zeitpunct. Indeß suchte der König durch die oben erzählte Gründung eines Jesuiteneollegiums in Prag zur Heranbildung eines tüchtigen katholischen Clerus mitzuwirken und unterließ auch nicht von Zeit zu Zeit energisch gegen die sich einschleichenden Prädicanten aufzutreten. So wurden im Februar 1555 170 oder, wie andere sagen, an 200 Geistliche verwiesen, welche Weiber genommen hatten. Auch die böhmischen Brüder wurden seit 1547 nicht geduldet (vgl. d. Art.). Besonders um die langersehnte Vereinigung der Utraquisten mit den Katholiken in Böhmen zu erzielen, trug Ferdinand I. seinen Gesandten auf dem Concil zu Trient dem Prager Erzbischof Anton Brus, dem Fünfkirchener Bischof Georg Diaskowich und dem Grafen Siegmund von Thun auf, das Concil um die Gestattung des Kelches anzugehen, 1562. Auch veranlaßte er in Verbindung mit Herzog Albert V. von Bayern eine Provincialversammlung zu Salzburg, welcher er unter andern minder wichtigen Artikeln die Frage, ob nicht

das Faſten dem freien Willen eines Jeden überlaſſen, beim Gottesdienſte Gebete in der Mutterſprache eingeführt werden könnten, vorlegte. Beſonders wurde die Geſtattung des Kelches und die Prieſterehe als einzige Mittel, um dem Umſichgreifen des Proteſtantismus zu begegnen, dargeſtellt. Die dort verſammelten Biſchöfe beſchloſſen das Geſuch des Kaiſers und des bayriſchen Herzogs durch einen eigenen Geſandten zu unterſtützen. Allein das Concil ſchlug das Begehren wegen Geſtattung der Prieſterehe gänzlich ab, die Entſcheidung wegen der Geſtattung der Communion unter zwei Geſtalten, wurde dem Papſt überlaſſen. Pius IV. geſtand durch ein an Erzbiſchof von Salzburg gerichtetes Schreiben v. 16. April 1564 den Gebrauch des Kelches zu. Aehnliche Weiſungen erhielten der Patriarch von Aquileja und der Erzbiſchof von Prag. Die Weihung der utraquiſtiſchen Prieſter durch den Erzbiſchof von Prag ward nun in's Werk geſetzt, und ſo beſtanden Utraquiſten in Böhmen geſetzlich von 1564—1622. Bald nach Gewährung des Kelches für die öſtreichiſchen Lande ſtarb Ferdinand I., 25. Juli 1564. Er hatte die Ländermaſſe, die er unter ſeinem Scepter vereinigt gehalten, unter ſeine drei Söhne Maximilian, Carl und Ferdinand getheilt, von denen der erſtere Ober- und Unteröſtreich, Böhmen und die davon abhängigen Länder Mähren, Schleſien und Lauſitz, dann Ungarn, Carl Inneröſtreich (Steyermark, Karnthen, Krain, Görz ſammt einem Theile von Croatien), Ferdinand Tyrol und Vorderöſtreich erhielt. Bei dem Ableben Ferdinands I. bildeten die Proteſtanten in einigen dieſer Länder bereits die Mehrheit der Bevölkerung, wie z. B. in Niederöſtreich, in den andern waren wenigſtens die damals einzig politiſchen Einfluß übenden Stände hie und da faſt ausſchließlich, überall aber doch vorwiegend auf Seite der religiöſen Neuerer. War bereits in denjenigen Landen, in denen die landesfürſtliche Gewalt Ferdinands unbeſtritten war, der Proteſtantismus trotz aller Gegenbemühungen Ferdinands zu ſolcher Conſiſtenz gelangt, ſo mußte dieß noch mehr in Ungarn der Fall ſein, wo wie in Böhmen die neue Lehre ſich bereits unter der Regierung des Königs Ludwig II. feſtgeſetzt hatte. Kaum waren die erſten die Reformation in Teutſchland herbeiführenden Schriften erſchienen, als ſie auch ſchon durch Kaufleute nach Ungarn und Siebenbürgen gebracht waren (1518). Die Bewegung, die durch die Leſung derſelben in den Gemüthern entſtand, war groß und es wahrte nicht lange, bis Prediger der neuen Lehre auftraten. Einer der erſteren war Michael Sekloſy zu Ujhely. Außerdem ſetzte ſich die lutheriſche Lehre am früheſten unter der teutſchen Bevölkerung des Zipſerlandes und bei den Sachſen in Siebenbürgen feſt. Unter letzteren waren die früheſten Verbreiter der Irrlehre Ambroſius der Schleſier, und Georg, ehedem Dominicanermönch zu Hermannſtadt; der Sachſengraf Marcus Pemphlinger forderte die neue Lehre durch Rath und That. Die Verbreitung derſelben konnte um ſo leichter gelingen, als die Hermannſtadter damals mit dem Erzbiſchofe von Gran, Georg Szakmari, in einem Streite wegen der Exemtion geiſtlicher Perſonen vom weltlichen Forum ſich befanden und ſomit geneigter waren zur Aufnahme der neuen Lehre. Auch unter den Magyaren bildeten ſich bereits unter Ludwig II. Gemeinden zu Ujhely Sacos-Patak, Debreezin und Munkacs. Der Proteſtantismus ſchien bereits 1523 in Ungarn ſo gefahrdrohend, daß die Reichsſtände den König baten gegen die Anhänger der neuen Lehre die Todesſtrafe und Güterconfiscation zu verhängen. (Articulus 54 Comit. Budens. 1523. Omnes Lutheranos et eorum fautores ac factioni ipsi adhaerentes tamqnam publicos haereticos hostesque sacratissimae virginis Mariae poena capitis et ablatione omninm bonorum suorum Majestas R. punire dignetur.) Um dieſelbe Zeit erließ der König Ludwig einen Befehl an den Magiſtrat von Hermannſtadt, daß derſelbe Luthers Bücher von Haus zu Haus aufſuche und auf dem offenen Markte verbrenne. Es wurden auch zur ſichern Ausführung dieſes Befehles erzbiſchöfliche Commiſſäre, die wirklich mehrere dieſer Bücher verbrannten, dahin geſchickt, aber ſo groß war bereits der Fanatismus, daß von den Anhängern der neuen Lehre ein Wunder mit dem Erfolge erfunden wurde, daß es faſt allgemeinen Glauben fand. Es hieß nämlich,

aus dem Bücherbrande habe sich Luthers Psalter frei in die Luft erhoben, sei auf das Haupt eines Commissärs gefallen, habe ihn zu Boden geschlagen, worauf er am dritten Tage am Fieber gestorben sei. Die Zahl der Neuerer war bereits dort so groß, daß die klagende Geistlichkeit dem Erzbischof von Gran schrieb, selbst in der Stadt, wo Luther wohne, könne die lutherische Lehre nicht stärker herrschen. Die Neuerer wagten bereits die Katholiken bei ihren öffentlichen Umgängen und Processionen zu beschimpfen. Auch in der ungarischen Hauptstadt zu Ofen fanden Uebertritte zur neuen Lehre Statt (Simon Grynäus und Vitus Winscheemyus). Nach der unglücklichen Schlacht von Mohacz, 1526, in Folge welcher Ludwig II. fiel, mußte sich die Lage der katholischen Kirche gegenüber der neuen Lehre verschlimmern schon wegen der daran sich knüpfenden Thronstreitigkeiten zwischen Ferdinand und Johann von Zapolya, Großfürsten von Siebenbürgen, welche nicht bloß das Augenmerk von den Fortschritten der sog. Reformation ablenkten, sondern auch den beiden Rivalen eine nachsichtige Behandlung der Neuerer als Nothwendigkeit auferlegte. Außerdem ward jetzt die Verbreitung des Protestantismus wesentlich durch den Umstand gefördert, daß die meisten Bischöfe in der Schlacht von Mohacz geblieben waren, und ihre Stühle sowohl wegen der Türkenkriege als insbesondere in Folge der durch die äußern und innern Kämpfe gleichmäßig begünstigten Feudalanarchie unbesetzt blieben. Die Güter der meisten dieser erledigten Stühle wurden von den weltlichen Großen occupirt. So riß z. B. Peter Perény, der Erbauer der ersten protestantischen Kirche und Schule in Ungarn zu Saros-Patak 1532, das Erlauer Bisthum an sich, die Güter des Fünfkirchner Bisthums besetzte Johann Serecsen, das Neutraer Valentin Török, das Raaber Paul Bakics, das Siebenbürger Paul Bodo, das Czanader Caspar Perusich, das Großwardeiner Emerich Czibak. Auch die Güter der Klöster und Collegienstifte, deren Bewohner bei Annäherung der Türken entflohen waren, wurden von weltlichen Großen widerrechtlich in Besitz genommen. So verminderte sich und verarmte die katholische Geistlichkeit. Das Uebel wurde noch dadurch vermehrt, daß die römische Curie in kurzsichtiger Berechnung des augenblicklichen Nutzens den neu ernannten Bischöfen die Confirmation nicht ohne Taxen ertheilen wollte, die Bischöfe aber waren so arm, daß sie dieselben nicht zahlen konnten. So geschah es, daß Jahre vergingen, ehe der ernannte Bischof sein apostolisches Amt ausüben konnte (vgl. Mailath, Geschichte der Magyaren Bd. III. Cap. 44). Die mächtigsten Familien traten zum Protestantismus über, die Ballassa, die Bathyanyi, Bocskay Doboi Druget, Forgacs, Kendy Seredy, Turzó. Der Palatin Thomas Nadasdy begünstigte offen die Protestanten. Ihm empfahl Melanchthon den bedeutendsten der ungarischen Reformatoren Mathias Dévay und in seiner Druckerei wurde die im lutherischen Interesse von Johann Sylvester verfaßte ungarische Uebersetzung des Neuen Testamentes gedruckt. Auch unter der Geistlichkeit, selbst unter der hohen, fand der Protestantismus eifrige Anhänger. Ein solcher war der bereits sehr betagte Erlauer Propst, Heiczey, der lutherische Prediger nach Kis-talya brachte, der Stuhlweissenburger Propst Emerich Bebek wurde gar Protestant und vermählte sich, ein Gleiches thaten Joseph Horvat, Propst in der Zips, Martin Kechety, Bischof von Vesprim, und Franz Turzó, Bischof von Neutra. Bereits im J. 1525 hatten die fünf königlichen Freistädte Oberungarns Leutschau, Seben, Bartfeld, Eperies und Kaschau sich für die neue Lehre erklärt. Im Jahre 1549 überreichten sie in Verbindung mit den Protestanten des Savoser Comitates ein in 20 Capiteln abgetheiltes Glaubensbekenntniß (Confessio Pentapolitana) dem Könige Ferdinand. Bald folgten mit einem ähnlichen Bekenntnisse die ungarischen Bergstädte. Der berühmteste der lutherisch-ungarischen Prediger war Matthias Devay. Er nahm sich der Verkündigung der neuen Lehre mit solchem Erfolge an, daß er den Beinamen Lutherus Ungarius erhielt. Er war 1531 von Wittenberg in sein Vaterland zurückgekehrt und lehrte zuerst zu Ujhely unter dem Schutze Caspar Dragfy's, dann predigte er zu Ofen, Papa, Sarvar

und am Platten-See. Er gerieth sowohl in die Gefangenschaft Johann Zapolyas als Ferdinands, wurde aber von beiden wieder frei gelassen. Im Jahre 1538 schienen sich die Verhältnisse für die katholische Kirche günstiger zu gestalten, denn durch den Frieden von 1538 wurde Ferdinand als alleiniger König anerkannt, Johann von Zapolya sollte nur für seine Lebenszeit den königlichen Titel, Siebenbürgen und einen Theil von Oberungarn behalten, allein diese günstigen Aussichten währten nur kurze Zeit; denn bereits 1540 nach dem Tode Johanns von Zapolya suchte dessen Wittwe Isabella für ihren neugebornen Sohn Johann Sigismund mit türkischem Beistande die für den Todesfall des Vaters an Ferdinand vertragsmäßig zurückfallenden Länder zu behaupten, sie blieb jedoch auf Siebenbürgen beschränkt, ohne daß darum ganz Ungarn an Ferdinand kam, da die Türken im Besitze der von ihnen im Namen Johann Sigismunds besetzten Theile Ungarns blieben. Bei dieser Zerstückelung und kriegerischen Spannung des Landes konnten weder Isabella in Siebenbürgen, noch Ferdinand in dem ihm verbliebenen Theile Ungarns den weitern Fortschritten der neuen Lehre Einhalt thun. Bereits in den ersteren Jahren der Regierung Johanns von Zapolya im J. 1529 hatten die Bürger von Hermannstadt alle Mönche und katholischen Priester aus der Stadt verbannt, Kronstadt war diesem Beispiele gefolgt. Es glaubten zwar selbst unter Johann von Zapolya und dessen Sohn zwei Bischöfe nach einander, nämlich Stabilius, Bischof von Siebenbürgen, und Martinuzzi, Bischof von Großwardein, später Cardinal, der einflußreichste Rathgeber Johann's und Isabellen's, dessen Wittwe, mit aller Strenge der Gesetze gegen die Neuerer vorgehen zu können. Letzterer hatte es besonders auf Johann Honter (siehe d. A.), den berühmtesten lutherischen Prediger der Siebenbürger Sachsen abgesehen. Dieser, ein gebürtiger Kronstadter, hatte durch Uebersetzung mehrerer Schriften Luthers in's Ungarische nicht wenig zur Verbreitung der neuen Lehren unter den Magyaren und Szekler beigetragen. In Verbindung mit einem andern Prediger Namens Klotz und Valentin Weber, war es ihm auch gelungen, das ganze Burzenland zum Uebertritte zu bewegen. Martinuzzi drang auf dem Landtage von Klausenburg im J. 1541 auf Verurtheilung Honters und seiner Gehilfen zum Feuertode, allein die Gegenpartei erlangte von den Ständen die Entlassung Honters und der übrigen Prädicanten in ihre Heimath. Durch diesen Ausgang ermuthigt widmeten sich die Prädicanten mit erhöhtem Eifer und Sicherheitsgefühle der Verbreitung der lutherischen Lehrmeinungen und binnen zwei Jahren waren alle Sachsenstädte zu ihnen übergetreten. Die ganze sächsische Nation bekannte sich 1545 auf der Synode zu Medwisch zu der Augsburgischen Confession, eine gleiche Erklärung erfolgte im selben Jahre in Ungarn von der Synode zu Erdöd, an welche sich auch die siebenbürgischen Ungarn anschlossen. Bald wurden auch in jenen Theilen Ungarns, welche unter Ferdinand standen, Synoden gehalten, welche die neue Religionsgesellschaft befestigten und ordneten. Nach der Besiegung der Schmalkalder Bundesgenossen bewirkte wohl Ferdinand I., daß auf dem Reichstage zu Preßburg 1548 ein Verbot gegen religiöse Neuerungen und Ketzereien erlassen wurde (Art. 5.); allein mit Beziehung auf Artikel 11. desselben Reichstages wurde diesem Verbote die einschränkende Auslegung gegeben, daß damit nur Wiedertäufer und Sacramentirer gemeint seien. Ferdinand fehlte die Macht die Verbreitung der neuen Lehre auch nur zu erschweren. In dem von den Türken besetzten Theile Ungarns konnte sich bei der völligen Gleichgültigkeit derselben in Betreff der christlichen confessionellen Streitigkeiten die neue Lehre ganz ungehindert verbreiten. In Siebenbürgen mußte die 1551 von Ferdinand vertriebene, 1556 aber durch den Beistand der Türken zurückgeführte Isabella, um das schon größtentheils der Reformation ergebene Land ihrem Sohne zu sichern, den Beschluß des Landtages zu Klausenburg 1557 genehmigen, durch welchen den Bekennern der augsburgischen Confession gleiche Rechte mit den Katholiken zugestanden wurden. Fast um dieselbe Zeit, als in Siebenbürgen das augsburgische Bekenntniß neben dem katholischen Glauben staatliche Anerkennung sich

errang, trennten ſich die Reformatoren in Ungarn in lutheriſche und calviniſche. Die Bedeutendſten der magyariſchen Prädicanten, unter ihnen Mathias Devay, erklärten ſich für Calvin zuerſt auf der Synode zu Cſenger (Confessio Czengerina) 1557 oder 1558 und im Jahre 1566 unterzeichneten alle magyariſchen reformirten Gemeinden die helvetiſche Confeſſion. Auch die magyariſchen Gemeinden Siebenbürgens wurden calviniſtiſch und nach langwierigen Streitigkeiten kam endlich zwiſchen den lutheriſchen Sachſen und helvetiſchen Magyaren unter Vermittlung des Georg Blandrata 1564 auf der Synode zu Enyed ein Vergleich zu Stande, demzufolge ein lutheriſcher Superintendent für die Sachſen und ein calviniſtiſcher für die Ungarn und Szekler ernannt wurde. Der erſten Spaltung folgten bald mehrere kleinere Trennungen. Anabaptiſten, Mennoniten, Socinianer erhoben ihr Haupt, aber nur Letztere, auch Unitarier genannt, konnten ſich neben den Lutheranern und Calvinern halten. Ihr Haupt in Siebenbürgen war Georg Blandrata (ſ. d. A.), Leibarzt des Großfürſten, aus Italien gebürtig. Er wußte zuerſt den Prediger von Klauſenburg Franz Davidis für Socins Anſichten zu gewinnen. Beiden vereint gelang es denn den Großfürſten Johann Sigismund zum Unitarismus zu verleiten. Das fürſtliche Beiſpiel vermochte mehrere Hofherren zum Uebertritte, das Beiſpiel dieſer verlockte die Menge und bald ſah ſich Blandrata an der Spitze einer Gemeinſchaft, der auf dem Landtage zu Klauſenburg 1571 Religionsfreiheit gewährt wurde. In Ungarn wurden jedoch die Unitarier ſtandhaft zurückgewieſen, nur Calviner und Lutheraner behaupteten ſich, ohne übrigens von Ferdinand die Anerkennung der freien Uebung ihrer Religion erlangen zu können. Thatſächlich beſtand dieſe übrigens in ſo großem Umfange, daß nicht Lutheraner und Calviner als die Tolerirten erſchienen, ſondern im Gegentheile die Katholiken. Den Beraubungen der katholiſchen Kirche ſuchte zwar Ferdinand durch Erlaß mehrerer Verordnungen zu ſteuern. Das erſte Geſetz in dieſer Beziehung erſchien 1536. Auch die Wiederherſtellung der verfallenen kirchlichen Disciplin war Gegenſtand mehrerer ferdinandiſcher Decrete. So wurde z. B. den Biſchöfen aufgetragen, Erzdiacone überall auszuſenden, um das Volk zu unterrichten, den Gemeinden Prediger zu geben, Pfarrer anzuſtellen, Schulen zu errichten und nur fromme und unterrichtete Männer zu Prieſtern zu weihen, und dgl. mehr. Den Weltlichen wurde befohlen, ſich den Biſchöfen nicht zu widerſetzen. Unmittelbar gegen die Ketzereien aber wurden wenige Geſetze gegeben. Die Artikel 5 und 11 des Preßburger Landtages im J. 1548 wurden faſt auf jedem Landtage wiederholt, ohne übrigens je verſchärft zu werden. Die wenigen ungariſchen Biſchöfe, die es noch gab, widerſetzten ſich nach allen ihren Kräften der Verbreitung der neuen Lehre, ſie ſuchten durch Hirtenbriefe auf die Gefallenen zu wirken, und wo ſie es vermochten, vertrieben ſie die Prediger mit Gewalt, ſie hielten Diöcesanſynoden, um die Lage ihrer Pfarreien genau kennen zu lernen, und dann in einer Nationalſynode gemeinſchaftliche Maßregeln zu ergreifen. Kein Prälat zeichnete ſich durch größeren apoſtoliſchen Eifer als der Primas und Erzbiſchof Olah aus, welcher eben die gemeinſame Berathung der Biſchöfe über die gegen den Proteſtantismus zu ergreifenden Mittel 1559 veranlaßte, und zur Verbeſſerung der kirchlichen Zuſtände ſeiner Diöceſe im J. 1560, 1561, 1562, 1564, 1566 zu Tyrnau Diöceſanſynoden abhielt. Dieſe Vorkehrungen blieben nicht ohne heilſame Wirkungen, aber die Fortſchritte der neuen Lehre rückgängig zu machen, vermochten ſie nicht. Unter dem Nachfolger Ferdinands I., Maximilian II., erhielt das Lutherthum in Ungarn nicht nur völlige Duldung, ſondern wurde auch durch die ſich zu demſelben bekennenden kaiſerlichen Feldherren Lazarus Schwendy und Räber von Pixendorf auffallend begünſtigt. Minder günſtig war die Lage der Calviner. Von den drei Herren, die jetzt Ungarn beherrſchten, war alſo Johann Sigismund Zapolya als Socinianer der katholiſchen Kirche abgeneigt, der Sultan gleichgültig, Maximilian den Lutheranern geneigt. Unter ſolchen Verhältniſſen nahm der Proteſtantismus dort ſo überhand, daß, als Rudolph den Thron beſtieg, man in den

Theilen Ungarns, welche nicht türkiſch waren, 900 lutheriſche Gemeinden zählte. Die calviniſchen waren noch viel zahlreicher. Sechszehn Obergeſpäne, beinahe alle Reichswürdenträger waren proteſtantiſch und man mußte glauben, daß binnen Kurzem Ungarn ganz proteſtantiſch ſein würde. Wie in Ungarn, ſo zeigte ſich Maximilian II. (ſ. d. A.) auch gegen die Proteſtanten in Böhmen ſehr nachſichtig. So bewilligte er z. B. auf die Bitten der Stände sub utraque, daß bei Beſtätigung der Landesprivilegien die Compactaten ausgelaſſen wurden. Als aber im Jahre 1575 die lutheriſchen Calixtiner und die böhmiſchen Brüder ſich vereinigten und dem Kaiſer auf dem Landtage nach dem Vorgange des zwiſchen Brüdern, Lutheranern und Calvinern in Polen geſchloſſenen Consensus Sendomiriensis eine gemeinſchaftliche Confeſſion zur Genehmigung überreichten, ſo war doch noch der Widerſtand der katholiſchen Stände ſo gewichtig, daß Maximilian es nur wagte, die erbetene Genehmigung mündlich zu ertheilen. Weiter ging er in Nieder- und Oberöſtreich. Schon im Jahre 1568 hatte er den lutheriſchen Gliedern des Herren- und Ritterſtandes gegen Uebernahme von 3,600,000 fl. Staatsſchulden die Erklärung ausgeſtellt, daß es ihnen vergönnt ſein ſollte, in ihren auf ihrem Grund und Boden gelegenen Schlöſſern und Häuſern, ſowie in allen ihren Patronatskirchen ihre Religion nach dem Augsburgiſchen Glaubensbekenntniſſe frei ausüben zu dürfen. Uebrigens war dieſe Erklärung vorerſt nur eine bedingte Zuſage, deren Erfüllung von der Herſtellung der doctrinellen und liturgiſchen Einheit der durch die flaciſchen Meinungen vielfach zerriſſenen lutheriſchen Gemeinden Oeſtreichs abhing. Zu dem Ende ſollte ein gemeinſames Religionsbuch und eine gemeinſame Kirchenagende abgefaßt werden. Da der vom Kaiſer hiezu berufene Leipziger Profeſſor Camerarius vor Ankunft des von den Ständen hiezu auserſehenen David Chyträus (ſ. d. A.) von Roſtock wieder abgereist war, ſo arbeitete die verlangten Schriften Chyträus aus, unter Beihilfe eines gewiſſen Reuter, Predigers in der Roſenburg am Kampe 1569. Die Kirchenagende des Chyträus konnte aber erſt, nachdem mehrere von dem Kaiſer verlangte Abänderungen daran vorgenommen worden waren, die landesfürſtliche Beſtätigung erhalten. Nun erſt wurde die feierliche Urkunde über die verſprochene Religionsfreiheit ausgefertigt, 14. Jänner 1571. Man nannte ſie die Conceſſions-Aſſecuration. In dieſer Urkunde hieß es: „Wir bewilligen, daß ſie (die Stände) auf und in allen ihren Schlöſſern, Häuſern und Gütern, doch außer unſrer Städt und Märkt, für ſich ſelbſt, ihr Geſind und ihre Zugehörigen, auf dem Lande aber und bei ihren zugehörigen Kirchen zugleich auch für ihre Unterthanen, ſolcher Konfeſſion (Augsb.) und uns überreichten durch ſie, die Stände, gefertigten Agenda frei gebrauchen mögen und derſelben gemäß und nicht zuwider, ſowohl die Lehr, als die Ceremonien anſtellen und in das Werk ſetzen.“ Die den niederöſtreichiſchen Ständen gewährte Religionsfreiheit galt gemäß einem von Maximilian den 1569 zu Linz verſammelten obderennſiſchen Landſtänden gegebenem Verſprechen auch für Oberöſtreich. Aber ſowohl dieſe als jene überſchritten weit die ihnen in der Conceſſions-Aſſecuration gewährten Befugniſſe. Nach dieſer waren die lutheriſchen Herren und Ritter nicht befugt, ihre eignen, viel weniger fremde Unterthanen zum Gottesdienſte in ihren Schlöſſern und Häuſern zuzulaſſen, ſie waren nicht berechtigt zu dem lutheriſchen Gottesdienſte in ihren Patronatskirchen fremden Unterthanen den Zutritt zu geſtatten, ſie hatten auch kein Recht, in einer landesfürſtlichen Stadt oder in einem ſolchen Marktflecken in ihren Häuſern lutheriſchen Gottesdienſt für ſich ſelber halten zu laſſen, geſchweige denn auch Bewohnern ſolcher landesfürſtlicher Orte den Zutritt zu erlauben. Doch geſchah alles dieſes und Maximilian wehrte es nicht. Eben ſo wenig hielten die Anhänger der lutheriſchen Lehre die von ihnen eingegangene Bedingung, daß ſie ſich unbedingt nach der von dem Kaiſer approbirten Kirchenagende bei Verrichtung ihres Gottesdienſtes benehmen wollten. Ebenſo dauerten die doctrinellen Streitigkeiten zwiſchen den Anhängern des Chyträus, der melanchthoniſch dachte, und den Flacianern fort. Auch einzelne landesfürſtliche Städte maßten ſich

an, lutheriſchen Gottesdienſt durch eigens beſtellte Prädicanten halten zu laſſen. Maximilian ſah auch hierin nach und ließ es im Beſondern geſchehen, daß zu Wien im Landhauſe endlich auch öffentlicher lutheriſcher Gottesdienſt ſtattfand. Bereits wagten die lutheriſchen Stadträthe das Augsburgiſche Glaubensbekenntniß als Bedingung der Erwerbung des Bürgerrechtes hinzuſtellen. Da die lutheriſchen Herren und Ritter ſchon lange her auf den Landtagen und in den ſtändiſchen Ausſchüſſen die Oberhand hatten, ſo wußten ſie es ſo zu veranſtalten, daß ſelbſt die katholiſchen Stände ohne ihr Wiſſen zu Unterhaltung des lutheriſchen Religions- und Kirchenweſens Beiträge leiſteten, die nicht ſelten das Dreifache von dem betrugen, was die lutheriſchen Herren und Ritter für dieſe Zwecke beiſteuerten. Bereits konnte kein katholiſcher Landſtand zu dem Amte eines ſtändiſchen Verordneten gelangen. Gewaltthätige Eingriffe in die Patronatsrechte der geiſtlichen Corporationen waren an der Tagesordnung. Zu den gewaltthätigſten lutheriſchen Edelleuten dieſer Zeit gehörten in Niederöſtreich Joachim von Gunzendorf, Quintin von Althan und Helechart Jörger, deſſen Prädicanten in dem nahen Viehofen und Zacking um das Jahr 1575 bereits den größeren Theil der landesfürſtlichen Stadt St. Pölten zur Annahme des Lutherthums verleitet hatten. Auch in Neuſtadt gewann damals das Lutherthum die Oberhand. Nach den Acten der im J. 1580 gehaltenen lutheriſchen Kirchenviſitation, welche im V. O. M. B. 86, in V. U. M. B. 90, in V. O. W. W. 94, in V. U. W. W. 50 ganz lutheriſche und zum größeren Theil mit eignen Predigern verſehene Ortſchaften aufzählen, zu ſchließen, kam die katholiſche Kirche in Niederöſtreich unter Maximilian ſo ſehr herab, daß ſie dem Ausſterben nahe war. Nicht viel beſſer ſtand es in Oberöſtreich. Doch ſollte gerade in dem ſo ſehr kirchlich verkommenen Niederöſtreich die Wiederherſtellung des katholiſchen Glaubens zuerſt mit günſtigem Erfolge unternommen werden. Dieſe günſtige Wendung der Dinge wurde durch die entſchieden katholiſche Geſinnung des Kaiſers Rudolph II., die Energie ſeines Statthalters in Niederöſtreich, Erzherzog Ernſt in Durchführung der vom Kaiſer erlaſſenen Anordnungen in Religionsſachen, die außerordentliche Thätigkeit und das eminente kirchliche Regierungstalent Melchior Kleſels (ſ. d. A.), in deſſen Händen als Generalvicar des Bisthums Paſſau für das Land unter der Enns ſeit 1581 und ſpäter als Adminiſtrator der Bisthümer Wieuer-Neuſtadt und Wien ſeit 1588 und 1598 man die geſammte Leitung des katholiſchen Kirchenweſens in Niederöſtreich concentrirt hatte, endlich durch den apoſtoliſchen Eifer und die theologiſche Bildung der Prediger aus dem Jeſuitenorden und der von den Jeſuiten erzogenen und gebildeten jüngeren Geiſtlichkeit bewirkt. Man beeinträchtigte übrigens keineswegs die den Ständen 1571 gewährte Religionsfreiheit, aber alle Ausſchreitungen der Proteſtanten über den Inhalt der Conceſſions-Aſſecuration wurden ſtrenge geahndet und abgeſtellt. So wurde z. B. der öffentliche lutheriſche Gottesdienſt im Landhauſe zu Wien abgeſchafft, und als die lutheriſchen Bürger nach dem nahen Hernals und Ingersdorf zu den dortigen Prädicanten ausliefen und die Patronatsherren dieſen ungeſetzlichen Beſuch nicht nur nicht verhinderten, ſondern ſogar denſelben möglichſt förderten, wurde auch dort der lutheriſche Gottesdienſt abgeſtellt. Von dem Kaiſer und Erzherzog ergingen an die katholiſchen Stände Aufforderungen, ſie möchten an die Bekehrung ihrer lutheriſchen Unterthanen zum katholiſchen Glauben muthig Hand anlegen, wozu ihnen gegen allfällige gewaltſame Verhinderung die Unterſtützung des Landesfürſten auf das Beſtimmteſte zugeſagt wurde, den Vorſtehern der Klöſter wurde die Weiſung gegeben, keine andern als der katholiſchen Religion ergebene Dienſtleute und Beamte in ihren Häuſern und auf ihren Gütern anzuſtellen. Auch wurden landesfürſtliche Commiſſäre in alle Stadt- und Landpfarren, die entweder unter dem landesfürſtlichen Patronate oder dem einer geiſtlichen Corporation ſtanden, oder auch freier biſchöflicher Verleihung waren, und ausgehend von ihnen daſelbſt überall die religiöſen Neuerungen abgeſchafft. Die eingedrungenen lutheriſchen Paſtoren wurden durch geeignete katholiſche Prieſter erſetzt.

Dieß geſchah allmählig mit 700 Pfarreien und Pfründen. Die Prieſter wurden theils aus den von den Jeſuiten geleiteten Seminarien des Landes genommen, theils gelang es Kleſels unverdroſſener Thätigkeit ſolche aus allen Gegenden Teutſchlands für den öſtreichiſchen Seelſorgerdienſt anzuwerben. Solchen außerordentlichen Anſtrengungen entſprachen auch große Erfolge. Im Jahre 1602 bekannten ſich feierlich 13 landesfürſtliche Orte wieder zum katholiſchen Glauben in einer freiwillig an die Regierung ausgeſtellten Schrift. Dieſe Orte waren: Baden, Bruck an der Leutha, Eggenburg, Gumpoldskirchen, Homburg, Korneuburg, Neuſtadt, Retz, Tula, Waidhofen an der Thega, Weitra und Zwettl. Zur Befeſtigung wurde für die landesfürſtlichen Städte und Marktflecken vom Kaiſer das Geſetz erlaſſen, daß hinfür kein Bürger in den Stadtrath gewählt werde, der nicht der katholiſchen Religion anhänge; ſowie, daß in Zukunft Niemand zum Bürgerrechte zugelaſſen werde, der nicht katholiſch ſei. Auch die Reſtauration der lutheriſch gewordenen Wiener Univerſität wurde in Angriff genommen und vorläufig durch die Verordnung eingeleitet, daß zum Rector nur ein Katholik befördert werden könne. Dort und auch in weiteren Kreiſen wirkte für die Wiederherſtellung des katholiſchen Glaubens der kaiſerliche Rath und Doctor beider Rechte, Georg Eder. Als wirkſamer Prediger des katholiſchen Glaubens übertraf wohl alle der Jeſuit Scherer, dem nicht nur viele Gemeinden ihre Bekehrung zum katholiſchen Glauben verdankten, ſondern der auch mehrere Herren und Ritter bewog der lutheriſchen Irrlehre abzuſchwören, nächſt ihm Melchior Kleſel, deſſen an verſchiedenen Orten zur Empfehlung des katholiſchen Glaubens gehaltenen Predigten faſt nie ihre Wirkung verfehlten. Die durch dieſe Erfolge der katholiſchen Sache aufgeſchreckten Proteſtanten ſuchten ſich in dem Horner Convente liturgiſch-disciplinär und doctrinell zu einigen, 1580, und beriefen zu dem Ende Chyträus aus Roſtock, welcher aber an ſeiner Statt ſeinen Collegen Backmeiſter abſendete. Ferner ſtellten ſie einen Generalviſitator aller lutheriſchen Gemeinden auf. Auch ſcheuten ſie ſich nicht der Durchführung der landesfürſtlichen Anordnungen hie und da Gewalt und Aufſtand entgegenzuſetzen. So z. B., als im Auftrage des Statthalters die lutheriſchen Kirchen in Hernals und Ingersdorf geſperrt worden waren, haranguirten von den Fenſtern des Schloſſes aus die Prädicanten die aus Einwohnern Wiens und Landleuten verſammelte Volksmenge und entzündeten deren Fanatismus bis zu dem Grade, daß ſie das Siegel des Erzherzogs herabriſſen, worauf man zur Wiederherſtellung des lutheriſchen Gottesdienſtes ſchritt. Auch die Bewohner der landesfürſtlichen Städte Bruck an der Leutha und Waidhofen an der Yps, wußte man zum thätlichen Widerſtand gegen die Anordnungen des Landesfürſten zu verleiten. In den wiederholt abgefallenen Städten Krems und Stein entſtanden während der Anweſenheit Kleſels und des Propſtes von Zwettl im J. 1589 zu Zwecken der Miſſion tumultuariſche Volksaufläufe, die energiſchen Maßregeln, die aber gegen die Rädelsführer ſofort ergriffen wurden, ſetzten dieſen Widerſtandsverſuchen bald ein Ziel. Damit die künftigen Generationen in dem katholiſchen Glauben unterrichtet und erzogen würden, und auf dieſe Weiſe künftige Abfälle um ſo ſicherer abgewendet würden, wurde auf den Rath Kleſel's für alle öffentlichen Schulen vorerſt Wiens im J. 1579, ſpäter in allen dem landesfürſtlichen oder geiſtlichen Patronat unterſtehenden Pfarreien eine Schulordnung publicirt. Darin war vorgeſchrieben, daß nirgends unkatholiſche Bücher geleſen, daß überall der Katechismus des Peter Caniſius gelehrt, die Lehrer und Lehrerinnen das Abſingen lutheriſcher geiſtlicher Lieder und Sprüche unter ſtrenger Strafe unterlaſſen, die Kinder alle Sonn- und Feiertage in den katholiſchen Gottesdienſt führen und demſelben mit ihnen beiwohnen ſollten. Die Dawiderhandelnden ſollen vom Schulamte entfernt werden. Auch der Nachfolger des Erzherzogs Ernſt in der Statthalterſchaft von Oeſtreich, der Erzherzog Matthias, wirkte im gleichen Geiſte und trat den wiederholten Anmaßungen der Edelleute, welche in ihren Häuſern in Wien ſich ihrer lutheriſchen Prädicanten wieder für ſich und auch andere proteſtan-

tiſche Einwohner Wiens bedienten, mit Entſchiedenheit entgegen. Das Reſtaurationswerk hatte in Niederöſtreich bis zu dem Zeitpuncte, wo Matthias ſeine ehrgeizigen Pläne gegen Rudolph auszuführen begann, guten Fortgang. Weit größere Hinderniſſe begegneten dem Verſuche zur Wiederherſtellung des katholiſchen Glaubens in Oberöſtreich. Es entſtand aus Anlaß der Beſetzung mehrerer den katholiſchen Ständegliedern und dem Landesfürſten gehörigen Pfarreien mit katholiſchen Seelſorgern ein mehrere Jahre dauernder Bauernaufruhr (1595, 1596, 1597), der ſich um das Jahr 1597 auch nach Niederöſtreich in das V. O. M. B. und in die Gegend von Lilienfeld und St. Pölten verbreitete, aber dort bald unterdrückt wurde. Dieſer Bauernaufſtand hielt aber die Regierung nicht auf in der thätigen Verfolgung ihres Unternehmens, die den lutheriſchen Herren und Rittern zugeſtandene Religionsübung auch in Oberöſtreich auf die urſprünglich feſtgeſetzten Grenzen zurückzuführen. Im November 1597 wurden Pfarrkirchen zu Linz, Steyer, Freiſtadt, Enns, Wels, Gmunden und Böcklabruck ungeachtet des Proteſtes der lutheriſchen Herren und Ritter mit katholiſchen Prieſtern beſetzt. Indeß dauerte die Widerſetzlichkeit gegen die landesfürſtlichen Anordnungen, von Seite der Bürger in dieſen landesfürſtlichen Städten, beſonders in Steyer und Linz, noch geraume Zeit fort, beſonders am letztern Orte, wo dieſe durch die lutheriſchen Glieder des Herren- und Ritterſtandes unterſtützt waren, welche zu wiederholten Malen die Abhaltung lutheriſchen Gottesdienſtes im Landhauſe verſuchten. In Böhmen, wo die nicht katholiſchen Stände nur auf ein mündliches Verſprechen Maximilians ſich berufen konnten, glaubte der Kaiſer noch entſchiedenere Geſetze gegen den Proteſtantismus erlaſſen zu können. Bereits im Jahre 1581 war ein Edict gegeben worden, kraft deſſen mit Beziehung auf ein älteres Geſetz des Königs Wladislaus gegen die Picarden, die böhmiſchen Brüder den Befehl erhielten das Land zu räumen. Im Jahre 1602 wurde auf Andringen des Erzbiſchofs von Prag den Jeſuiten und mehreren weltlichen Herren ein weitergreifendes Edict veröffentlicht, in welchem ausgeſprochen wurde, daß in Böhmen nur Katholiken sub una und Utraquiſten in Gemäßheit der Basler Compactaten rechtliche Exiſtenz hätten. Der frühere wegen Ohnmacht des Kaiſers nicht ausgeführte Befehl gegen die böhmiſchen Brüder wurde erneuert. Alle Zuſammenkünfte von Lutheranern wurden unterſagt und alle Anhänger Luthers und Calvins unfähig erklärt, ein öffentliches Amt zu bekleiden. In Folge dieſer Geſetze wurden mehrere Kirchen und Schulen der Proteſtanten geſchloſſen oder mit katholiſchen Prieſtern und Lehrern beſetzt, im Allgemeinen aber wurde der Stand der katholiſchen Sache in Böhmen durch dieſe Anordnungen, für deren Durchführung nur zu oft die geeigneten Organe fehlten, nicht ſo weſentlich, wie in Niederöſtreich verbeſſert. — Die Fortſchritte, welche das Werk der Wiederherſtellung des katholiſchen Glaubens an ſo vielen Orten der unter dem Scepter Rudolphs II. ſtehenden Provinzen machte, beſtärkten wohl auch den jungen Erzherzog Ferdinand von Inneröſtreich den zu Ingolſtadt gefaßten Entſchluß der völligen Zurückführung ſeiner Länder zum katholiſchen Glauben in Ausführung zu bringen. Dieſer junge Fürſt (ſieh den Art. Ferdinand II.) war ein Sohn des Erzherzogs Carl, des andern Sohns Ferdinands I. Seinem Vater war unter den äußerſt ſchwierigen Zeitumſtänden, welche theils durch die Nachgiebigkeit ſeines Bruders Maximilian II., theils von Seite der Türken entſtanden, nicht gelungen ſich des Andringens der unkatholiſchen Stände um freie Religionsübung zu erwehren. Durch Verweigerung der zur Abwehr gegen die Türken unentbehrlichen Subſidien erzwangen ſie die Geſtattung der freien Uebung ihrer Religion nach der augsburgiſchen Confeſſion im J. 1578 zu Bruck. Jedoch war dieſes exercitium religionis nur den Herren und Rittern in ihren Schlöſſern erlaubt, ſie durften aber dazu Niemanden als ihre Familienglieder und das Hausgeſinde zulaſſen. Ausnahmsweiſe war die freie Uebung des Lutherthums auch noch den Edelleuten in den Städten Gratz, Judenburg, Klagenfurt und Laibach zugeſtanden worden. Außerdem galt dieſe Conceſſion nur für die Dauer der Regierungs-

zeit Carls, und der Erzherzog war durch keinerlei Verſprechungen und Drohungen zu bewegen geweſen, dieſen Zugeſtändniſſen eine größere Ausdehnung zu geben oder auch ſeine Nachfolger dafür verbindlich zu machen. Ebenſo ſtandhaft hatte ſich Carl der ſtändiſchen Forderung erwehrt, die im J. 1573 in Gratz eingeführten Jeſuiten, deren erfolgreiche Strebſamkeit dort ſo groß war, daß binnen eines kurzen Zeitraumes die Anzahl der communicirenden Bürger von 20 ſich auf 500 erhoben hatte, zu verbannen. Obwohl die Stimmung des Landvolkes in Inneröſtreich für die katholiſche Religion günſtiger war, als z. B. im eigentlichen Oeſtreich, ſo gewann doch bei dem Umſtande, daß die reelle Gewalt in den Händen der faſt ohne Ausnahme lutheriſchen Herren und Ritter lag, das Lutherthum überall die Oberhand. Wie anderwärts ſo hielten ſich in Steyermark, Kärnthen und Krain die lutheriſchen Stände nirgends innerhalb der ihnen zugeſtandenen Grenzen, bald waren daher auch in den meiſten landesfürſtl. Orten lutheriſche Prädicanten und der katholiſche Glaube ward auch aus Ortſchaften verdrängt, deren Bevölkerung in der Mehrzahl der katholiſchen Kirche angehören wollte. Auf ihre Zahl, ihren Reichthum und ihre Macht trotzend wagten die Herren und Ritter ſchon im J. 1579 gegen den Inhalt des Abkommens in 10 größtentheils landesfürſtlichen Orten, worunter Leibnitz, Radkersburg, Marburg und Cily, neue Kirchen zu erbauen, außerdem von nicht wenigen Pfarren, auch landesfürſtlichen, die katholiſchen Seelſorger zu vertreiben und an ihre Stelle lutheriſche Prädicanten zu ſetzen und dem landesfürſtlichen Befehle wegen Schließung der neuerbauten Kirchen und Fortſchaffung der aufgedrungenen Prädicanten mit Aufbietung militäriſcher Kräfte zu antworten. Im ſelben Jahre erkühnten ſie ſich auch ein proteſtantiſches Conſiſtorium in Gratz einzuſetzen. Auch war es gar nichts Ungewöhnliches, daß die lutheriſchen Herren ihre katholiſchen Unterthanen unter Feſſeln und Kerkerſtrafen an Feiertagen in ihre Schlöſſer nöthigten, um ſie ſo an Ausübung des katholiſchen Gottesdienſtes zu hindern. Die Frechheit des lutheriſchen Pöbels in Gratz ging ſo weit, daß im J. 1590, aus Anlaß der Ernennung von zwei katholiſchen Rathsherren, der Biſchof von Gurck und der päpſtliche Nuntius angefallen und inſultirt wurden und letzterer ſogar mit dem Tode bedroht ward. Dieſem tumultuariſchen Auftritt folgte bald ein förmlicher Studentenaufruhr gegen den Stadtrichter, weil deſſen Sohn einen lutheriſchen Bürger wegen ſeiner frechen und läſterlichen Reden hatte verhaften laſſen. Auf die Nachricht von dieſen Vorgängen eilte der krankheitshalber in Lachſenburg weilende Erzherzog Carl nach Gratz, 7. Juli, und ſtarb ſchon am 10. Juli in Folge der durch die Reiſe eingetretenen Verſchlimmerung ſeines Geſundheitszuſtandes. Schon früher hatte der im Böſen überall gelehrige Pöbel, durch das Beiſpiel der Häupter der proteſtantiſchen Partei verleitet, katholiſche Prieſter von der Kanzel herabgeriſſen, an verſchiedenen Orten Steyermarks ſeine katholiſchen Pfarrer mißhandelt und an einigen Orten ſogar, wie z. B. in Haus, Radkersburg und Feldbach gräßlich verwundet. Der lutheriſche Fanatismus war bereits ſchon zu ſolcher Höhe geſteigert worden, daß nicht bloß gewaltthätige Vertreibungen harmloſer Mönche, wie z. B. der Franciscaner in Lankowitz und Entweihung und Verwüſtung des Kloſters und der Kirche daſelbſt ſtattfanden, ſondern auch ein Angriff mit Waffen auf den Biſchof von Seckau in der hl. Chriſtnacht am Altare, und ſelbſt dem ſonſt allgemein geliebten Erzherzoge, auf einer Jagd bei Judenburg, über ein bloßes Gerücht, er habe einen proteſtantiſchen Prediger feſtnehmen laſſen, von einem Haufen wilder Bauern nach dem Leben, aber ohne Erfolg, geſtrebt worden war. Während der Minderjährigkeit des Erzherzogs Ferdinand ging das Beſtreben der proteſtantiſchen Partei dahin, die Vertreibung der Jeſuiten und die Beſtätigung der von dem verſtorbenen Erzherzog nur auf deſſen Lebenszeit gewährten Religionsübung von dem Kaiſer zu erwirken. Der Kaiſer ging jedoch in dieſes Begehren der Abgeordneten nicht ein, und der Vormund Erzherzog Ernſt begünſtigte vielmehr die Jeſuiten, indem er unter Anderm ſie in den Beſitz der zwei eingegangenen Carthauſen von Seitz und Geirach ſetzte. Auch wur-

den die in den letzten Jahren vom Erzherzog Carl unternommenen Versuche, alle landesfürstlichen Pfarren mit katholischen Priestern zu besetzen, mit aller Energie fortgesetzt, wobei, wie z. B. zu Außee im J. 1592, hie und da aufrührerische Zusammenrottungen der lutherischen Bauern vorkamen. Als Erzherzog Ernst die Statthalterschaft der Niederlande im J. 1593 erhalten, wurde dessen jüngerer Bruder Maximilian Regent von Inneröstreich. Dieser setzte die erwähnten Versuche fort, ohne daß jedoch dadurch die Zahl und Macht der Lutheraner wesentlich gemindert worden wäre. Als im J. 1595 Erzherzog Maximilian an der kroatischen Grenze gegen die Türken beschäftigt war, wurden auf Betrieb der lutherischen Edelleute von den meisten Pfarren die neueingesetzten katholischen Seelsorger vertrieben. Im selben Jahre kam übrigens der junge Erzherzog Ferdinand aus Bayern nach Gratz und trat sofort die Regierung seiner Länder an. Im J. 1596 berief er die Landstände aller inneröstreichischen Provinzen nach Gratz zur Huldigung ein, diese wollten sie jedoch dem neuen Erzherzog erst nach Bestätigung der von seinem Vater ertheilten Religionsfreiheit leisten. Ferdinand weigerte sich dessen und wußte durch seine Charakterfestigkeit den Ständen so sehr zu imponiren, daß sie ihm die Huldigung in herkömmlicher Weise unbedingt leisteten. In den ersten Regierungsjahren begnügte sich Ferdinand damit, die Pfarren seines Patronats in die Hände der katholischen Priester zu bringen. Der rebellische Widerstand, auf den er hierbei von Seite der Lutheraner an mehreren Orten stieß und sein glühender Eifer für die Wiederherstellung und Ausbreitung des katholischen Glaubens brachten in ihm den Entschluß zur Reife, das in seinen Landen fast alleinherrschend gewordene Lutherthum gänzlich auszurotten. Bevor er Hand an das Werk legte, reiste er 1598 nach Loretto, wo er vor dem Muttergottesbilde das Gelübde machte, in den ihm von Gott anvertrauten Ländern auch mit Gefahr seines Lebens den katholischen Glauben zum alleinherrschenden zu machen. Er wendete zur Erreichung seines Zweckes keine härteren Maßregeln an, als jene waren, welche die protestantischen Fürsten bisher mit so glücklichem Erfolge gegen die Katholiken in Anwendung gebracht hatten. Wiewohl ihm der sonst den Lutheranern nicht gewogene Kaiser Rudolph dringend abgerathen hatte der benachbarten Venezianer und Ungarn wegen, um deren Bündniß sich nach seiner Meinung die unkatholischen Stände alsbald bewerben würden, so erging doch bereits aus Anlaß einer Beschwerde des katholischen Stadtpfarrers wegen Eingriffe der lutherischen Prädicanten in seine pfarrliche Gerechtsame, am 13. September 1598 ein Edict, kraft dessen alle lutherischen Prädicanten binnen 14 Tagen Gratz und alle übrigen landesfürstlichen Städte seiner Länder zu verlassen hatten. Als die Prädicanten, im Vertrauen auf die Macht der Stände, diesen Termin unbeachtet verstreichen ließen, setzte er einen abermaligen Termin von 8 Tagen mit der Verschärfung, daß jeder der verbannten Prädicanten, welcher es wagen würde innerhalb dieser 8 Tage zu predigen oder Gottesdienst zu halten, mit dem Tode bestraft werden solle. Die darauf folgenden Proteste und Forderungen der Stände und die fanatisirenden Reden der Prädicanten schüchterten Ferdinand nicht ein; er ließ am 28. September einen neuen Befehl anschlagen, gemäß dem die Prädicanten bei Lebensstrafe noch vor Sonnenuntergang Gratz zu verlassen und binnen 8 Tagen das ganze Land zu räumen hatten. Der furchtbare Ernst, der aus all' diesen Befehlen hervorblickte, die unerschütterliche Festigkeit, die Ferdinand dabei an den Tag legte, der Umstand, daß er die nöthigen militärischen Vorsichten nicht außer Acht gelassen hatte, bewirkten die fast buchstäbliche Befolgung des letzten Edictes. Diesen Edicten folgte noch 1598 ein Befehl an alle Bürger Inneröstreichs zur katholischen Religion zurückzukehren, oder nach Verkauf ihrer Habe und Entrichtung eines Zehntels vom Hundert ihres Vermögens, auszuwandern. Im J. 1599 gebot er allen Patronen für ihre Pfarren keine andern als katholische Priester dem Diöcesanbischof zu präsentiren, widrigenfalls der Bischof das Recht der freien Verleihung ausüben solle. Es folgte das Gebot der Schließung aller protestanti-

ſchen Schulen, das Verbot der Verleihung des Bürgerrechtes an einen Proteſtanten u. ſ. w. Die Stände von Steyermark und die Abgeordneten der Herren und Ritter aus Kärnthen und Krain verſuchten auf dem Landtage im J. 1599, im Wege der Bitten, Beſchwerden, Proteſtation und Androhung der Verweigerung der Kriegscontribution gegen die Türken, den Erzherzog zur Zurücknahme ſeiner Verfügungen zu bewegen. Endlich bewilligten ſie zwar die verlangte Kriegscontribution, aber nur unter der Bedingung der ferneren Zugeſtehung der von dem Vater des Erzherzogs bewilligten freien Religionsübung. Als Ferdinand dieſe Bedingung verwarf, wendeten ſie ſich in einer Beſchwerdeſchrift an den Kaiſer, wogegen der Erzherzog eine Vertheidigungs- und Anklageſchrift zugleich in der Form einer Erledigung an die Stände dem Kaiſer mittheilen ließ, der ſie guthieß. In dieſer Erledigungsſchrift wird unter andern Vergehen, welche den Ständen in Religionsſachen vorgehalten werden, ausdrücklich vorgeworfen, daß ſie faſt ohne Ausnahme ihren vergeblich um Beibehaltung des katholiſchen Gottesdienſtes flehenden Unterthanen dieſen ſammt dem Sacramentengenuß mit Gewalt geraubt, die Capellen in ihren Schlöſſern zerſtört, die frommen Stiftungen eingezogen nnd kirchliche Pfründen widerrechtlich an ſich geriſſen hätten; Biſchöfe und Prälaten ſeien durch Waffengewalt verhindert worden ihre Pfarren zu beſetzen und ihre Kirchen zu viſitiren u. ſ. w. Um die im J. 1598 erlaſſenen Verfügungen in Vollzug zu ſetzen, wurden allenthalben Commiſſäre auf das Land geſchickt, die nicht bloß zur Einſetzung katholiſcher Prieſter in allen Pfarren, ſondern auch zur Abnahme eines Eides von allen Einwohnern, des Inhaltes ermächtigt waren, daß ſie alle Secten und deren Anhänger meiden, der katholiſchen Religion zugethan ſein und dem Landesfürſten in Allem gehorchen wollten. Den Eidverweigernden wurde die Auswanderung anbefohlen, den Schwankenden konnte eine Bedenkzeit von 4, 6 auch 12 Monaten zugeſtanden werden. Obwohl an nicht wenigen Orten dieſe katholiſche „Reformation“ auf gewaltſamen Widerſtand ſtieß, ſo ging ſie doch in den meiſten Pfarren ziemlich friedlich vor ſich, ſo daß man deutlich merken konnte, der weitaus größere Theil der Landbevölkerung ſei bei der Wahl der lutheriſchen Religion nichts weniger als frei geweſen. Den Schluß machte die Wiedereinführung des katholiſchen Glaubens in Gratz. Die Maßnahmen, die bis jetzt aufgezählt worden ſind, konnten zum Theil zwar nur eine äußerliche Bekehrung zur Folge haben. Ferdinand ließ es aber bei dieſer nicht bewenden. Durch Errichtung mehrerer von den Jeſuiten geleiteten Unterrichtsanſtalten und Convicte ſorgte er für einen katholiſchen Nachwuchs aus den gebildeten Ständen, zur Erweckung eines katholiſch kirchlichen Lebens unter dem Volke wurden theils ebenfalls die Jeſuiten verwendet, theils die Mendicantenorden, die theils in ihre alten Klöſter eingeſetzt oder auch in neuerbaute eingeführt wurden. Um Wiederbelebung des katholiſchen Glaubens und katholiſcher Geſinnung bei den niederen Volksclaſſen machten ſich beſonders die Capuciner verdient, deren Einführung in Inneröſtreich der berühmte Lorenz von Brindiſi leitete. Sie erhielten in Steyermark, zu Gratz, zu Bruck, Marburg, Cily und Radkersburg Convente. Früher noch als in Steyermark kamen in Tyrol die durch Verbreitung der neuen Lehre hervorgebrachten kirchlichen Bewegungen zum Abſchluſſe. Auch dort hatte das neue Evangelium, beſonders unter den Bergwerksgenoſſenſchaften und damit zuſammenhängend in einzelnen Städten, wie zu Schwatz und Hall, dann an der Grenze gegen die Schweiz, auch in Landgemeinden in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jahrh. gläubige Anhänger gefunden. Allein im Ganzen und Großen ſtanden Adel, Bürger und Landvolk zur katholiſchen Religion und Kirche. Dieſe von dem Gange, den die Reformation in den übrigen öſtreichiſchen Landen nahm, abweichende Erſcheinung findet unſchwer ihre Erklärung, theils in der den Bergvölkern überhaupt, im Beſondern aber dem tyroliſchen Volksſtamme eigenen Anhänglichkeit an das von den Vätern Ueberlieferte, theils auch in der ganz anderen politiſchen Stellung des in Tyrol auf dem Landtage gleichfalls vertretenen Bauernſtandes zu

dem Herren- und Ritterſtande. Die Annahme der neuen Lehre bot wegen dieſer verſchiedenen Stellung für die Adeligen nicht die Vortheile, die anderwärts damit verbunden werden konnten, und das Landvolk war zu unabhängig und ſelbſtſtändig geſtellt, um allfälligen Impulſen der höheren Stände zum Abfalle folgen zu müſſen. Unter der Regierung des Sohnes Ferdinands I., Erzherzog Ferdinand (1564—1595), dem bei der Theilung der öſtreichiſchen Lande Tyrol und Vorderöſtreich als Erbtheil zugefallen war, machten die Neuerer große Anſtrengungen die Anerkennung der freien Uebung ihrer Religion zu erlangen. Die Fugger und Hochſtetter in Augsburg in Verbindung mit kurzſichtigen Capitaliſten des Landes erklärten es als unabweisliche Forderung der commerziellen und finanziellen Intereſſen des Landes, daß den Bergwerksgenoſſenſchaften die freie Uebung der proteſtantiſchen Religion geſtattet werde; Erzherzog Ferdinand ſchien nicht ungeneigt einige Conceſſionen zu machen. Aber alle Hoffnungen ſcheiterten an der kirchlichen Entſchiedenheit des tyroliſchen Landeshauptmannes Jacob von Boimont und Payrsbach auf dem Landtage des J. 1570. Dieſer erklärte, eine ſolche Gewährung ſtehe im Widerſpruche mit den bisherigen Gewohnheiten und Rechten des Landes, auch ſei es Thorheit das feſteſte Band, das die Herzen der Menſchen zuſammenhalte, zu zerreißen. Dieſe Meinung des Landeshauptmannes wurde von allen Landſtänden getheilt und unterſtützt und damit war nun auch das weitere Schickſal der proteſtantiſchen Religion beſiegelt. Uebrigens ging die Reinigung des Landes von den fremdartigen Glaubenselementen mit der lobenswürdigſten Maßhaltung vor ſich, und nur daraus erklärt ſich, daß ſich noch im dritten Jahrzehent des 17. Jahrh. einige übrigens unbedeutende Nachzuckungen proteſtantiſcher Regungen zeigten. Von dieſer Zeit an verſchwanden aber alle Spuren des Proteſtantismus bis auf einen Fleck im Nordoſten des Landes, das Zillerthal, wo ſich äußere Einflüſſe mit einigem Glücke zu Gunſten des kirchlichen Separatismus verſuchen konnten. Der günſtige Erfolg, mit welchem Erzherzog Ferdinand von Inneröſtreich in ſeinen Landen das Werk der völligen Wiederherſtellung des kathol. Glaubens durchgeführt und der üble Eindruck, welchen die 1603 erfolgte Abſendung des Wolfgang von Hoſkirchen Seitens der öſtreichiſchen Stände an verſchiedene lutheriſche Höfe, um von dieſen Unterſtützung in Religionsſachen zu erlangen, auf den öſtreichiſchen Hof hervorgebracht hatte, bewogen den öſtr. Statthalter Erzherzog Matthias, nicht ohne Kleſels Zuthun dem Kaiſer, dem die lutheriſchen Stände 1604 eine Erklärung des Inhaltes eingereicht hatten, ſie könnten ſich Ehren und Gewiſſen halber in die bisherigen kaiſerlichen Edicte, die Religion betreffend, nicht fügen, den Rath zu ertheilen, er möge die den Herren und Rittern gewährte Religionsfreiheit gänzlich aufheben, was in optima forma juris geſchehen könne, da dieſe die von Maximilian II. geſetzten Bedingungen in keinerlei Weiſe erfüllt hätten. Bereits war Rudolph daran, dieſem Rathe zu folgen, als die von dem Siebenbürgiſchen Fürſten Stephan Boczkay in Ungarn angezettelte Rebellion ausbrach, 1604. Die proteſtantiſchen Ständeglieder Oeſtreichs waren im geheimen Einverſtändniſſe mit Boczkay und den ungariſchen Rebellen. Bei dieſen Umſtänden ſchien die Zurücknahme ihres Religionsprivilegiums gewagt. Sie wurde daher auf einen günſtigern Zeitpunct verſchoben. In Ungarn waren die Proteſtanten, ſelbſt unter der Regierung Rudolphs II., geraume Zeit bei ihren Uebergriffen wenig behelligt worden, und ſo kam es ungeachtet der heftigen, beſonders durch die Concordienformel neuangefachten Kämpfe zwiſchen Lutheranern und Calviniſten, dahin, daß der größere Theil Ungarns lutheriſch oder calviniſch war und nur noch drei Magnaten ſich zur katholiſchen Religion bekannten. Aber in den erſten Jahren des 17ten Jahrh. verſuchte der Kaiſer, gleichwie in den übrigen Provinzen, auch in dieſem ſeinem Königreiche die katholiſche Kirche wieder in ihre Rechte einzuſetzen. Allein bei den höchſt mißlichen Umſtänden, in welchen, wie erwähnt bei und nach dem Regierungsantritt Rudolphs, das katholiſche Religions- und Kirchenweſen dort ſich befand und bei der daſelbſt herrſchenden Feudalanarchie konnten dieſe Verſuche nur

fehlſchlagen, da man noch dazu in einzelnen Fällen ohne Rückſicht auf die bereits ausgebildeten Verhältniſſe, die Reſtauration ziemlich unbeſonnen und gewaltthätig betrieb. Einer der auffallendſten Schritte war folgender. Das Erlauer Domcapitel hatte ſich nach Kaſchau flüchten müſſen; da es demſelben dort an einer Domkirche fehlte, verfügte Rudolph die Uebergabe der in den Händen der Lutheraner befindlichen ſchönen gothiſchen Pfarrkirche an das flüchtige Erlauer Domcapitel, und als ſich die lutheriſchen Einwohner Kaſchau's der Ausführung dieſes Befehles widerſetzten, vertrieb der kaiſerliche Befehlshaber in Oberungarn, Graf Belgiojoſo, 1603 alle lutheriſchen Prediger aus der Stadt, nahm die Pfarrkirche mit Waffengewalt in Beſitz und übergab ſie dem Capitel. Die Vorſtellungen der lutheriſchen Bürger bei dem Kaiſer dagegen blieben ohne Erfolg. Da ſich ähnliche Fälle an andern Orten des Reiches ereignet hatten, ſo gab es große Aufregung und es ſtand ein ſtürmiſcher Verlauf des Landtages zu Preßburg im J. 1604 in Ausſicht. Erzherzog Matthias wußte aber die Landtagsgeſchäfte mit ſolcher Umſicht zu leiten, daß über Religionsangelegenheiten kein Geſetz gegeben wurde, indem er es übernahm auf die Beſchwerden der Proteſtanten von Rudolph eine günſtige Entſcheidung auszuwirken. Da that der Kaiſer einen in der ungariſchen Geſchichte beiſpielloſen Schritt, er vermehrte die ein und zwanzig Reichstagsbeſchlüſſe mit einem 22. Artikel, in welchem er die Beſchwerden und Bitten der Proteſtanten für grundlos und unverſtändig, ihr Betragen auf dem Landtage für ſcandalös erklärte und ſie geheimer Umtriebe beſchuldigte. Er verbot zugleich für alle Zukunft öffentliche Verhandlungen über Religionsgegenſtände. Dieſer Schritt war das Signal zur offenbaren Widerſetzlichkeit. Man erklärte nicht früher den Befehlen des Kaiſers zu gehorchen, bis jener 22. Artikel zurückgenommen ſei. Als der Kaiſer darauf nicht einging, verbanden ſich viele der ungariſchen Magnaten mit dem Siebenbürger Stephan Boczkay, welcher dem kaiſerlichen General Baſta ſo eben das Großfürſtenthum entriſſen hatte. Die reißenden Fortſchritte Boczkay's und ſeiner Anhänger führten zum Wiener Frieden 1606. In dieſem wurde feſtgeſetzt, daß die ungariſchen Magnaten und Edelleute, die freien Städte und privilegirten Marktflecken, endlich auch die ungariſchen Grenzſoldaten bei Ausübung ihrer Religion und Confeſſion von dem apoſtoliſchen Könige nie geſtört werden ſollten, ſondern daß ihnen vielmehr die freie Ausübung, jedoch ohne Präjudiz der katholiſchen Religion, geſtattet ſein ſolle. Dem katholiſchen Clerus ſollten ſeine Gotteshäuſer unangetaſtet bleiben, und die während der letzten Unruhen ihm abgenommenen ſollten ihm ſofort zurückgeſtellt werden. Stephan Boczkay mußte als Großfürſt Siebenbürgens anerkannt werden. Der Kaiſer beſtätigte zwar den von Matthias abgeſchloſſenen Frieden, als es aber im folgenden Jahre auf Vollziehung deſſelben ankam, verweigerte er dieſelbe verſchiedentlich. Das hieraus ſich entwickelnde Zerwürfniß zwiſchen Rudolph und Matthias führte bekanntlich die Verbindung der öſtreichiſchen Stände mit den ungariſchen 1608, welcher bald auch die mähriſchen beitraten, herbei, in weiterer Folge den Einmarſch des Erzherzogs in Mähren und die gezwungene Abtretung Mährens, Oeſtreichs und Böhmens an Matthias. Durch dieſe Ereigniſſe wurden alle bisherigen Erfolge der katholiſchen Sache in Oeſtreich und Böhmen in Frage geſtellt. Die böhmiſchen proteſtantiſchen Stände trotzten im folgenden J. 1609 dem Kaiſer den ſogenannten Majeſtätsbrief ab. Nachdem ſich nämlich der Landtag v. J. 1608 ob der Forderung der proteſtantiſchen Stände, daß vor Allem ihren Religionsbeſchwerden Abhilfe geleiſtet werde, ohne Beſchluß aufgelöst hatte, verſammelten ſich die Pſeudo-Utraquiſtiſchen Stände in der Neuſtadt, ernannten 30 Directoren, warben Truppen, ſchloſſen Bündniſſe mit den Schleſiern ab und verſprachen ſich wechſelſeitig Unterſtützung. Die Feldoberſten der proteſtantiſchen Utraquiſten Heinrich Thurn, Leonhard Fuls und Johann Bubna, befahlen bereits über 3000 Mann Fußvolk und 2000 Mann Reiterei und immer mehrte ſich der Zulauf. Da erſchrack Rudolph und ſeine Räthe, ſelbſt der Erzbiſchof von Prag, Carl Lamberg, riethen zur Nachgiebigkeit. Unterm

5. Juli wurde der ſog. Majeſtätsbrief folgenden Inhalts erlaſſen: Die utraquiſtiſchen drei Stände genießen völlige Religionsfreiheit nach der böhmiſchen Confeſſion von 1575, oder dem Augsburger Glaubensbekenntniſſe, ſie erlangen ein eignes Conſiſtorium mit dem Ordinationsrechte ihrer Prediger, ſie dürfen neue Kirchen und Schulen bauen, aus ihrer Mitte Defenſoren oder Glaubensbeſchützer erwählen, deren Beſtätigung jedoch vom König abhängt; Keiner darf einen anders Glaubenden deßhalb anfeinden oder kränken" *). Auch die Prager Univerſität wurde den Proteſtanten übergeben, aber dieſe waren damit noch nicht zufrieden. Sie legten nicht eher die Waffen nieder, bis Rudolph auch den Schleſiern gleiche Religionsfreiheit ertheilt hatte. Nun ſchloſſen die katholiſchen und proteſtantiſchen Stände Frieden und ertheilten ſich gegenſeitig Amneſtie. Der Proteſtantismus hatte ſich in Böhmen de jure eine ganz gleiche Stellung, wie die katholiſche Kirche errungen, de facto befand er ſich ſogar in einer günſtigeren Lage, als dieſe. Dieſes Ereigniß konnte nicht ohne Nachwirkung ſein auf die Lage der Dinge in jenen öſtreichiſchen Landen, welche ſeit 1608 dem Könige Matthias unterſtanden. Wir haben außerdem bereits geſehen, daß Erzherzog Matthias im Kampfe gegen Rudolph 1608 auf die Hilfe der proteſtantiſchen Partei in Oeſtreich und Mähren ſich ſtützte. Dieſe Unterſtützung war nur in der Hoffnung gewährt worden, von nun an der bisherigen Beſchränkungen in ihrem Religionsweſen ledig zu werden. Die Edelleute überreichten auch wirklich ſchon am 19. Auguſt 1608 eine dahinzielende Schrift, in welcher ſie überdieß forderten, daß die Staatsämter zur Hälfte mit Perſonen aus ihrer Mitte beſetzt würden und daß noch vor der Huldigung eine willfährige Antwort ertheilt würde. Ohne aber eine ſolche abzuwarten, ſtellten die im Lande ob der Enns den lutheriſchen Gottesdienſt zu Linz, Steyer, Gmunden und an andern Orten ſogleich wieder her. Gleiches geſchah zu Ingersdorf bei Wien. Matthias trat auf den Rath Kleſels dieſen Eigenmächtigkeiten der proteſtantiſchen Stände entgegen, dieſe aber ſuspendirten ungeachtet des gegentheiligen Beiſpiels der katholiſchen Stände die Huldigung und ſetzten ſich in Kriegsverfaſſung, riefen die ungariſchen, dann auch noch die mähriſchen Stände als Vermittler auf. Durch letztere, an deren Spitze der huſſitiſche oder picardiſche Landeshauptmann von Mähren, Carl von Zierotin ſtand, ward endlich ein Vergleich am 19. März 1609 zwiſchen Matthias und den lutheriſchen öſtreichiſchen Ständen bewerkſtelligt, welcher den Namen Capitulation, und ſoweit er vom Könige beſtätigt worden, Capitulations-Reſolution erhielt. Durch dieſes Inſtrument wurde das Maximilianiſche Religionsprivilegium dahin erweitert, daß die lutheriſchen Edelleute

*) Die auf den Bau neuer Kirchen ſich beziehende Stelle, deren Auslegung Seitens der Proteſtanten unter Matthias zu den bekannten Unruhen, welche den 30jährigen Krieg in ihrem Gefolge hatten, Anlaß gab, lautet nach dem Zittauer böhmiſchen Exemplare des Majeſtätsbriefes wirklich alſo: „Ferner wenn jemand von den ſämmtlichen vereinigten Ständen unſeres Königreiches unter beiderlei außer den Kirchen und Gotteshäuſern, welche ſie jetzt beſitzen und ihnen vorher ſchon zuſtändig geweſen (bei welchen ſie auch friedlich gelaſſen und beſchützt werden ſollen), in Städten, Flecken und Dörfern und anderswo noch mehrere Gotteshäuſer oder Kirchen zum Gottesdienſt oder auch Schulen zur Bildung der Jugend wollte oder wollten erbauen laſſen, ſo ſollen dieſes ſowohl der Herren- und Ritterſtand, als auch die Prager Berg und andere Städte alle gemeinſchaftlich und jeder insbeſondere ohne Hinderniß irgend eines Menſchen auf alle beliebige Weiſe jederzeit frei und offen thun können." Ueber den Sinn der Stelle urtheilt der proteſtantiſche Diacon von Zittau, Chriſtian Adolph Peſcheck, wie folgt: „In der That iſt die Stelle etwas zweideutig .... dem Herren- und Ritterſtande wird die Erlaubniß des freien Baues gegeben und es wird nicht geſagt, daß irgendwo nicht gebaut werden ſollte. Dennoch aber kann man wohl denken, daß bei Ertheilung des Majeſtätsbriefes nur an die proteſtantiſchen Stände und Städte gedacht worden iſt, und Unterthanen nur dann bauen ſollten, wenn ſie mit der Herrſchaft einverſtanden wären. Es will alſo auch uns, wenn wir unparteiiſch die Sache betrachten, wirklich ſcheinen, als ob die Proteſtanten hier nicht ganz im Rechte geweſen wären, wohl aber der Abt (der Brannauer)". (Peſcheck: Geſchichte der Gegenreformation in Böhmen I Bd. S. 272, daſelbſt der volle Inhalt des Majeſtätsbriefes nach dem Zittauer Exemplare in deutſcher Ueberſetzung abgedruckt S. 158—167.)

nun auch zu ihren lutheriſchen Gottesdienſten in den Oratorien und ihren Patronatskirchen fremde Unterthanen zulaſſen durften. Was aber die Religionsfreiheit der landesfürſtlichen Städte und Märkte unter und ob der Enns betraf, ſo gab Matthias keine rechtsverbindliche Erklärung, ſondern er wiederholte nur, was er ſchon den mähriſchen Vermittlern verſprochen, daß er die Stadt ſo gütig behandeln wolle, daß ſie keine Urſache haben ſollten über Bedrückung zu klagen. Sofort wurde die Huldigung geleiſtet. Die Lutheraner benutzten dieſe Conceſſionen zur Ausbreitung ihrer Religion. Nun wurden auch ſeither katholiſch gewordene Ortſchaften wieder lutheriſch, die Anzahl der Proteſtanten in Wien mehrte ſich, denn die Bürger konnten nun die lutheriſchen Kirchen zu Hernals und Ingersdorf beſuchen. Im Sommer 1609 predigte in erſterer Kirche der bekannte lutheriſche Superintendent aus Sachſen, Hoe von Hoenegg. Bereits auf dem Landtage zu Wien, September 1609, kam es zu einem neuen Zerwürfniſſe zwiſchen Matthias und den lutheriſchen Ständen. Dieſe beſchwerten ſich, daß zwei Artikel der Capitulations-Reſolution, nämlich die Zuſammenſetzung eines zum Theil aus proteſtantiſchen Gliedern beſtehenden Gerichtes zur Entſcheidung über die zwiſchen ihnen und katholiſchen Ständen ſtreitigen Patronatsrechte und die Beſetzung der Staatsämter mit Proteſtanten betreffend, noch nicht in Vollzug geſetzt ſeien; die proteſtirenden Stände wußten durch die Intervention der mit ihnen conföderirten ungariſchen Stände nicht bloß das beſtimmteſte Verſprechen der ſofortigen Invollzugſetzung der beiden erwähnten Artikel, ſondern außerdem die Erklärung, daß das den mähriſchen Vermittlern zu Gunſten der öſtreichiſchen landesfürſtlichen Städte und Märkte gegebene Verſprechen auch in Bezug auf die Religion gelten ſolle, zu erzwingen. Damit hatten die Proteſtanten in Oeſtreich völlige Gleichſtellung mit den Katholiken erlangt. Im darauf folgenden Jahre führte der Verſuch Rudolphs II., durch Herbeiziehung des ſog. Paſſauer Kriegsvolkes unter Erzherzog Leopold, Biſchof in Paſſau, ſeine Macht gegen die Stände und Matthias wieder aufzurichten, die Abtretung von Böhmen, Schleſien und Lauſitz an Matthias, der den böhmiſchen Ständen zu Hilfe gezogen, herbei. Rudolph ſtarb voll Unmuth am 20. Januar 1612. Er hatte durch ſein letztes unkluges Unternehmen den katholiſchen Prieſtern in Prag eine blutige Verfolgung zugezogen. Der lutheriſche Pöbel Prags war, aus Anlaß der Vertreibung der Paſſauer, über die Domherrn und über die Mönche von Emaus hergefallen; mehrere derſelben waren ſogar von dem Pöbel getödtet worden. Aehnliches hatte ſich auf dem Wiſſherad, in Carlshof und Maria Schnee zugetragen. Die Jeſuiten waren jedoch durch ſtändiſche Truppen gerettet worden. Obwohl die böhmiſchen Proteſtanten zu dem neuen Könige Matthias mehr Vertrauen hatten, weil er den öſtreichiſchen Proteſtanten eben erſt neue Vergünſtigungen eingeräumt, und ihnen ſelbſt den Majeſtätsbrief beſtätigt hatte, ſo glaubten ſie ſich doch ſelbſt unter der neuen Regierung vielfach in ihren Rechten beſchwert. Am allermeiſten fühlten ſie ſich durch die bevorſtehende Nachfolge Ferdinands, des Herrn von Inneröſtreich, beunruhigt. Von gleichen Beſorgniſſen waren die lutheriſchen Stände Oeſtreichs erfüllt. Auch meinten ſie, daß ſeit 1612 ſo Manches geſchehen, was als eine Verletzung der Capitulations-Reſolution angeſehen werden müſſe. Unter Anderm fingen die katholiſchen Ständeglieder, Prälaten und weltlichen Herren ihre Unterthanen, welche lutheriſchen Gottesdienſt beſuchten, mit Geld oder Gefängniß zu ſtrafen an, aber Gleiches geſchah auf Seite der lutheriſchen Herren gegen ihre katholiſchen Unterthanen. Die Proteſtanten fanden ſich überhaupt in ihren Erwartungen der Folgen jener dem Könige Matthias abgezwungenen Conceſſionen ſehr getäuſcht. Sie hatten die Alleinherrſchaft erwartet. Das katholiſche Kirchenweſen war aber in Oeſtreich bereits ſchon ſo ſehr gehoben, ein eifriger und kenntnißreicher Clerus war herangebildet worden, das kirchliche Leben unter den Laien war bereits ſo rege geworden, daß dieſe Zugeſtändniſſe, ſo lange die Katholiken nicht ganz ſchutzlos waren, den Stand der Dinge nicht ſehr zu verändern vermochten. Die Katholiken fuhren fort Stiftungen

von Klöstern, von Capucinerconventen, wie z. B. zu Krems 1613 und zu Steyer 1616 durch den Grafen Lamberg zu machen und durch Gründung neuer Jesuitencollegien, wie zu Krems 1614 durch einen Grafen von Althan das katholische Unterrichtswesen zu heben. Um diese Zeit entstanden auch die Häuser der barmherzigen Brüder zu Wien, Feldsberg und Gratz. Die Furcht, daß unter Ferdinand die Restauration des katholischen Glaubens unaufhaltsam vor sich gehen werde, scheint bereits zu den Lebzeiten des Kaisers Matthias hochverrätherische Gesinnungen unter den lutherischen Ständen der verschiedenen östreichischen Lande zur Reife gebracht zu haben. In Böhmen wurden sie zur That noch unter Matthias. Die Schließung der von Unterthanen des Erzbischofs von Prag und Abtes von Braunau gegen deren Willen rechtswidrig neuerbauten Kirchen gab, als ein Rescript des Kaisers diese Maßregel für gesetzlich erklärte und sie guthieß, den Anlaß zu jener schandvollen That, wo sie die kaiserlichen Räthe zum Fenster hinauswarfen, am 23. Mai 1618, und in weiterer Folge zur offenen Empörung (s. d. A. Dreißigjähriger Krieg S. 287). Vergebens bot Ferdinand II. nach dem am 20. März 1619 erfolgten Tode des Kaisers Matthias, die Bestätigung des Majestätsbriefes an, wenn sich die Böhmen ihm friedlich unterwerfen und ihn als ihren König anerkennen würden. Sich stützend auf die geheime Coalition der ober- und niederöstreichischen, mährischen, schlesischen und ungarischen protestantischen Stände und die Unterstützung der teutschen und außerteutschen protestantischen Fürsten (evangelische Union), wählten die böhmischen Empörer Friedrich den V., den Churfürsten der Pfalz, zum König von Böhmen, 19. August 1619, 9 Tage vor der Wahl Ferninands zum römischen Kaiser. Aber die Schlacht am weißen Berge entschied zu Gunsten Ferdinands, 8. November 1620. Die Wirkungen dieser Niederlage erstreckten sich nicht bloß auf die Protestanten Böhmens, sondern auch auf die der übrigen Länder; denn sie alle hatten an der Empörung unmittelbar oder mittelbar Theil genommen. So hatten z. B. die östreichischen Stände schon am 8. Juni 1618, von den böhmischen zu Hilfe aufgerufen, Werbungen angestellt, schlugen den kaiserlichen Truppen den Durchzug nach Böhmen ab, knüpften Verbindungen mit den erbittertsten Feinden des kaiserlichen Hauses, namentlich mit den Generalstaaten, an, heuchelten aber doch dabei dem Erzhause, daß sie Leib und Blut für dasselbe aufzuopfern bereit wären, während ihre Emissäre in andern Ländern der Monarchie aufwiegelten, Verbrüderungen mit den Aufgehetzten schlossen, während man die Eroberung Wien's träumte, für welchen Fall schon festgesetzt war, den König Ferdinand in ein Kloster zu stecken, seine Kinder protestantisch zu erziehen, den geheimen Räthen aber den Kopf abschlagen zu lassen. Wie sich dieselben bereits offen mit den rebellischen Böhmen, dann den störrig gewordenen Unteröstreichern und dem Siebenbürger Bethlen Gabor conföderirt, gegen den Kaiser zu den Waffen gegriffen und den Plan ganz Oestreich ihm zu entreißen gefaßt hatten, war derselbe noch immer zur gütlichen Verständigung bereit. Die Stände schickten zwar Gesandte nach Wien, setzten aber die Feindseligkeiten dennoch fort und verbanden sich nicht bloß mit den Ungarn, sondern selbst mit den Türken, „beten sie ja, sagte Tschernembl, denselben Gott an.“ Ja man sprach sogar davon eine Gesandtschaft nach Constantinopel zu schicken und sich dem Sultan als steuerpflichtige Unterthanen anzubieten. Die unterennsischen lutherischen Stände hatten nicht viel loyaler gehandelt. Auf die von Ferdinand ergangene Aufforderung zur Huldigung verweigerten sie diese, bevor nicht die neueren Religionsprivilegien des Kaisers Matthias von Ferdinand bestätigt wären, auch forderten sie, daß die von den Böhmen verlangte Verbindung ihnen gestattet werde, zu wiederholten Malen. Endlich, als des Kaisers Lage in den östreichischen Landen wesentlich verbessert, die Böhmen gänzlich zurückgeschlagen, die oberöstreichischen Lande dem Churfürsten von Bayern verpfändet waren und die schlimmsten Dinge für sie in Aussicht standen, huldigte ein Theil am 13. Juli, ohne übrigens jene verlangten Zusicherungen zu erhalten, die übrigen wurden geächtet. Bald danach huldigten auch die obderennsischen Stände, ohne irgend eine Zu-

ſicherung freier Religionsübung erlangt zu haben. Doch wurde dort nicht allſogleich mit der Abſchaffung des Proteſtantismus begonnen. Man ſah anfangs nur ſtrenge darauf, daß die Unterthanen katholiſcher Herrſchaften die lutheriſchen Kirchen nicht mehr beſuchten und auf den Gütern der kaiſerlichen Kammer oder katholiſchen Herren keine proteſtantiſche Religionsübung Statt hatte. Im J. 1624 erſchien aber ein Patent, wodurch den proteſtantiſchen Paſtoren und Schulmeiſtern befohlen war Oberöſtreich binnen 8 Tagen zu räumen. Nicht die akatholiſche Religion, ſondern die Thatſache der Aufhetzung zur Rebellion und die Läſterung der katholiſchen Religion Seitens vieler proteſtantiſchen Prädicanten und Lehrer war als Urſache dieſer Maßnahme angegeben. Die Prediger gehorchten dem Befehle. Hierauf ernannte der Kaiſer eine (katholiſche) Reformationscommiſſion. Sofort wurden in Linz und in den übrigen Provinzialſtädten die akatholiſchen Magiſtrate abgeſtellt. Am 20. Auguſt 1625 erließ der Kaiſer einen neuen Befehl des Inhaltes, daß die Bewohner Oberöſtreichs in allen Dingen den Reformationscommiſſarien Folge leiſten ſollten. Dieſe verordneten ſofort: nicht bloß der proteſtantiſche Gottesdienſt in den Kirchen, ſondern auch der in den Häuſern ſei ſammt dem Poſtillenleſen und dem Unterrichte in Glaubensſachen von nun an zu unterlaſſen, keiner dürfe ſich an einen andern Ort der Provinz begeben zur Anhörung einer lutheriſchen Predigt, zur Vornahme einer Taufe oder Copulation, alle haben an Sonn- und Feiertagen dem katholiſchen Gottesdienſte in ihren Pfarrkirchen beizuwohnen, auch die katholiſchen Faſttage ſeien von allen zu beobachten, Niemand, auch nicht ein Adeliger, dürfe ſeine Kinder ohne Erlaubniß des Landesfürſten in das nichtkatholiſche Ausland ſchicken. Endlich ſollten ſich Alle bis Oſtern 1626 zur katholiſchen Religion bekennen. Denjenigen, welche ſich deßhalb im Gewiſſen beſchwert fühlten, ſei das jus emigrationis bewilligt. Den alten Herren- und Landſtänden, welche ſolche ſchon vor 50 Jahren geweſen, werde noch zeitweilig für ihre Perſon geſtattet bei dem lutheriſchen Glauben zu bleiben (vgl. Franz Kurz, Beiträge zur Geſchichte des Landes ob der Enns, auch unter dem Titel: Verſuch einer Geſchichte des Bauernkrieges unter der Anführung des Stephan Fadinger und Achaz Willinger, S. 86—88). Die obderennſiſchen Stände erhoben dagegen fruchtlos Beſchwerde. Sie erhielten einen ziemlich derben Beſcheid. Bald darnach griffen die proteſtantiſchen Bauern zur Vertheidigung ihrer Religion zu den Waffen unter Anführung des Stephan Fadinger, 17. Mai 1626, aber dieſer nicht gefahrloſe Bauernaufruhr war doch ſchon Ende 1626 geſtillt. Natürlich wurde nun nur noch um ſo energiſcher mit Ausrottung des Proteſtantismus vorgegangen, auch die Herren und Ritter mußten nun die katholiſche Religion annehmen oder binnen 6 Monaten das Land räumen. Die Auswanderung von Edelleuten kam häufig vor, ſelbſt die von Bürgern und Bauern war nicht ſelten. In Niederöſtreich wurde die Abſchaffung des Proteſtantismus nicht vor dem Jahre 1627 in Angriff genommen. Hier ſprach nämlich gegen ein ſolches Unternehmen am meiſten das vor der Huldigung den Standesherren von Ferdinand gegebene allgemeine Verſprechen, „daß er ſie bei der Religionsübung belaſſen wolle, welche er beim Ableben des Kaiſers Matthias angetroffen.“ Dieſes Verſprechen, das nur den Herren und Rittern gegeben war, ließ wohl zu, daß der Kaiſer allen proteſtantiſchen Gottesdienſt in den landesfürſtlichen Städten und Marktflecken, ſowie auf den Gütern katholiſcher Stifte und weltlichen Herren abthat, womit man bereits den Anfang gemacht hatte, es ſchien aber der Abſchaffung des Proteſtantismus auf Grund und Boden lutheriſcher Herren entgegenzuſtehen. Diejenigen aber, die im Rathe Ferdinands auf Ausrottung des Proteſtantismus drangen, bemerkten dagegen, daß der Kaiſer durch dieſes Verſprechen nur gehalten ſei, Anhänger der Augsburgiſchen Confeſſion zu dulden, es befinde ſich aber nun kein einziger Prediger in Oeſtreich, der ſich zu dieſer Confeſſion bekenne, da alle mehr oder weniger dem Calvinismus ergeben ſeien. Der Kaiſer ſelber erklärte, daß er ſich zur Abſchaffung des Proteſtantismus in Niederöſtreich trotz jenes Verſprechens für be-

rechtigt halte, weil er als katholiſcher Landesherr zur Duldung der Proteſtanten durch die Reichsrechte nur dort gebunden ſei, wo den Standesherren mit der Landeshoheit auch das Schutz- und Reformationsrecht zuſtehe. Ein ſolches käme den öſtreichiſchen Ständen nicht zu, ſie hätten ſich ſelbes nur angemaßt. So erging denn auch für Niederöſtreich, 14. September 1627, ein Edict, welches den akatholiſchen Predigern und Schulmeiſtern gebot, das Land binnen 14 Tagen zu verlaſſen. Drei Gründe waren darin geltend gemacht, daß ſie ſich zum Calvinismus bekennten, daß ſie durch Schrift und Wort die katholiſche Religion ſchmähten, den Kaiſer als Abgötterer darſtellten und dadurch die Unterthanen zur Rebellion und auswärtigen Bündniſſen antrieben. In Folge dieſes Mandates entfernten ſich die Prediger. Gegen die Anhänger im Herren- und Ritterſtande ſcheinen aus Rückſicht auf jenes oben erwähnte Verſprechen keine weiteren Schritte ſtattgefunden zu haben. Man konnte wohl auch die Hoffnung hegen, daß wenn nicht ſie, ſo doch ihre Söhne und Enkel zur katholiſchen Religion zurückkehren würden, eine Hoffnung, die ſich auch wirklich im Laufe des 17ten Jahrhunderts vollends erfüllte. Am ſtrengſten verfuhr man in jenem Lande, welches von der Irrlehre in die abſchüſſige Bahn kirchlicher und politiſcher Revolution getrieben worden war und ſich offen von dem öſtreichiſchen Staatsverbande losgeſagt hatte. Den böhmiſchen Proteſtanten wurde nun mit demſelben Maße eingemeſſen, mit dem ſie den Katholiken in den Tagen ihres Uebergewichtes ausgemeſſen hatten. Eine der erſten Maßnahmen der revolutionären Regierung war die Verbannung des Erzbiſchofes von Prag, der Aebte von Strahow und Braunau und anderer Prälaten geweſen. Dieſem vom 9. Juni 1618 datirten Verbannungsdecrete folgte das Aufhebungsdecret der Jeſuitencollegien zu Prag, Kruman, Neuhaus und Glatz. Den Jeſuiten ſelbſt war die Räumung des Landes binnen 14 Tagen anbefohlen und die Rückkehr unter Todesſtrafe verboten. Nicht bloß gegen die katholiſche Geiſtlichkeit wüthete proteſtantiſche Verfolgungsſucht, ſondern auch katholiſche Laien, welche ſich durch Eifer für ihre Kirche ausgezeichnet hatten, waren nun Gegenſtand ſelbſt blutiger Verfolgung. So wurde der katholiſche Bürgermeiſter zu Außig, Johann Ernſt Schoßer, in Folge eines durch 24 proteſtantiſche Bürger, die ſich durch eine ſchauerliche Ceremonie zu ſeinem Untergange verſchworen hatten, erregten Aufruhres, am 17. November 1618 durch die Straßen geſchleift und mit 270 Wunden bedeckt, an denen er denſelben Tag noch ſtarb. Zwei Jahre danach fiel der katholiſche Dechant zu Holeſchau in Mähren, Johann Sarkander, als Opfer proteſtantiſchen Fanatismus. Unter dem Winterkönige wurde die Prager Domkirche dem Metropolitancapitel entriſſen und gleich der Jeſuitenkirche für calviniſtiſchen Gottesdienſt eingerichtet; die Altäre wurden niedergeriſſen, die Bilder zerbrochen, die hl. Reliquien verbrannt und mit Füßen getreten. Bereits war eine neue Kirchenordnung von dem Hofprediger Scultetus für alle Kirchen des Landes aufgeſetzt worden, deren Publicirung wegen des Widerſtandes der Stände auf einen günſtigeren Zeitpunct verſchoben wurde, der bekanntlich nicht eintrat. In dieſer war die Abnahme aller Glocken, die Niederreißung aller ſteinernen Altäre und Vertauſchung derſelben mit gewöhnlichen hölzernen Tiſchen, kurz die Umwandlung des bisherigen Kirchen- und gottesdienſtlichen Weſens in das nackte reformirte vorgeſchrieben. Die Calviniſirung Böhmens vereitelte die Niederlage und Flucht des Winterkönigs, an ihrer Statt begann ſofort das Werk der katholiſchen Reſtauration. Der (proteſtantiſch-) utraquiſtiſche Vorſtand des Prager Conſiſtoriums Georg Dikaſtus erhielt den Befehl, ſechs Puncte, enthaltend die Forderung einer Kriegscontribution, der Widerrufung der Krönung Friedrichs, der Einführung der alten Gebräuche, des Empfangs der Weihen von dem Erzbiſchof, der Trennung von den Ehefrauen oder die Bitte an den Erzbiſchof um ein Eheindult, endlich das Verlangen einer Erklärung, ob ſie nicht ihre Stellen aufgeben und dafür bürgerliche annehmen wollten, für welchen Fall ihnen beſondere Gunſt und Beförderung verſprochen wurde, den ihm unterſtehenden Predigern vorzulegen. Als hierauf die

Antwort erfolgte, ſie ſeien nicht im Stande, etwas gegen ihr Gewiſſen zu thun, wurde vorläufig gegen ſie, ſoweit ſie nicht calviniſch waren, innegehalten. Nur die calviniſchen Geiſtlichen wurden an drei Kirchen, die vor dem Ausbruch der Unruhen den Katholiken gehört hatten, removirt und an ihre Stelle katholiſche geſetzt 13. März 1621. Der Kaiſer billigte dieſe von ſeinem Statthalter Fürſten Lichtenſtein verfügte Maßregel und befahl die Ausdehnung derſelben auf mehrere im Beſitze von Calvinern und Picarden (böhmiſchen Brüdern) befindliche Kirchen. Bald darauf folgte ein Edict, durch welches alle Prediger, Profeſſoren, Schullehrer, welche calviniſche oder picardiſche Irrthümer öffentlich gelehrt, oder der Theilnahme an den Unruhen in dem Königreich mit Wort und That ſich ſchuldig gemacht hatten, aus Böhmen und deſſen einverleibten Provinzen (Mähren, Schleſien, Lauſitz) verbannt wurden. Die bewegliche Habe durften ſie mitnehmen, die unbewegliche verkaufen, wozu ihnen ein Termin von drei Monaten anberaumt wurde. Die heimlich Zurückgebliebenen oder Zurückkehrenden wurden mit dem Tode bedroht, es wurde ausdrücklich geſagt, dieß geſchehe nicht wegen der Religion, ſondern wegen des begangenen Hochverrathes. Die lutheriſchen Prediger wurden noch geduldet. Erſt im nächſten Jahre 1622 wurde im Staatsrathe des Kaiſers die Frage verhandelt, ob die Lutheraner in Böhmen fernerhin geduldet werden ſollten? Einige Räthe ſprachen ſich aus Rückſicht für Sachſen für die Duldung aus. Aber der päpſtliche Nuntius Caraffa wies darauf hin, „daß ja die lutheriſchen Fürſten, namentlich der ſächſiſche Churfürſt, der ſich für die Lutheraner in Böhmen verwendet hatte, ebenfalls in ihren Landen keinen katholiſchen Prieſter duldeten, keinen katholiſchen Gottesdienſt geſtatteten, und nicht das Anſehen des Kaiſers und keine Fürbitte ihrer Freunde zur Milderung ſolcher Strenge gelten ließen.“ Sofort erhielten auch die lutheriſchen Prediger am 24. October 1622 Befehl, die Hauptſtadt und das Land zu verlaſſen. Der Churfürſt von Sachſen Johann Georg nahm ſich der Vertriebenen an, und es entſpann ſich eine langwierige Verhandlung zwiſchen dem Kaiſer und dem Churfürſten, da dieſem das Verſprechen der Duldung der Lutheraner gegeben worden war. Als aber ſpäter die Ober- und Niederlauſitz an Sachſen als Pfand überlaſſen worden war, ließ Johann Georg die Verhandlung fallen. Im J. 1623 begann die katholiſche Reformation im ausgedehnteren Maße. Der Gebrauch des Kelches wurde unterſagt, die katholiſchen Kirchen und Klöſter erhielten ihr Eigenthum zurück. Um die Reihen der katholiſchen Prieſter auszufüllen, wurden Mönche aus Polen berufen. Im J. 1625 wurde den Nichtkatholiſchen ſowohl das Bürgerrecht in den Städten, als auch das Recht, gültige Ehen zu ſchließen, entzogen. Im J. 1626 wurden denjenigen, welche die katholiſche Religion nicht annehmen wollten, der Betrieb der Handwerke und des Handels verboten, proteſtantiſche Hauspredigten, Haustaufen und Trauungen wurden mit 100 fl. oder mit halbjährigem Gefängniſſe beſtraft, das Abſtinenzgebot allgemein eingeführt und andere auf gänzliche Unterdrückung des Proteſtantismus abzielende Verbote und Anordnungen erlaſſen. Eine eigene Reformationscommiſſion wurde zur Ausführung dieſer Verfügungen niedergeſetzt. Sie ging von Haus zu Haus und befragte die Bewohner, ob ſie katholiſch geboren oder geworden, oder es werden wollten. In den Orten, in welchen die Proteſtanten zu zahlreich waren, ſuchte man ſie durch theilweiſe Verbannung zu vermindern. In einzelnen Theilen des Landes erfolgten Aufſtände, wegen der oft rückſichtsloſen und veratoriſchen Ausführung der kaiſerlichen Erlaſſe und Reformations-Commiſſionsanordnungen, aber dieſe Schilderhebungen waren ſo unbedeutend, daß der Kaiſer noch vor ihrer Unterdrückung am 31. Juli 1627 das letzte entſcheidende Edict erließ, in welchem die Proteſtanten aufgefordert wurden, binnen ſechs Monaten zur katholiſchen Religion zurückzukehren oder das Königreich zu verlaſſen. Die Auswanderung wurde ohne irgend einen Abzug geſtattet. Die Auswanderungen waren zahlreich. Beſonders gilt dieß von Prag, gleich nachdem die lutheriſchen Prädicanten dieſe Stadt hatten verlaſſen müſſen. Später hielt die kirchliche Beredt-

samkeit des bei St. Salvator angestellten Jesuiten Wenzel Pillar Viele, die bereits auf dem Sprunge waren auszuwandern, zurück und verwandelte sie in gute und eifrige Katholiken. Andere seiner Ordensgenossen wirkten an andern Orten des Landes, wenn auch nicht mit gleichem doch immerhin mit glücklichem Erfolge, wie denn die innere Bekehrung der zurückgebliebenen Protestanten zum größeren Theile den Jesuiten, und außer ihnen dem Capucinerorden, der seit Ferdinand II. auch in Böhmen Eingang fand, zu verdanken ist. Als Tilly 16. August 1631 bei Leipzig geschlagen worden und Böhmen von den sächsischen mit Gustav Adolph verbündeten Truppen occupirt ward, lebte das Lutherthum in Prag und an andern Orten wieder auf. Zahlreiche Exulanten und mit ihnen 66 Geistliche kehrten zurück. Bereits waren auch die Jesuiten wieder proscribirt worden, indeß dieser Triumph des Lutherthums währte gar kurze Zeit, da bereits 1632 durch Wallenstein die Sachsen aus dem Lande vertrieben wurden, doch erhielt sich hie und da bis 1633 lutherischer Gottesdienst. Aber nun wurden die früher von Ferdinand II. erlassenen Gesetze wieder in volle Wirksamkeit gesetzt. Bei dem Abschlusse des westphälischen Friedens war der Protestantismus in Böhmen bis auf einige schwache sich bis in die Zeiten Joseph II. verborgen haltenden Ueberreste siegreich unterdrückt. Durch Anwendung ähnlicher Mittel wurde auch in Mähren die Irrlehre ausgerottet. Die Verbreitung und Gestaltung des Protestantismus dort hatte bei der engen Verbindung Mährens mit Böhmen fast immer gleichen Schritt mit der Ausbreitung und Form der neuen Lehre im letzteren Lande gehalten. Fast noch zahlreicher als in Böhmen waren im Anfange des 17ten Jahrh. in Mähren die Picarden, weßhalb sie nun auch vorherrschend die Benennung mährische Brüder führten (s. d. A.). Ihr Hauptsitz war Fulneck, dort waren auch ihre Bischöfe, und der edle Landeshauptmann Mährens Carl Graf Zierotin war Mitglied dieser Secte. Nach der Schlacht am weißen Berge traf sie gleich ihren Glaubensgenossen in Böhmen die Strafe der Verbannung, Zierotin wurde ausnahmsweise wegen der Treue, welche er dem Kaiser selbst in den schlimmsten Tagen bewährt hatte, die Gunst angeboten, im Lande zu bleiben, er benützte aber diese Erlaubniß nicht, weil er sich in Mähren ohne geistlichen Trost sah und wanderte daher nach Schlesien aus. Ein anderes bedeutendes Mitglied der Bruder-Unität, Amos Comenius, der Verfasser des orbis pictus, Prediger und Schulrector zu Fulneck, mußte sich nach Polen flüchten. Im Ganzen ging die Wiederherstellung des katholischen Glaubens in Mähren leichter als in Böhmen vor sich. Manche Protestanten wanderten wohl auch hier aus, aber die meisten fügten sich dem Willen des Kaisers und wurden katholisch. Mit Ausnahme Schlesiens und Ungarns war in allen östreichischen Landen der katholische Glaube zum allein herrschenden geworden. In Schlesien ließ Ferdinand II. in Gemäßheit des mit dem Churfürsten von Sachsen abgeschlossenen Accordes 1621 den Rudolphinischen Majestätsbrief in seiner Geltung. In Niederschlesien findet sich nicht eine Spur einer Reaction, in Oberschlesien wurden nun den Katholiken die Kirchen und Güter zurückgestellt, die ihnen während der Unruhen waren entrissen worden. In dieser günstigen Lage blieben die protestantischen Schlesier bis 1626, in welchem Jahre sie den Truppen des Mansfeld Theilnahme und Vorschub leisteten, so daß es ihm möglich wurde, nach Ungarn zu entkommen. Hierauf fußten einige Räthe des Kaisers und behaupteten, die Schlesier hätten hiedurch die Vortheile des Majestätsbriefes verwirkt. Der Kaiser gab diesem Ansinnen kein Gehör, er glaubte den Schlesiern das Privilegium des Majestätsbriefes deßhalb nicht entziehen zu dürfen, doch bei Anwendung desselben Grundsatzes, welcher ihn später zum Erlasse des sogenannten Restitutionsedictes (s. d. Art. Dreißigjähriger Krieg) bestimmte, sprach er sich dahin aus, daß der Majestätsbrief den Protestanten nur den rechtmäßigen Besitz habe bestätigen können. Eine solche Rechtmäßigkeit des Besitzes lasse sich in Gemäßheit der Reichsgesetze nur von jenen Kirchen und Gütern der Protestanten behaupten, welche sie bereits bei Abschluß des Augsburger Religionsfriedens 1555

beſeſſen. Die auf dieſer Rechtsbaſis eingeleitete Gegenreformation hatte aber, da an den vor 1555 ſchon beſtandenen proteſtantiſchen Kirchen für den Proteſtantismus dort ein bedeutender Rückhalt war, wenig Erfolg. Die Mehrzahl an den Orten, welche wegen des Normaljahres katholiſch werden ſollten, blieb proteſtantiſch und wenn die Lichtenſteiner abzogen, ging an vielen Orten Niemand in die Kirche als die Rathsherren. Außer Schleſien war es noch Ungarn, wo ſich der Proteſtantismus erhielt. Doch verbeſſerte ſich auch in dieſem Königreiche unter Ferdinand II. weſentlich die Lage der katholiſchen Kirche. Matthias hatte vor ſeiner Krönung nicht nur die Zugeſtändniſſe des Wiener Friedens feierlich genehmigen, ſondern auch den Art. I des Landtages von 1608, die perſönliche freie Uebung der nichtkatholiſchen Religion Seitens der Magnaten, Adeligen, königlichen Freiſtädte und privilegirten Marktflecken betreffend, dahin erweitern müſſen, daß auch deren Unterthanen in Flecken und Dörfern ein ähnliches Exercitium erlaubt ſein ſolle, wenn ſie es aus freien Stücken wollten *). Die proteſtantiſchen Stände dieſes Landtages hatten bereits auch den Antrag geſtellt, die Jeſuiten zu verbannen, aber dagegen proteſtirte der katholiſche Clerus in Geſammtheit und der Jeſuit Nicolaus Pazmann (geb. 1550 von calviniſchen Eltern, mit dreizehn Jahren aber zum katholiſchen Glauben bekehrt, ſeit 1567 Mitglied des Ordens) veröffentlichte gegen die beantragte Maßnahme eine ſo meiſterhafte Schutzſchrift, daß die Vertreibung der Jeſuiten unterblieb, obſchon die Mehrzahl der Stände nicht katholiſch, der Palatin ſelbſt ein Calviner war und Matthias nicht in der Lage geweſen wäre, zu widerſtehen. Von nun an ward Pazmann der Führer der ungariſchen Katholiken. Seinem Feuereifer, ſeiner glänzenden Beredtſamkeit in Verbindung mit ſeinen theologiſchen und juridiſchen Kenntniſſen gelang die Bekehrung vieler adeliger Familien. Dreißig derſelben traten bereits bis zum Jahre 1616 zur katholiſchen Kirche zurück. Zur Feſtigung derſelben im Glauben und um weitere Bekehrungen herbeizuführen, verfaßte er in magyariſcher Sprache ſeinen „Wegweiſer“ (Kalanz), ausgezeichnet durch geiſtreiche Behandlung des Stoffes und in ſtyliſtiſcher Beziehung für ſeine Zeitgenoſſen muſtergültig. Im Jahre 1616 ernannte ihn Matthias zum Erzbiſchofe von Gran. Als ſolcher griff er mit gleicher Kraft in die Staatsangelegenheiten und kirchliche Ordnung ein. Unter ſeiner kräftigen Leitnng konnten ſelbſt die traurigen kriegeriſchen Wirren, die auf Ferdinands II. Thronbeſteigung 1619 folgten, der in Verabredung mit den aufrühreriſchen Böhmen von dem Siebenbürger Fürſten Bethlen Gabor unternommene erſte Einfall in Ungarn zur Eroberung dieſes Königreichs, dem der Nikolsburger Frieden 1621 ein Ziel ſetzte, und die in den Jahren 1623 und 1626 im Einvernehmen mit der über die Fortſchritte der katholiſchen Religion beunruhigten proteſtantiſchen Partei wiederholten Einbrüche die Fortſchritte des Katholicismus und eine gedeihlichere Entwickelung der katholiſchen Religions- und Kirchenverhältniſſe nur auf kurze Zeit hemmen. Seit Pazmann Erzbiſchof und Primas geworden war, hatte ſich die Anzahl der convertirten adeligen Familien um weitere zwanzig vermehrt. Alle dieſe zur Kirche zurückgetretenen Adeligen bewährten nun ihren Religionseifer unter Anderm auch dadurch, daß ſie die Bekehrung ihrer Unterthanen veranlaßten. Um dieſe maſſenhaften Uebertritte hintanzuhalten, drang bereits auf dem Landtage im J. 1618 die proteſtantiſche Faction auf die Erlaſſung eines Geſetzes, wodurch den katholiſchen Grundherren das Recht der Beſetzung ihrer Patronatspfarren mit katholiſchen Seelſorgern für den Fall, als die Unterthanen der Mehrheit nach proteſtantiſch ſeien, entzogen werden ſollte. Doch konnten die Prote-

*) So ſcheinen die etwas amphiboliſch geſtellten Ausdrücke: ut Religionis exercitium tam Baronibus Magnatibus et Nobilibus, quam etiam liberis civitatibus ac universis statibus in suis ac Fisci bonis item in confiniis quoque Regni Hungariae militibus Hungaris sua cuique Religio et Confessio nec non oppidis atque villis eam sponte ac libere acceptare volentibus ubique liberum reliquatur, verſtanden werden zu müſſen, vorausgeſetzt, daß die Präpoſition in von confiniis auch auf oppidis ſich bezieht.

ſtanten mit dieſer Forderung nicht durchdringen. Auch durch den Nikolsburger Frieden erlangten ſie nichts weiter, als was ihnen bereits früher im Wiener Frieden und auf dem Landtage 1608 in religiöſer Hinſicht gewährt worden war. Die friedlicheren Zeitläufe nach dem J. 1626 benützte der raſtloſe Primas zur Errichtung höherer Erziehungs- und Unterrichtsanſtalten für Heranbildung eines tüchtigen katholiſchen Clerus. So ſtiftete er das ungariſche Seminar in Wien, noch nach ihm Pazmaneum genannt. Schon früher 1624 hatte er ein Erziehungshaus für Adelige zu Tyrnau geſtiftet. Auch die Jeſuitencollegien zu Raab und Preßburg wurden aus ſeinen eigenen Mitteln errichtet. Seine großartigſte Stiftung aber war die Univerſität zu Tyrnau 1637, deren Leitung er den Jeſuiten anvertraute. Zur Durchführung der Tridentiner Reformdecrete, zur Belebung des kirchlichen Eifers und zur Wiederherſtellung der prieſterlichen Sitten hielt er eine Diöceſanſynode zu Tyrnau und zwei Nationalſynoden. „Als Pazmann auftrat, war die katholiſche Geiſtlichkeit Ungarns arm, gedrückt, eingeſchüchtert, gering an Zahl, als er ſtarb (1637), war die magyariſche Hierarchie reich, mächtig, angeſehen, muthig und unterrichtet. Als er auftrat, fand er Ungarns Richtung proteſtantiſch, als er ſtarb, katholiſch“ (Mailath: die Religionswirren in Ungarn I. Thl. S. 30). Der auf die Georg Rakocziſchen Unruhen, an welchen die mißvergnügten Proteſtanten weſentlichen Antheil hatten, folgende Linzer Friede (1645) befriedigte wohl die Forderung der Proteſtanten um Geſtattung freier Religionsübung für die Unterthanen andersgläubiger Herren. Es konnte jedoch auch durch dieſe Conceſſion keine weſentliche Veränderung zu Gunſten der Proteſtanten herbeigeführt werden. — Literatur: Für Oeſtreich: Hansizii Episcopatus Passaviensis, Aug. Vind. 1727. Das evangeliſche Oeſtreich von Bernhard Raupach, Hamburg 1732 mit zwei Fortſetzungen. Geſchichte des Chriſtenthums in Oeſtreich und Steyermark von Dr. A. Klein, 7 Bde. Im Beſondern für Steyermark: Cäſar, Staats- und Kirchengeſchichte Steyermarks, Thl. 7 und 8. Ueber Oeſtreich und Inneröſtreich verbreitet ſich: Geſchichte der Proteſtanten in Oeſtreich, Steyermark, Kärnthen und Krain von G. Waldau, Anſpach 1784; ferner Hansizii Archiepiscopatus Salisburgensis, Aug. Vind. 1729. Böhmen: Comenii historia fratrum Bohemorum, Halae 1702. Balbini Miscellanea historica regni Bohemiae, Pragae 1679 sqq. fol. Pessina: Phosphorus septicornis sive divi Viti ecclesiae Pragensis majestas et gloria, Pragae 1673. 4. Peſcheck: Geſchichte der Gegenreformation in Böhmen, 2 Thle. Leipzig 1850. Pelzel: Geſchichte der Böhmen, Prag 1752, 2 Bde. Ungarn und Siebenbürgen: Historia diplomatica de statu religionis Evangelicae in Hungaria, 1710 fol. (Pauli Ember Debreceni) historia ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsylvania locupletata a Lampe, Trajecti ad Rhenum 1728. Ribini Memorabilia Augustanae confessionis in regno Hungariae a Ferdinando I. usque ad Carolum VI. 2 Tomi 1787. 1789. Historia ecclesiarum Transsylvanicarum Georgii Haner, Francofurti et Lipsiae 1694. Georgii Pray: Specimen hierarchiae Hungaricae. Caroli Peterffy: S. Concilia Eccl. R. C. in Hungaria. Dr. Lanyi: Ungarns Kirchengeſchichte im Zeitalter des Hauſes Oeſtreich. Mailath: Geſchichte der Magyaren, 5 Bde. Die Religionswirren in Ungarn von Johann Grafen Mailath, 1. Bd. Regensburg 1845. Tyrol: Tyrol und die Reformation. In hiſtoriſchen Bildern und Fragmenten. Von Beda Weber, Insbruck 1841. Reschii Annales Sabionenses, Tom. 3 und F. A. Sinnacher: Beiträge zur Geſchichte der biſchöflichen Kirche Säben und Briren in Tyrol, 9 Bde. Briren 1821—1834. Außerdem ſind noch zu nennen: Buchholz: Geſchichte der Regierung Ferdinands I. 9 Bde. Wien 1831 ff.; Hammer-Purgſtall: Khleſls Leben bis jetzt 3 Bände. Hurter's Geſchichte Ferdinands II., bis jetzt 2 Bände; endlich Mailath: Geſchichte des öſtreichiſchen Kaiſerſtaates, 5 Bände, beſonders 2. und 3. Bd. [Franz Werner.]

Oetting (Alten-Oetting), berühmte Wallfahrtsſtätte in Bayern. Maria Einſiedeln in der Schweiz (ſ. A. Einſiedeln), Maria Taferl in Oberöſtreich,

Maria Zell in Steyermark und Alten-Oetting in Bayern gehören zu den berühmteſten Wallfahrten in Teutſchland. Man hat letztern Ort nicht mit Unrecht das teutſche Loreto genannt (ſ. Art. Loreto), ſo beſucht wird er ſeit Jahrhunderten aus allen ſüdteutſchen und entfernten Ländern. Man höre, was Lorenz von Weſtenrieder von den aus allen Gegenden nach Altötting ſtrömenden Pilgern und ihrer Andacht an dieſem Gnadenorte erzählt. „Es gibt nichts Rührenderes als eine Wallfahrt, wie Altenötting iſt, welche ſeit ſo vielen Jahrhunderten die Erwartung, die Zuflucht, der Troſt, die Belohnung unzähliger Menſchen aus allen ſüdteutſchen und entfernten Ländern geweſen iſt. Hier ſieht man von allen Seiten friedliche Waller in verſchiedenen Trachten und Gruppen theils laut betend theils ſingend zuſammenſtrömen, ganz erweicht und zerknirſcht und voll des innigſten Vertrauens und des zärtlichſten Frohlockens im Herzen ſich beeilen, bald ſehen zu können matrem propitiam (das geheiligte Bild der huldvollen Mutter). Mit einem ganz beſondern Stillſchweigen betreten ſie die Vorkirche, dann mit einem heiligen Schauder die ſchweigende Dämmerung der ſehr kleinen heiligen Capelle, und blicken jetzt, aller ihrer Wünſche gewährt, auf und grüßen jetzt herzlichſt die huldvolle Mutter, und klagen jetzt ihre Anliegen, ihre Leiden und Trübſale, eröffnen jetzt ihre Wünſche und Hoffnungen mit thränenden Augen, und rufen aus den Tiefen ihres Weſens dich an, huldvolle Mutter! Viele aber fallen bei ihrer Ankunft vor der hl. Capelle auf ihre Kniee, begrüßen betend und ſingend lange mit heißen Thränen in den Augen die huldvolle Mutter, bis ſie es wagen, in das Heiligthum zu treten, und verlaſſen dann, durch den Inhalt der geſungenen geiſtlichen Lieder und lauten Gebete noch mehr von ihrer Sündhaftigkeit überzeugt, mit den Gefühlen des innigſten Schmerzes und der tiefſten Demuth die hl. Capelle, um vor einem Prieſter Gott ihre tiefgefühlten Sünden zu bekennen und dann mit mehr Zuverſicht den durch ſo viele Wunder der Gnade geheiligten Ort zu betreten. Nach langem Verweilen entfernen ſie ſich und kommen zum Abſchied wieder. Welche Empfehlungen ihrer ſelbſt, welche Bitten auch für abweſende Eltern oder Brüder und Schweſtern und Kinder! Viele, Viele bleiben in Sommernächten vor der Capelle auf einem Grasplatze knieen und liegen, und ſingen uralte rührende Lieder mit Melodien, welche aus tief gerührten Herzen kommen und Herzen rühren. Man hört den Singenden, in ahnende Gedanken verſunken, zu, und ſieht auf nach den blinkenden Sternlein.“ Was Weſtenrieder erzählt, hat noch immer ſeine volle Wahrheit. Den Gegenſtand ſo großer Andacht bildet ein uraltes Bild Mariens aus Holz, zwei Schuh ſechs Zoll hoch, in einer uralten kleinen Capelle, die nur zwanzig Schuh im Durchmeſſer mit verhältnißmäßiger Höhe und ſieben runden, oben gewölbten Vertiefungen hat und woran ein Langhaus angebaut iſt. Zur Warte für die Pilger iſt rings um das Langhaus und die Capelle ein bedeckter, mit Votivtafeln, herbeigeſchleppten Kreuzen, Krücken u. dgl. angefüllter Gang. Das Innere der Capelle, die die heilige genannt wird, iſt von der Zeit dunkel gebräunt und von dem Schimmer mehrerer Lampen beleuchtet; koſtbare Donativen verherrlichen ſie und umgeben den ſilbernen von dem großen Churfürſten Maximilian I. geopferten Altar, auf welchem das durch hohes Alterthum ſchwärzlich gefärbte Bild Mariens in herrlichem Schmucke ſtrahlend ſich befindet; über dem Altar iſt ein aus Silber gefertigter Thronhimmel ausgebreitet, der im J. 1518 vollendet wurde und die heiligſte Dreieinigkeit vorſtellt. Den rührendſten Beweis der innigſten Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter von Seite des bayeriſchen Fürſtenhauſes liefern abgeſehen von den koſtbarſten Donativen die Herzen der bayeriſchen Fürſten und Fürſtinnen, die an dieſem Gnadenorte beigeſetzt ſind: die der Fürſten ſind dem Gnadenbilde gegenüber an den Mauern, die der Fürſtinnen in kleinen gemauerten Grüften aufgeſtellt. — Bezüglich des Alters der hl. Capelle iſt ſoviel allerdings gewiß, daß man ein ſehr hohes annehmen muß; ob indeß dieſes Alter bis in die Zeit des hl. Rupert, des bayeriſchen Apoſtels am Ende des ſiebenten und achten Jahrh. (ſ. den Art. Bayern) hinaufreiche, wie man gewöhnlich

annimmt, ist eine andere Frage, für deren Bejahung namentlich die merkwürdige Bauart der Capelle angeführt wird, die auf einen ursprünglich heidnischen Tempel schließen lasse, den der hl. Rupert zu einem Muttergotteskirchlein umgewandelt habe. Koch-Sternfeld bemerkt in seinen interessanten Beiträgen zur teutschen Länder- und Völkerkunde Bd. II. S. 32, im Verfolge dessen, was einst auf den Höhen der Isen, an der Stelle der uralten Muttergottes-Capelle zu Oetting, Eggenfelden und Dorfen gestanden haben mochte, könne man nicht umhin an die in Rhätien verehrte Isis zu denken, von der eine Statue mit schwarzem Angesicht, Händen und Füßen zu München aufbewahrt werde, und scheint somit nicht abgeneigt, das Muttergottesbild zu Altötting und damit auch die Capelle in die erste Zeit des Christenthums in Bayern zurückzusetzen. Hansitz und Andere führen für die Gründung einer Muttergotteskirche zu Altötting den Indiculus und die Not. brev. des Salzburger Erzbischofes Arn (s. d. A.) an, wornach Graf Gunthar zur Zeit des Herzogs Tassilo II. eine Zelle und Kirche zu Otting erbaut habe, die nachher von dem Bischofe Virgilius von Salzburg eingeweiht worden sei; allein diese Gründung zu Otting ist nicht auf Altötting zu beziehen, sondern von Otting im Chiemgau zu verstehen, dermals ein Pfarrdorf der Erzdiöcese München im Decanate Teisendorf (s. Filz, Gesch. des Kl. Michaelbeuern). Sonstige zur hl. Capelle in Beziehung stehende Merkwürdigkeiten aus der Geschichte Altöttings sind: der häufige Aufenthalt der Agilolfinger und Carolinger daselbst; die Stiftung eines Benedictinerklosters im J. 876; die Zerstörung Oettings durch die Ungarn im J. 907, wobei aber die hl. Capelle mit dem Muttergottesbild unversehrt geblieben sein soll; die Erbauung des Städtchens Neuötting auf den Trümmern der alten Stadt im zehnten Jahrh. und die neuen Ansiedelungen um die hl. Capelle; die Erbauung der Kirche der hl. Apostel Philipp und Jacob im J. 1228 und die Errichtung einer Propstei 1231; die Errichtung des Jesuitencollegiums durch Herzog Wilhelm V. im J. 1592, das seit 1841 die Redemptoristen innehaben; die Tilly-Capelle; Errichtung des Franciscanerklosters im J. 1655, dermalen den Capucinern übergeben ꝛc. S. Gesch. u. Beschreib. der Wallfahrtsstätte Altenötting, München ohne Jahrzahl; Buchfelners Gesch. der Verehrung der Mutter Gottes zu Altenötting, 1839. [Schrödl.]

Offenbarung in theologischem Sinne ist die Kundgebung und Mittheilung Gottes an die Menschen in Beziehung auf ihr und der Welt Verhältniß zu ihm, d. h. in Beziehung auf die Religion; sie heißt so, weil Gott den menschlichen Sinnen verborgen in einem unzugänglichen Lichte wohnet, und daher ihnen nur durch sein Heraustreten aus seiner Verborgenheit, durch Kundgebungen und Mittheilungen an sie bekannt und erkannt werden kann, Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16. Daß diese Kundgebungen und Mittheilungen Gottes wie einerseits sein geheimnißvolles Wesen so andererseits sein Verhältniß zu dem Menschen und der Welt, in welche sich der Mensch mitten hineingestellt findet, und umgekehrt, betreffen müssen, ist klar; da nun hierin alle Religion beschlossen ist, so ist auch klar, daß die Offenbarung als göttlicher Act die Grundbedingung, und nach ihrem Inhalt der Inbegriff aller Religion in objectivem Sinne ist. Als Handlung Gottes nach Außen fällt sie in das Gebiet der Geschichte, und kann nach ihrem ganzen Verlaufe auch nur historisch und empirisch erkannt werden, aber die abstracte Wissenschaft, die alles historisch und empirisch Gegebene generalisirt, es nach allgemeinen Principien verknüpft und beurtheilt, hat auch die Offenbarung diesem Proceesse unterworfen, und so entstand in der neuern Zeit die Philosophie der Offenbarung, welche sich nach der Verschiedenheit der Geister in verschiedenen, mannigfach einander entgegengesetzten Theorien und Kritiken der Offenbarung darstellte. Die Fragen, womit sie sich beschäftigten, betrafen zunächst die Möglichkeit der Offenbarung, welche von zwei Seiten betrachtet werden konnte, nämlich von Seite Gottes, wo dann die Thätigkeit des sich offenbarenden Gottes genauer bestimmt und diese nicht nur als eine mögliche, sondern nach der göttlichen Idee selbst nothwendige nachgewiesen werden mußte; andererseits

war auch die Möglichkeit von Seite des Menschen, d. h. es war die Empfänglichkeit des Menschen für eine Offenbarung, die Möglichkeit sie zu erkennen, sie in sich aufzunehmen, und durch sie zum Handeln bestimmt zu werden, zu erweisen. Außer der in der absoluten Thätigkeit Gottes liegenden Nothwendigkeit, sich nach Außen zu offenbaren, mußte auch die Frage nach der Nothwendigkeit von Seite des Menschen eine Offenbarung zu empfangen, d. h. die Frage nach dem Bedürfnisse des Menschen aufgeworfen werden; über dieses Bedürfniß wurde von den Offenbarungs-Philosophen sehr ungleich geurtheilt, nur ein Theil derselben erkannte ein absolutes Bedürfniß nach einer fortschreitenden Offenbarung, die meisten nur ein relatives nicht aus dem Urstande des Menschen hervorgehendes an, die Rationalisten in gänzlicher Verkennnng der menschlichen Dependenz läugneten das Bedürfniß aller Offenbarung, wofür sie nicht einmal die in dem ursprünglichen Gottesbewußtsein liegenden religiösen Grundnotionen gelten ließen, sie als das Selbsterzeugniß der Vernunft betrachtend. In der Frage nach der Wirklichkeit oder dem Gegebensein einer göttlichen Offenbarung steht in erster Reihe die Bestimmung der Form, in welcher sie an den Menschen gebracht wird, sowohl der Form, in welcher die göttliche Offenbarungsthätigkeit wirkt, als der Form, in welcher der Mensch sich ihres Wirkens bewußt wird. Da es im Allgemeinen nur zwei Arten des menschlichen Bewußtseins gibt, das unmittelbare Bewußtsein durch die rein innere Thätigkeit des Geistes, und das durch äußere Erscheinungen vermittelte Bewußtsein, so kann es, allgemein gefaßt, nur zwei Formen der Offenbarung geben, die durch die unmittelbare Berührung des menschlichen Geistes durch den göttlichen, und die durch äußere Erscheinungen vermittelte; jener wird der Mensch sich so unmittelbar bewußt, daß er sagen muß, dieß hat mir Gott eingegeben, und darum wird diese Form der Offenbarung als Inspiration bezeichnet (s. d. A.); dieser wird der Mensch sich durch den überwältigenden Eindruck der Erscheinungen und die Reflexion bewußt, daß darin nicht der Nexus von Naturursachen, sondern die Macht Gottes gewirkt habe, diese Form der Offenbarung heißt daher von ihrer psychologischen Wirkung das Wunder (s. d. A.). Die Theorie der Offenbarung beschäftigt sich daher mit der Möglichkeit und Erkennbarkeit der Inspiration und des Wunders. Der Zweck, wozu Gott sich dem Menschen offenbart, ist schon angedeutet, es ist die Erkenntniß und Liebe Gottes, oder es ist die Entwickelung der Religion, die religiöse Erziehung und Ausbildung des Menschen, was als der allgemeine Zweck der Offenbarung betrachtet werden kann, woraus die einzelnen Functionen sich leicht erkennen lassen; denn da sie ihrer Bestimmung gemäß den ganzen Menschen erfassen muß, so wird sie ihn vor allen Dingen belehren, ihm geistige Erweckungen zum Guten mittheilen, ihn von seinem Falle aufrichten, Erlösungsanstalten und Mittel hiezu vorbereiten und zu deren Benützung eine göttlich authorisirte Religionsgemeinschaft gründen müssen. Aus dieser allgemeinen Bestimmung der Offenbarung wie aus ihren speciellen Zwecken ergibt sich, nicht nur daß sie sich nach den Bedürfnissen der Menschheit öfters erneuern muß, woraus die eigentliche Geschichte der Offenbarung entsteht, sondern auch daß die Offenbarung selbst in ihrer Geschichte an besonders berufene göttliche Organe als ihre Träger angeknüpft erscheinen wird, deren Berufung und höhere Befähigung constatirt sein muß. Hieraus bildet sich die Kritik der Offenbarung, welche einerseits die Eigenschaften und beweisenden Merkmale der wahren Gottesgesandten festzustellen, andererseits die Ueberlieferungsmittel zu prüfen sucht, durch welche die ihnen ursprünglich gegebene Offenbarung verbreitet und fortgepflanzt worden ist. — Wenn nun gleich die Theorie und Kritik der Offenbarung in der allgemeinen Richtung der Wissenschaften neuerer Zeit ihre Berechtigung findet, so mißlangen doch die in dieser Hinsicht gemachten Versuche mehr oder weniger, theils wegen der Allgemeinheit und Unbestimmtheit, in welcher die Untersuchung gehalten wurde, theils wegen der Einseitigkeit der Voraussetzung und Auffassung, öfters auch wegen der geheimen dabei zu Grund liegenden negativen Richtung des Darstellers. Das Haupt-

gebrechen aber lag in der falschen Auffassung der thatsächlichen Offenbarung, indem man ihre Thatsachen als isolirte, wie in der Zeit so auch nach ihrem Inhalt getrennte Erscheinungen betrachtete, ohne ihren innern und wesentlichen Zusammenhang zu beachten, in welcher sie in der wirklichen Geschichte unverkennbar stehen, und schon nach ihrem Begriffe als göttliche Thaten stehen müssen, da Gott nie und nirgends planlos und fragmentarisch handelt, sondern sein Wirken ein stätiges auf die Realisirung bestimmter Absichten und fester Entschlüsse gerichtetes Wirken ist. Aus diesem Standpuncte wollen wir den Gang der Offenbarung in ihrer geschichtlichen Entwickelung überblicken, und die hauptsächlichen Momente derselben herausheben. Die Offenbarung beginnt mit der Urgeschichte der Menschheit; kaum war der erste Mensch aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, so nahm dieser auch das Kind seiner Liebe sogleich in seine Erziehung, entwickelte durch unmittelbaren Verkehr mit ihm seine geistigen Anlagen und eine bestimmte Erkenntniß Gottes wie der Geschöpfe, und stattete ihn leiblich so aus, daß er auch in physischer Beziehung unsterblich bleiben konnte; als Bedingung der Fortdauer dieses seligen Zustandes verlangte Gott von dem Menschen eine freie Hingabe und die Selbstbeschränkung des ihm gestatteten Naturgenusses nach dem göttlichen Willen, dieß drückt das Eine Gebot aus, was Gott dem Menschen im Paradiese gab. Aber der Mensch, durch die Schlange irre geführt und der eigenen Sinnlichkeit und Selbstsucht mehr gehorchend als der Stimme Gottes, sündigte im Naturgenusse, und mußte zur Strafe das Paradies verlassen und mit diesem auch seinen bisherigen Zustand, woranf ihn alle Plagen und Mühsalen des irdischen Lebens erwarteten, Gen. Cap. 2 und 3. Doch verließ Gott auch den gefallenen Menschen nicht, und fuhr fort ihm belehrend und warnend zur Seite zu stehen, selbst den Brudermörder Kain ließ er seine Stimme hören, und erweckte dem Stammvater des Geschlechts an Abels Stelle einen andern Sohn Seth von gleicher frommen Gesinnung, welcher in seiner Familie die paradiesische Gotteserkenntniß bewahrte, und als Priester den göttlichen Namen verkündete und anrief. Aber auf der andern Seite entwickelte sich und wuchs auch die Sünde, die Kainiten wandten sich der Erde zu und trieben irdische Künste, je näher sie dem Besitze der ursprünglichen Naturkraft standen, desto heftiger und gewaltsamer mußten die Ausbrüche ihrer Sinnlichkeit sein, besonders nachdem auch ein Theil der Sethiten sich verleiten ließ, Verbindungen mit ihnen einzugehen, woraus durch die Vereinigung intelligenter Kräfte mit den rohen Naturkräften ein Geschlecht von Gewaltigen entsprang, deren Namen Schrecken verbreitete, und das Maß der Sünde und Bosheit zu einer Höhe steigerte, daß eine Besserung durch göttliche Ermahnungen unmöglich wurde, und Gott kein anderes Mittel blieb, um die Zukunft der Menschheit zu sichern, als das in der Masse verdorbene Geschlecht zu vertilgen, und aus den Nachkommen des frommen Sethiten Noah eine neue Menschheit zu erziehen; es erfolgte als göttliches Strafgericht die Sündfluth, in welcher die erste verdorbene Menschheit unterging, um einer neuen Platz zu machen. Mit dieser fing die erziehende Offenbarung ihr Geschäft von neuem an, indem Gott zum Zeichen der Versöhnung nicht nur den Segen über die restaurirte wie über die erste Schöpfung aussprach, sondern ihr noch im Besondern einen ruhigen Bestand und regelmäßigen Gang ohne eine weitere Katastrophe zusicherte. Um sie aber gegen die Wiederkehr der rohen Gewalt und blutdürstiger Leidenschaft zu schützen, tritt das neue ausdrückliche Verbot ein, Menschenblut zu vergießen, und ebenso sich des Genusses vom Blute der Thiere zu enthalten, Genes. Cap. 4—10. Mit den Mittheilungen Gottes an Noah schließt das erste Stadium der Offenbarung, und ihr Inhalt begreift die patriarchalische Religion, indem sie von dem letztern Patriarchen Noah auf dessen Söhne überging, wie aus diesen in den folgenden Generationen die Stammväter der Völker hervorgingen; daher hat sie noch keine volksthümlichen Elemente, sie ist allgemeine Menschenreligion, aber insofern die später auftretenden Völker aus den Noahiden hervorgingen, wurde sie die traditionelle Grundlage der Völkerreligionen, woraus sich

erklärt, daß sich in diesen Religionen Anklänge an die patriarchalischen Ueberlieferungen finden, obgleich sie durch die Vermischung mit national-historischen Sagen sehr entstellt sind. Diese Entstellung entwickelte sich aus der Scheidung der Völker, welche eine selbstständigere Entwickelung ihrer Eigenthümlichkeiten und damit auch ihrer Religion zur Folge hatte; dieser Entstellung hätte nur die fortschreitende Offenbarung vorbeugen können, eine solche jedem einzelnen Volke zu geben, war nicht im Plane Gottes, sondern er offenbarte sich sofort nur Einem Volke, welches er aber so führte, daß die ihr gegebene Offenbarung allen Völkern zu gut kommen sollte, dieses Volk war das hebräische und die ihm gegebene Offenbarung die mosaische, von ihrem vorzüglichsten Organe Moses so benannt, wiewohl sie schon vor Moses begann, und nach ihm durch andere Organe fortgesetzt wurde. Denn Gott wollte die religiöse Erziehung des von ihm ausgewählten Volkes ganz von vorne mit seinen Stammvätern anfangen, darum berief er Abraham den Sohn Thara's aus Chaldäa, um ihn der damals auftauchenden Abgötterei zu entziehen, führte ihn mit seiner Familie und seinen Herden durch verschiedene Länder, und offenbarte ihm auf diesen Zügen zu verschiedenen Malen seine Absicht, ihn zum Vater eines großen Volkes zu machen, diesem Volke das Land, welches er als Fremder durchwanderte, zum erblichen Besitze einzuräumen, und dermaleinst aus demselben Segen und Heil für alle Völker hervorgehen zu lassen. Dieß verhieß Gott dem Abraham unter der Bedingung, daß er an ihn glauben und nach seiner Väter Weise ihm dienen würde; und Abraham glaubte Gott, errichtete ihm Altäre und erzog seinen Sohn Isaac in demselben Glauben, darum wiederholte Gott auch diesem und seinem Sohne Jacob dieselben Verheißungen, Gen. C. 12—35. Diese Erziehung der Stammväter war die Vorbereitung auf die künftige Offenbarung, sie war eine Erziehung zum Glauben, und eines starken Glaubens bedurften die Kinder Israels während des langen Aufenthalts in Aegypten unter hartem Druck und beständiger Versuchung zum Abfall von ihren väterlichen Traditionen; aber Gott hatte sie nicht vergessen, er sandte ihnen Moses als Retter aus der ägyptischen Knechtschaft, als volksthümlichen Gesetzgeber und als Religionslehrer, welcher sie mit den Absichten Gottes, mit der Art ihn zu verehren und mit den religiösen Wahrheiten weiter bekannt machen sollte. Als Grundlage der mosaischen Theologie ist in dem Gesetze die Idee des Monotheismus auf die feierlichste Weise sanctionirt und in allen Beziehungen Gottes zur Welt, zum Menschen und zum israelitischen Volke entwickelt und als Fundamentalgesetz für dasselbe aufgestellt; zur beständigen Vergegenwärtigung der abstracten Ideen des Monotheismus diente das Ceremonialgesetz, welches die Ordnung und Formen des öffentlichen Gottesdienstes, die Ordnung und Verrichtungen der Priester bestimmte, und auch außer dem Sabbath noch andere heilige Zeiten festsetzte; ein großer Theil der Ceremonien sind symbolisch bedeutsamer Natur, wie die heiligen Zeiten an die großen Thaten und Wohlthaten Gottes erinnern sollten. Neben dem Ceremonialgesetz ging das Moralgesetz her, welches als oberste Regel für das menschliche Handeln den heiligen und unverletzlichen Willen Gottes aufstellt, nach seinem materiellen Inhalt aber eine Erweiterung des Decalogs (s. d. A.) ist, in welcher die Pflichten gegen den Mitmenschen auf das allgemeine Gesetz zurückgeführt sind: liebe deinen Nächsten wie dich selbst; ich bin Jehova, Levit. 19, 18. Dieses ganze in seiner Einzelheit sehr ausführliche Gesetz ist zu seiner Einschärfung noch durch einen zweifachen Anhang unterstützt, einerseits durch die feierliche Verkündung einer nicht ausbleibenden Vergeltung je nach dem Verhalten des Einzelnen wie der ganzen Nation, andererseits die milde Rücksicht auf die menschliche Schwäche, welcher die vielen Vorschriften über die Büßung und Lösung der Uebertretungen zu Hilfe kommen. — Durch die mosaische Offenbarung war nicht nur die Erhaltung der wahren Religion gesichert, sondern diese selbst hatte einen bedeutenden Zuwachs neuer Begriffe und Vorschriften erhalten und war dadurch einer noch weitern Entwicklung fähig; aber vollendet und abgeschlossen war damit die Offenbarung an sich noch nicht. Denn

nicht nur hatte Moſes ſelbſt eine weitere Fortſetzung ſeines Werkes durch das Prophetenthum verheißen (Deut. 18, 18—22), es mußte auch die Verheißung an Abraham vom Segen über alle Völker in Erfüllung gehen, und zu dieſem Ende die moſaiſche, zunächſt für das Volk Iſrael beſtimmte, einer höheren Offenbarung in der Zukunft Platz machen. Indeſſen gehörte es dennoch zur Aufgabe der moſaiſchen Offenbarung auf jene zukünftige hinzuweiſen und vorzubereiten, wozu Gott ſich zweier Wege bediente, der innern Entwicklung durch den Prophetismus, und der äußeren Verbreitung vermittelſt der Berührungen, in welche er das Volk der moſaiſchen Offenbarung mit den Völkern des Orients und Occidents brachte. Zur Fortführung ſowohl als zur weitern Entwicklung der moſaiſchen Inſtitution hatte Gott den Prophetismus (Prophet als Collectivname) verheißen, Deut. 18, 18—22, und dieſer Prophetismus begann ſeine eigenthümliche Thätigkeit zu entfalten, als das Volk anſtatt der rein theocratiſchen Verfaſſung Könige begehrt und erhalten hatte; da durch dieſe ſehr bald der Götzendienſt neben dem Dienſte Jehova's eingeführt wurde, traten die in ununterbrochener Reihe ſich folgenden Propheten nicht nur dieſem, ſondern auch allen andern Uebertretungen des Geſetzes durch die Könige und das Volk entgegen, erklärten das Geſetz und den Willen Gottes, und verbreiteten ſich bei den immer trüber werdenden Anſichten der Gegenwart immer ausführlicher über die Ausſicht jener Zukunft, welche ſchon dem Abraham verheißen, von ſeinem Enkel Jacob im Dunkel geſehen (Gen. 49, 8—10), dem König David in der Form eines ſinnlichen Reiches zugeſichert (2 Sam. 7, 12—16; vgl. 1 Kön. 9, 3—6), von den Propheten aber in ſteigender Begeiſterung zu der Idee eines geiſtig ſittlichen Meſſias und ſeines Reiches ausgebildet wurde; hiedurch war der Uebergang der moſaiſchen Offenbarung in eine höhere und allgemeinere vorbereitet. Um aber auch den übrigen Völkern dieſe Ausſicht zu erleichtern, brachte Gott das Volk der Verheißung durch den Gang ſeiner Schickſale zuerſt mit den Aſſyriern, Babyloniern und Perſern, hierauf mit den Syrern und Aegyptiern, zuletzt mit den Griechen und Römern in Berührung, wodurch dieſe Völker mit den jüdiſchen Religionsideen bekannt werden konnten; und daß eine wiewohl mißverſtandene Bekanntſchaft ſolcher Ideen ſich beſonders im Orient verbreitet hatte, bezeugen römiſche Schriftſteller, Tacit. Hist. V, 13; Suet. in Vesp. c. 4; auch ſonſt hatte die Armuth der heidniſchen Religionen an gotteswürdigen und ſittlichen Begriffen bei immer mehr ſteigendem Verderbniſſe, das allgemeine Gefühl der Unbehaglichkeit mit den äußern zumal politiſchen Zuſtänden in den Gemüthern eine innere Leere und Zerriſſenheit erzeugt, von welcher die Sehnſucht nach Hilfe und Erlöſung die natürliche Folge war. Unter den Juden war die Idee eines Erlöſers vorzüglich durch die ſpätern Propheten vollſtändig ausgebildet, und auch bei ihnen konnten die Zuſtände nach dem Exil nur dazu dienen, die Erwartung des Erlöſers zu ſteigern, die Uneinigkeit unter den letztern Hasmonäern, die dadurch herbeigerufene Einmiſchung von Fremden, die Zerriſſenheit, welche durch die einander entgegengeſetzten Richtungen der eigenen Schulen in das Judenthum kam, konnte nur dazu beitragen, gerade zur Zeit Chriſti die Erwartung des Meſſias zu erzeugen, welche ſich in der Thargumim des Onkelos und Jonathan, und in apocryphiſchen Schriften dieſer Zeit beurkundet. — Die Erwartung der Völker wurde erfüllt; der Erlöſer ſtieg aus dem Himmel nieder, eine Jungfrau aus dem Stamme David war auserkoren den Sohn des Allerhöchſten zu empfangen, ein Engel des Herrn verkündete ihr das Geheimniß ihres hohen Berufes, und wenigen Frommen wurde Kunde davon gegeben; ſo wurde geboren Jeſus, auf griechiſch genannt Chriſtus, d. h. Erlöſer, Meſſias, Luc. C. 2; Matth. C. 1. Wie die größten Thaten Gottes im Geheimen geboren werden, und vor den Augen der Menſchen wie verborgen wachſen und reifen, bis ſie mit Macht hervorbrechen und die Welt in Erſtaunen ſetzen, ſo war es auch mit der Geburt des Welterlöſers und der Offenbarung, welche er der Menſchheit bringen ſollte; nach einer in Zurückgezogenheit zugebrachten Jugend, trat er in ſeinem

dreißigsten Jahre als Lehrer der Menschen öffentlich auf, und erregte durch seine Lehre und Thaten wie die Bewunderung aller Unbefangenen, so den Neid und Haß der Feinde seiner Lehre und Person, welche aber gerade dadurch, daß sie ihn in den Tod lieferten, ihm das höchste und letzte Werk der Erlösung vollführen halfen. Die Beweise für die Göttlichkeit seiner Person und Sendung aber liegen in allen Momenten seiner Geschichte; zunächst in seiner Lehre. Diese ist in Beziehung auf die früheren Religionen und namentlich auf die mosaische die Offenbarung jenes dem Abraham verheißenen Segens, der sich über alle Völker ergießen sollte, daher der Universalismus des Christenthums in seinen religiösen Ideen, seinen practischen Institutionen, der allgemeinen Erlösung der Menschheit durch den Einen Erlöser Jesus Christus, und darum auch die Bestimmung des Christenthums zur allgemeinen und gleichen Verbreitung unter allen Völkern, ohne Ausschluß oder Bevorzugung eines einzelnen. Betrachten wir aber diese Lehre nach ihrem speciellen Inhalt, so zeigt sich ihre Göttlichkeit vor Allem in den Aufschlüssen, welche sie uns über das innerste Wesen der Gottheit, das immanente Leben und Wirken des dreipersönlichen Gottes, und daraus hervorgegangen das Verhältniß des dreieinigen Gottes zur Schöpfungs- und Heilsordnung mitgetheilt hat, eine Mittheilung, welche nur der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, uns machen konnte, Joh. 1, 18. In ähnlicher Weise beurkundet die Lehre Christi ihren göttlichen Ursprung durch die Aufschlüsse, welche sie dem Menschen über sich selbst, seine Bestimmung und seine Hoffnungen mittheilt; auch in dieser Beziehung hatte die alte Offenbarung noch manches im Dunkel gelassen, im Besondern gewährte die übergroße Zahl von materiellen Opfern und Ceremonien den Schein eines rein mechanischen Gottesdienstes, die im Gesetze ausgesprochenen Verheißungen und Drohungen gingen bloß auf irdische Glückseligkeit und Unglückseligkeit, und fesselten die Seele an die Erde, über das Jenseits aber hing ein undurchdringlicher Schleier. Diesen hob die Lehre Christi hinweg, indem sie vor allem Gott als Geist erklärte, und den wahren Gottesdienst eine Anbetung im Geist und in der Wahrheit nannte, Joh. 4, 24; diesem gemäß Gott als Ideal für den Menschen aufstellte, diesen selbst nach Gottähnlichkeit streben hieß, Matth. 5, 48, und ihm als höchstes und letztes Ziel ein ewiges und seliges Leben bei Gott und mit Gott verhieß, Matth. 25, 46. Konnten diese Lehren aus dem Bewußtsein des irdischen Menschen geschöpft werden, konnten sie nicht vielmehr nur aus der Anschauung des Sohnes Gottes kommen? wie er sich darüber, so wie über die Aufträge, welche er von dem Vater erhielt, und die Macht, mit welcher er von ihm ausgerüstet wurde, so oft und so entschieden aussprach. Und wie die Lehre ihren göttlichen Ursprung, so beurkundet das Leben und Wirken des Lehrers selbst die Göttlichkeit seiner Person. Sein Leben war so rein, daß er selbst seine Feinde auffordern konnte ihn einer Sünde zu bezüchtigen, Joh. 8, 46; er bewies die gleiche sittliche Vollkommenheit in allen Richtungen des Lebens und ein solches Ebenmaß aller Tugenden, wie die Geschichte der Menschen in allen diesen Beziehungen ein zweites Beispiel nicht aufweist, und nach dem Maße der menschlichen Natur nicht aufweisen kann, weil eine solche Vollkommenheit nur der göttlichen Natur eigen ist. Wie sein Leben göttlich, so war auch sein Wirken eine ununterbrochene Thätigkeit für das Reich Gottes und das Heil der Menschen; das große Werk, welches er unternahm, bezweckte nichts geringeres als die Stiftung einer reinern und vollkommenern Religion, und einer Religionsgemeinschaft auf der Grundlage seiner Lehre und des lebendigen Glaubens an dieselbe; durch diese Stiftung eine allgemeine moralische Umschaffung und Umbildung der Menschheit, und zusammenhängend mit dieser geistigen Restauration eine allgemeine Vergebung der Sünden, mit der Verkündung des darin begründeten Heils oder der Erlösung aus dem Verderben mit der Anwartschaft auf eine ewige Seligkeit. Und dieses große Werk sollte seinem Umfange nach die ganze Menschheit, seiner Ausdehnung nach alle Räume umfassen. Für dieses Werk arbeitete er ununterbrochen mit der entschie-

denſten Entſchloſſenheit und dem aus ſeinem göttlichen Selbſtbewußtſein entſprungenen Selbſtvertrauen, unbeirrt durch alle ihm entgegentretenden Hinderniſſe, Verkennung und Verfolgungen, endlich mit der großmüthigſten Aufopferung ſeines eigenen Lebens. Wer kann in der Größe, der Natur und dem Umfange dieſes Werkes den Charakter der Göttlichkeit verkennen, der ſich nicht minder in vielen einzelnen Thaten während ſeines öffentlichen Lebens, in den mancherlei Wundern ausſpricht, welche er zur Bewährung ſeiner göttlichen Sendung wirkte, und worin er ſich als den Herrn der Natur und ihrer Kräfte bewies? Nicht minder göttlich als in ſeinem Leben und Wirken erſcheint Chriſtus und ſein Werk in den Anſtalten, welche er zur Fortführung deſſelben und zur Verbreitung ſeiner Offenbarung in der Welt getroffen, Anſtalten, welche zwar weiſe und zweckmäßig an ſich ſelbſt, doch zu Erreichung eines ſo großen weitausſehenden Zweckes nicht zureichend erſchienen, wenn das Werk des Sohnes Gottes aus ſeiner Hand in menſchliche Hände überging, und nur durch eine fortwährende höhere Unterſtützung, durch einen bleibenden göttlichen Beiſtand gehalten und befördert werden konnte; dieſen Beiſtand hat Chriſtus ſeinem Werke und deſſen menſchlichen Trägern verheißen, und daß er ihn mit der größten Sicherheit verheißen, daß er das Gelingen ſeines Werkes den zu demſelben beſtimmten Werkzeugen unter den ungünſtigſten äußern Verhältniſſen auf die feierlichſte Weiſe vorherſagen konnte, iſt ebenſowohl ein Beweis ſeines göttlichen Bewußtſeins, als die Erfüllung ſeiner Verheißungen und der Erfolg ſeiner Weiſſagungen ein Beweis iſt der mit ihm wirkenden Gottesmacht, und überhaupt ein Beweis für die Göttlichkeit des Chriſtenthums wie in ſeinem Urſprunge, ſo in ſeinem Fortgange und Fortbeſtand. Chriſtus hatte nämlich mit der Verkündung ſeines Evangeliums nach ſeinem Hingange zu dem Vater, mit der Gewalt Sünden zu vergeben und die übrigen von ihm angeordneten Heilsmittel (die äußern Religionshandlungen) zu verwalten und zu dieſem Zweck alle Gläubigen in eine religiöſe Genoſſenſchaft zu vereinigen, d. h. die von ihm geſtiftete Kirche auszubreiten und zu leiten, eigens von ihm gewählte und gebildete Männer, die Apoſtel beauftragt (ſ. d. Art. Kirche). Zu Ausführung dieſer Aufträge hatte er ihnen nicht nur ſeine eigene unſichtbare Gegenwart und Unterſtützung (Matth. 28, 20), ſondern noch überdieß einen beſondern bei ihnen bleibenden Beiſtand (Tröſter) den heiligen Geiſt verheißen, der ſie in alle Wahrheit einführen, mit ihnen für ihn den Gottesgeſandten zeugen, die Welt der Sünde überweiſen, durch ein Gottesurtheil ihren Fürſten den Geiſt der Lüge hinausſtoßen, und den Sohn verherrlichen werde, Joh. Cap. 14, 15. 16. Im Hinblick auf dieſen mächtigen Beiſtand hatte er ſchon während ſeines Lehramts wiederholt vorhergeſagt, daß ſein Evangelium in ſeinen Anfängen klein wie ein Senfkorn, doch zu einem Baume erwachſen werde, der ſeine Aeſte durch die ganze Welt ausbreitet, Matth. 13, 31 ff.; daß es in der ganzen Welt werde verkündet werden allen Völkern zum Zeugniſſe, bevor das Ende kommt, Matth. 24, 13; daß ſeine Kirche auf felſenfeſtem Grunde erbauet ſelbſt von der Höllenmacht nicht werde überwältigt werden, Matth. 16, 18. — Mit dieſen Verheißungen und Weiſſagungen ausgerüſtet gingen die Apoſtel an die Ausführung ihrer Aufträge, und mit welchem Erfolge? Gleich auf die erſte Predigt von Chriſtus dem Gekreuzigten traten zu Jeruſalem dreitauſend Seelen zu ihnen über, und ihre Zahl vermehrte ſich mit jedem Tage, die Verfolgungen ſelbſt dienten nur zur Verbreitung der verfolgten Lehre, und in zehen Jahren nach dem Tode des Gekreuzigten hatte ſich ſeine Lehre nicht nur in Judäa und Samaria, ſondern auch in ganz Syrien und den Provinzen von Kleinaſien ausgebreitet; Apoſtelg. C. 2—15. Nun überſchritt ſie den Hellespont, durchdrang Macedonien und Griechenland, in allen Hauptſtädten dieſer Länder entſtanden chriſtliche Gemeinden, und ſelbſt in der Hauptſtadt der Welt hatte ſich eine ſo anſehnliche Gemeinde gebildet, daß von ihrem Glauben in der ganzen Welt geſprochen wurde, Röm. 1, 8. Dieſe Ausbreitung hatte die Religion Jeſu Chriſti im erſten Vierteljahrhundert errungen, in drei Jahrhunderten die Macht des römiſch-

griechiſchen Heidenthums überwunden, und in zweimal ſo langer Zeit die ſogenannten Barbaren, ſowohl die in den Süden von Europa eingedrungenen als die im fernen Norden ſitzen gebliebenen zu ſich bekehrt. Mit der Entdeckung neuer Welttheile drang ſie auch in dieſe ein, und hat ſeitdem nicht aufgehört in ihnen fortzuſchreiten und die Segnungen des Evangeliums überallhin zu verbreiten. So gingen die Weiſſagungen in Erfüllung, worin Chriſtus die Verbreitung ſeines Evangeliums in der ganzen Welt und die unvergängliche Dauer ſeiner Kirche voraus verkündet hat, aber auch die Verheißung eines bleibenden und fortwährend wirkenden göttlichen Beiſtandes wird man darin erfüllt finden, wenn man die Gefahren bedenkt, welchen das Chriſtenthum im Laufe ſo vieler Jahrhunderte ausgeſetzt war, Gefahren nicht bloß von äußern Feinden, ſondern noch vielmehr ſolchen, welche ihm von innen aus ſeinen eigenen Kreiſen erwuchſen, aus den Spaltungen ganzer Parteien, aus den Verirrungen und dem Abfall ſo vieler Individuen und Parteiſtifter, jetzt aus der trägen Lauigkeit, jetzt aus dem hochmüthigen Indifferentismus ganzer Zeitalter; wahrlich, ohne das Fortwirken jenes mächtigen Geiſtes, der das Chriſtenthum ſiegreich über alle ſeine Feinde in die Welt eingeführt, wäre es ihm nicht möglich geweſen ſich in der Welt zu erhalten. Endlich — und auch dieſes iſt ein großes Moment — wie Vieles und Großes, was Menſchenhände gebauet, iſt in der gleichen Zeit neben dem Chriſtenthum untergegangen? Große Völker und Staaten ſind verſchwunden, und neue haben ſich an ihrer Stelle erhoben, glänzende Throne wurden umgeſtürzt und berühmte Herrſchergeſchlechter ſtarben aus, auf dem Gebiete menſchlicher Weisheit hat ein Syſtem das andere verdrängt, und ein Irrthum den andern aufgehoben; alle dieſe Herrlichkeiten der Welt, alle dieſe menſchlichen Erfindungen hat das Chriſtenthum überdauert. Muß es nicht wie in ſeinem Urſprung eine Offenbarung ſo in ſeiner Fortdauer ein Werk Gottes ſein? [v. Drey.]

Offenbarung Johannis, ſ. Apocalypſe.

Offene Schuld, ſ. Confiteor.

Offertorium, ſ. Meſſe.

Officia curata, non curata etc., ſ. Kirchenamt.

Official, Officialat. Der Name Officialis kommt ſchon im zwölften Jahrhunderte vor (z. B. c. 3. X. De instit. III. 7; Conc. Rothomag. an. 1189. c. 4) und bezeichnete anfangs wohl überhaupt einen Beamten, dem ein höherer Kirchenoberer einen Theil ſeiner Amtsgeſchäfte übertragen hatte. So hieß z. B. nicht nur der Archidiacon ein Officialis (episcopi), ſondern auch der vom Archidiacon ſelbſt wieder beſtellte Unterbeamte ein Officialis oder Vicarius (archidiaconi). Eine ſpecifiſche Bedeutung aber erhielt der Name Official vom 13ten Jahrhundert an, als die Biſchöfe, um den anmaßlichen Beſtrebungen der Archidiaconen ſelbſt (ſ. dieſen Art. Bd. I. S. 405 f.) geeignete Schranken zu ſetzen, ſich beſondere Stellvertreter, genannt Officiales oder Vicarii episcoporum erwählten, und zwar theils ſolche, welche in beſtimmten Diſtricten der Diöceſe den Archidiaconen coordinirt und mit dieſen concurrirend die niedere biſchöfliche Gerichtsbarkeit ausübten (Officiales foranei); theils ſolche, welche die der Jurisdiction des Archidiacons entzogenen wichtigeren Gegenſtände nomine episcopi in erſter Inſtanz entſchieden, und zugleich die von den Archidiaconen und Officialibus foraneis erſtrichterlich decidirten Sachen in zweiter Inſtanz aburtheilten (Officiales principales). Vgl. Clem. c. 2. De rescript. I. 2. In der Folge gingen jedoch jene Officiales foranei oder Bezirksvicare, da ſie ſeit der immer größeren Beſchränkung und endlichen Aufhebung der Archidiaconen ihren urſprünglichen Zweck, nämlich die letzteren zu paralyſiren, verloren hatten, allmählig wieder ein. Der Officialis principalis oder generalis dagegen hatte nunmehr allein die ganze biſchöfliche Jurisdiction im weiteren Sinne, mit Ausnahme einiger beſonders wichtiger Fälle, unter ſich; oder es wurde bisweilen neben ihm noch ein beſonderer Vicarius generalis, als Gehilfe und Stellvertreter

des Bischofs in spiritualibus eingesetzt (vgl. Sext. c. 3. De temp. ord. I. 9). Indeß wurden seit dem 15ten Jahrhunderte meistens beide Behörden in Einem Individuum vereiniget, welches daher auch bald Official, bald Generalvicar hieß, so daß seitdem beide Namen identisch gebraucht wurden und noch heutzutage vielfach verwechselt werden. So z. B. führt der für Oldenburg aufgestellte und unmittelbar unter dem Bischofe von Münster stehende Generalvicar zu Vechta den Namen „Official" (Oldenb. Verord. v. 5. April 1831. § 3). In gar manchen Diöcesen blieben jedoch die Aemter des Generalvicars und Officials neben einander bestehen, und sind auch noch gegenwärtig, namentlich in jenen Ländern, wo (wie z. B. in Bayern) die Cognition und Entscheidung der Ehestreitsachen der bischöflichen Jurisdiction belassen ist, in der Art gesondert, daß dem Generalvicar (s. d. Art. Bd. IV. S. 406 ff.) die ganze ordentliche Jurisdiction des Bischofs, mit alleiniger Ausnahme der Ehestreitsachen, diese letzteren aber dem Official übertragen sind. Heutzutage steht übrigens dem einen wie dem anderen ein aus mehreren Domcapitularen constituirtes Rathscollegium zur Seite, das sogenannte Generalvicariat unter dem Vorsitz des Generalvicars, und das Officialat oder Ehegericht unter der Direction des vorsitzenden Officials. Dieses bischöfliche Officialat heißt häufig auch Consistorium (s. den Art. Consistorien, päpstl. u. bisch., Bd. II. S. 821), und bildet in Verbindung mit dem Generalvicariate das Plenum des bischöflichen Rathes oder das Ordinariat. Vgl. hierzu d. Art. Metropoliticum. [Permaneder.]

Officium divinum, etc., s. Brevier.

Og (עוג, mit dunkler Ableitung: Gesenius thes. s. v. combinirt עגג, „Langhals," die Enakim), der König der nördlichen Hälfte des großen amoritischen Doppelreiches, über dessen südliche Sihon regierte, beherrschte ein Gebiet, das vom Hermon bis an den Jabok und vom Jordan bis Salcha reichte. Sechzig feste Städte, umschlossen von hohen Mauern, zählte das Land, ohne die offenen Flecken, die „sehr zahlreich waren (Deut. 3, 5)." Wenn Og gewöhnlich „König von Basan" heißt, so steht nur ein Theil seines Gebietes für das Ganze, indem er auch das nördliche Gilead beherrschte. Nachdem die Israeliten unter Moses das südliche Amoriterreich erobert hatten, wandten sie sich auch dem nördlichen zu, schlugen den König Og bei Edrei, eroberten sein Land, tödteten seine Einwohner und vertheilten es unter sich.. Manasse erhielt den nördlichen, Ruben den südlichen, Gad den mittleren Theil der jetzt vollständig eroberten Ostjordanebene, so weit sie im Besitze der alten Cananäer gewesen war. Og war „vom Ueberreste der Rephaim (Deut. 3, 11)," welche in der ältesten Zeit das ganze Ostjordangebiet inne hatten, bis sie theils von den Ammonitern und Moabitern, theils von den Amoritern verdrängt, vertilgt oder unterjocht wurden. Weil die Amoriter mit den Rephaim dem gemeinsamen Stamme der Ureinwohner Canaans angehören, mögen sich beide leicht vermischt haben, so daß Og selbst dem Riesengeschlechte der (nun überall hin zersplitterten) Rephaim angehören konnte. Sein eisernes (Todten-) Bett ward in Rabbath Ammon gezeigt, „neun Ellen war seine Länge und vier seine Breite," nach Ritter (Erdbeschr. XV, 121) vielleicht ein basaltischer Sarcophag, wie noch heute viele Riesengräber im Lande gezeigt werden. [Schegg.]

Ohrenbeicht, s. Beicht.

Okenski, Anton Onuphrius, Bischof von Posen (1780—1793), hatte abermals zur Wiederherstellung der Domkirche, welche 30. Sept. 1772 bis auf die nackten Mauern abgebrannt war, große Opfer zu bringen; außerdem vermehrte er bedeutend die Einkünfte des Clericalseminars, dessen Leitung er den Priestern der Mission übertrug, indem er nicht nur die Schulzerei in dem bischöflichen Dorfe Grodnica, sondern auch drei früher dem Jesuiten-Collegio gehörigen Dörfer Bielawy, Januszavice und Zemsko, welche nach Aufhebung des Ordens den Bischöfen von Posen zu frommen Zwecken überlassen worden waren, dem Clericalseminar zu dessen besserer Dotation überwies.

Olaf, der Heilige, s. Normannen.

Olaf Trygweson, s. Normannen.

Olden Barneveld, s. Barneveld.

Oldoin, Auguſtin, ein um die Geſchichte verdienter Jeſuit, wurde zu Spezza im Genueſiſchen geboren 1601 und ſtarb gegen Ende des 17ten Jahrhunderts zu Perugia. Sein Hauptwerk iſt: Vitae et res gestae Romanorum Pontificum et Cardinalium usque ad Clementem XI Alphonsi Ciaconii et aliorum opera descriptae, ab Augustino Oldoino recognitae et ad IV tomos productae, tomi IV, Romae 1677, fol. Beiträge zur Geſchichte der Päpſte lieferte er in zwei andern Schriften, welche den Titel führen: Athenaeum Romanum, in quo Pontificum et Pseudopontificum necnon Cardinalium et Pseudocardinalium scripta exponuntur, Perusiae 1676. — Catalogus eorum, qui de Romanis Pontificibus scripserunt, Francf. 1732. Außerdem ſchrieb er noch: Index autorum, qui in s. Bibliorum volumina scripserunt, Perusiae 1680. — Clementes, titulo sanctitatis illustres. — Athenaeum Augustum, in quo Perusinorum scripta exponuntur, Perusiae 1678. — Athenaeum Ligusticum sive syllabus scriptorum Ligurum necnon Sarzanensium ac Cyrenensium reipublicae Genuensis subditorum, Perusiae 1680. — Difficultates grammaticales, in ital. Sprache, Ancona 1637. In Manuſcript hinterließ er: Catalogum italorum auctorum, indicem universalem scriptorum, hagiologiam. S. Jöchers Lexicon, Encyklop. von Erſch und Gruber.

Olevian, Caſpar, war geboren zu Trier im Jahre 1536, Sohn des Bäckerzunftmeiſters Gerhard Olevian und der Anna Sinzig, und hat ſich in den Wirren des Reformationszeitalters als einer der erſten Prediger und Beförderer des Calvinismus in Teutſchland, zu einer Zeit, wo dieſer in dem teutſchen Reiche noch keinerlei Annahme gefunden hatte, einen Namen gemacht. Seinen erſten Unterricht erhielt er in verſchiedenen Pfarr- und Kloſterſchulen ſeiner Vaterſtadt, wurde dann aber ſchon als ein Knabe von 13 Jahren nach Paris geſchickt, dann auf die Schulen zu Orleans und Bourges, um ſich auf die weltliche Rechtswiſſenſchaft zu verlegen. Während ſeines mehrjährigen Aufenthaltes in dieſen Städten, namentlich in den beiden letztern, wurde er mit den Religionsneuerungen Calvins bekannt, und hielt ſich ſchon heimlich zu den „Hugenotten“; und obgleich er ſich 1557 zum Doctor des weltlichen Rechts hatte promoviren laſſen, ſo hat er doch, in dem Augenblicke einer Todesgefahr, wie ſein Biograph erzählt, in die er dadurch gerathen, daß er einen Sohn des Pfalzgrafen Friedrich III. aus der Loire zu retten verſuchte, durch ein Gelübde ſich entſchloſſen, eine andere Laufbahn zu ergreifen, indem er ſich vornahm, wenn Gott ihn aus der Noth erretten würde, „ſeinem Vaterlande das Evangelium zu predigen, falls er dazu berufen würde.“ Nach dieſem Vorgange verlegte er ſich auf die hl. Schrift, las die Werke Calvins, begab ſich dann nach Genf, pflog perſönlichen Umgang mit Calvin, mit Beza, dann zu Zürich mit Bullinger, Pet. Martyr und Farel, hat ſich ganz die calviniſchen Lehrmeinungen angeeignet, und iſt ſodann als Schüler und Freund Calvins und eifriger Anhänger des Calvinismus 1559 nach Trier zurückgekehrt. Auf eine Berufung zum „Prediger des Evangeliums“ konnte er ſich nun allerdings in der Stadt des geiſtlichen Churfürſten keine Rechnung machen. Er bediente ſich daher, nach dem Beiſpiele vieler Schweizer Reformatoren, des Kunſtgriffes, daß er ſich von dem Stadtmagiſtrate an einer Schule anſtellen ließ zur Unterweiſung der Jugend in weltlichen Wiſſenſchaften, benützte aber ſchon ſofort in den erſten Wochen dieſe ſeine Stellung dazu, ſtatt Grammatik, Rhetorik u. dgl. vorzutragen, der Jugend ſeine neuen Religionsmeinungen beizubringen. Die Abweſenheit des Churfürſten Johannes von der Layer, der ſich mit den meiſten ſeiner Räthe auf dem Reichstage zu Augsburg befand, ermuthigte ihn zu dem weitern Schritte, öffentlich als Prediger des Calvinismus vor der Trier'ſchen Bürgerſchaft aufzutreten. Einer der Bürgermeiſter der Stadt, etliche Rathsherren ſchlugen ſich auf die Seite Olevians, wogegen eine große

Majorität im Rathe Entfernung des unberufenen Predigers forderte; des Friedens wegen wurde der Minorität zugestanden, die Angelegenheit auch zur Abstimmung unter den Zünften kommen zu lassen; aber auch hier ist Olevians Religionsneuerung entschieden durchgefallen, indem nur drei Zünfte, jedoch auch diese nicht einstimmig, für dieselbe, eilf Zünfte dagegen und für Verbleiben bei dem alten katholischen Glauben sich ausgesprochen hatten. Die kleine neuerungssüchtige Partei, obgleich sie selber auf Abstimmung im Rathe und in den Zünften gedrungen hatte, erkannte das Resultat, als es gegen sie ausgefallen war, nicht an, nahm jetzt ihre Zuflucht zu betrügerischen Mitteln, indem ihr Führer im Rathe, Peter Steuß, eine Protestation einreichte, mit der Berufung, daß in Gemäßheit des Religionsfriedens (von 1555) es Jedem frei stehe, sich zu der augsburgischen Confession zu bekennen. In Wahrheit aber hatte Olevian durch sein Predigen eben jenem Religionsfrieden gröblich zuwider gehandelt, indem er ein Schüler und Anhänger Calvins, den Calvinismus predigte, der in jenem Religionsfrieden nicht einbegriffen war, indem derselbe ausdrücklich nur das katholische und das lutherische (augsburgische) Bekenntniß im teutsch-römischen Reiche anerkannte und jedes andere förmlich ausschloß, und weil die Stadt Trier nicht reichsunmittelbar war, also ohne Einwilligung ihres Landesherrn, des Churfürsten, nicht einmal die augsburgische Confession annehmen durfte. Aus diesem Grunde und weil die Häupter der Religionsneuerung vermittels rebellischer Handlungen gegen den Churfürsten ihrer Sache Eingang und Geltung zu Trier zu verschaffen gesucht hatten, ließ dieser gerichtliche Verfolgung gegen Olevian und die Hauptführer der Religionsneuerung einleiten, während er die unwissend Verführten unter der Bürgerschaft durch Darlegung der Bestimmungen des Religionsfriedens und der Unrechtmäßigkeit ihres Thuns, wie auch der gesetzlichen Folgen, die ihr Verharren auf der Neuerung für sie haben müsse, indem er das Recht habe, sie zur Auswanderung anzuhalten, zum Gehorsam zurückzubringen suchte. Während der langwierigen Verhandlungen zwischen dem Stadtrathe und dem Churfürsten wußten die Anhänger Olevians Mißtrauen unter der Bürgerschaft gegen die Absichten des Churfürsten anzufachen, als wolle er der Stadt ihre Gerechtsame und Freiheiten schmälern, und suchten die sämmtlichen benachbarten lutherischen Fürsten in ihr Interesse zu ziehen, daß dieselben, im Widerspruche mit dem Religionsfrieden, durch Gesandte ihrer Sache Schutz gegen ihren Landesherrn angedeihen lassen sollten; und sicher würde die Aufregung noch schlimmer und die Unterdrückung derselben dem Churfürsten schwieriger geworden sein, wenn nicht jene Gesandten der lutherischen Fürsten sich an Ort und Stelle überzeugt hätten, daß Olevians Anhänger sich offenbar rebellischer Handlungen gegen ihren Landesherrn schuldig gemacht hatten, und daß es nicht die augsburgische Confession, sondern Calvins Lehre sei, welche Olevian predige. Nach diesen Entdeckungen legten sie dem Churfürsten keine weitern Schwierigkeiten mehr in den Weg, und machte dieser nunmehr Gebrauch von seinem Rechte, indem er die bei der Religionsneuerung verharrenden Bürger zur Auswanderung aus der Stadt und dem Erzstifte anhielt. Bald nach dieser Ausweisung finden wir Olevian als Professor der Theologie an der Universität zu Heidelberg und als Prediger; denn eben zu Ende desselben Jahres, wo jene Vorgänge in Trier stattgefunden hatten (1559), war Friedrich III., Churfürst von der Pfalz, vom Lutherthum zum Calvinismus übergetreten, machte von seinem Reformationsrechte Gebrauch, indem er die lutherischen Professoren und Prediger entfernte und Theologen des calvinischen Bekenntnisses, und unter diesen auch Olevian, an ihre Stellen einsetzte (1561). Er war es nun, der mit dem, ebenfalls wegen seines Calvinismus aus Breslau vertriebenen, Zacharias Ursinus den bekannten „Heidelberger Katechismus," eine Bekenntnißschrift des Calvinismus, ausarbeitete, der 1563 zum ersten Mal erschienen ist. Vierzehn Jahre hindurch wirkte nun Olevian zu Heidelberg als Professor der Theologie, als Prediger und Rathgeber des Churfürsten zur Durchfüh-

rung der kirchlichen Reformen im Sinne der Lehren und Einrichtungen Calvins. Indeſſen trat unter dem nachfolgenden Churfürſten, Ludwig, ein neuer Religionswechſel in der Churpfalz ein, indem dieſer Fürſt zum Lutherthum zurückkehrte, die calviniſchen Theologen wieder ihrer Stellen entſetzte und des Landes verwies (1575). Olevian hielt ſich nunmehr eine Zeit lang in Holland auf, lernte dort den Prinzen Johann von Naſſau-Katzenellenbogen, einen Anhänger des Calvinismus, kennen; und als dieſer 1577 die Regierung von Naſſau angetreten hatte, berief er den Olevian als Profeſſor und Prediger nach Herborn (1584), wo er auch 1587 geſtorben iſt. Was Olevians Charakter angeht, ſo hat ſelbſt ſein treueſter Freund, Theod. Beza (ſ. d. A.), der ſelber von dem Lutheraner Heßhus ein „wildes Thier“ genannt wurde, große Heftigkeit und ungeſtümen Feuereifer in ihm gefunden, Eigenſchaften, die bei Calvins und Beza's Schülern gewöhnliche Erſcheinungen waren, und denen daher auch in Bezug auf Olevian die alles Maß überſteigende Gehäſſigkeit des Heidelberger Katechismus in der Frage von dem Meßopfer, das als eine „vermaledeite Abgötterei“ bezeichnet wird, zuzuſchreiben iſt. Olevian hat auch verſchiedene Schriften hinterlaſſen, die zum Theil während ſeiner Lebzeiten, zum Theil erſt nach ſeinem Tode erſchienen ſind; dieſelben beſtehen größtentheils aus Predigten und Noten zu den apoſtoliſchen Briefen; insbeſondere hat er ſich in mehreren Schriften die unfruchtbare Mühe gegeben, Luthers Lehre von dem Abendmahle mit den reformirten Kirchen zu vereinigen. (Siehe Caspar Olevian oder der Calvinismus in Trier im Jahre 1559 von J. Marx. Mainz 1846.) [Marx.]

Olga, ſ. Helena.

Olier, Johann Baptiſt, Stifter und erſter Vorſteher des Seminars von St. Sulpice zu Paris, Sohn eines k. Requetenmeiſters, wurde 1608 zu Paris geboren und machte ſeine Studien an der Sorbonne. Von einer Reiſe nach Rom und Loretto zurückgekehrt, verband er ſich mit dem hl. Vincenz von Paul, und dieſe Verbindung inſpirirte ihm die Idee, in der Auvergne, wo ſeine Abtei Pébrac lag, Miſſionen zu halten. Er that dieſes mit glücklichem Erfolg und machte 1638 eine Reiſe in die Bretagne, um die Nonnenklöſter zu reformiren. Seine Verdienſte wollte der Cardinal Richelieu mit dem Bisthum Chalons sur Marne belohnen, allein Olier ſchlug das Anerbieten aus, denn er hatte bereits den Plan gefaßt zur Bildung des Clerus ein Seminar zu errichten, nahm dagegen 1642 die Parochie von St. Sulpice zu Paris als Mittel zur Erreichung ſeines Zweckes an. Dieſe Pfarrei befand ſich damals in einem ſehr entſittlichten Zuſtande. Olier berief Geiſtliche zu ſich, mit denen er ſeit 1641 zu Vaugirard ein gemeinſchaftliches Leben geführt, und ihrem gemeinſamen eifrigen Wirken gelang es bald, die Pfarrei zu einer der beſten in Paris umzuwandeln. Namentlich arbeitete Olier mit großem Erfolg dem Duelle entgegen und vermochte es über Viele, daß ſie öffentlich in der Kirche gelobten, weder Jemanden zum Zweikampf aufzufordern, noch eine Forderung dazu anzunehmen. Inzwiſchen nahm die Zahl der Geiſtlichen, mit denen er ſich bei ſeinen Arbeiten umgab, ſehr zu, ſo daß er ſeinen Plan der Gründung eines Seminars realiſiren konnte; zugleich baute er eine neue Kirche des hl. Sulpitius. Ein Theil ſeiner Geiſtlichen hatte die Direction des Seminars, die andern hatten die gottesdienſtlichen und ſeelſorglichen Functionen zu verrichten, Alle mit einander lebten unter Oliers Leitung in Gemeinſchaft. So entſtand die Congregation von St. Sulpice, welcher es bis auf die Gegenwart herab nie an Mitgliedern fehlte, obgleich die Beſorgung der Pfarrei, das Seminar von Paris und andere von den Sulpitianern geleitete Seminäre viele Geiſtliche in Anſpruch nahmen; ſelbſt unter den Stürmen der Revolution erhielt ſich die Congregation. Im J. 1652 legte Olier die Pfarrei nieder und zog ſich in ſein Seminar zurück, das er bis zu ſeinem Tod 1657 leitete. Außer dem Seminar zu Paris gründete er in mehrern andern Diöceſen ähnliche Anſtalten, eines ſogar zu Montreal in Canada, wohin er zur Bekehrung der

Heiden Missionäre gesendet hatte, und wie sein Freund und geistlicher Vater, der hl. Vincentius von Paul, so stiftete auch er Schulen, Waisenhäuser und Gesellschaften zur Unterstützung der Armen und Kranken. Man hat von ihm einige ascetische Schriften und mehrere Briefe; letztere erschienen zu Paris 1674. S. Fellers Dict. hist., und die Encyklopädie von Ersch und Gruber. [Schrödl.]

Oliva, Alexander, General des Augustinerordens, später Cardinal, geboren zu Sassoferrato von armen Eltern, betrieb seine Studien zu Rimini, Bologna und Perugia mit vorzüglichem Fortgange, tradirte am letztern Orte die Philosophie und Theologie. Auch predigte er mit Beifall in den ersten Städten Italiens. Seine Wissenschaft und Tugend, sowie seine außerordentliche Bescheidenheit, welche ihn inmitten der Beifallsbezeigungen von allen Seiten her niemals verließ, gewannen ihm die Freundschaft und Hochachtung von Pius II., welcher ihn mit dem Purpur beehrte und zum Bischof von Camerino ernannte. Dieser Papst verwandte ihn zu mehreren wichtigen Sendungen, welche der Betraute mit eben so viel Geschick als Klugheit vollbrachte. Dieser berühmte Cardinal starb zu Tivoli am 22. Juli 1463 im Alter von 55 Jahren. Seine Schriften: 1) De Christi ortu sermones centum, 2) De coena cum Apostolis facta, 3) De peccato in Spiritum sanctum — sind Denkmale seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Im Leben zeichnete sich Oliva durch einen ungemein sanften Charakter aus. — 2) Oliva, Anellus, ein Jesuit, geboren zu Neapel 1574, war von 1597 an Missionär in Indien, und starb 1642 zu Linna. Er schrieb in spanischer Sprache die Lebensbeschreibungen mehrerer berühmter Mitglieder seines Ordens in der Provinz Peru; so wie eine Geschichte des Peruanischen Reiches und die Fundation der Gesellschaft Jesu in demselben; doch sind beide letztere Werke im Drucke nicht erschienen. — 3) Oliva, Hieronymus, ein italienischer Mönch vom Orden des hl. Hieronymus zu Cremona, lebte um 1461, und schrieb Expositiones super praecepta decalogi, conciones etc. — 4) Oliva, Johann Paul, ein Jesuit, 1600 zu Genua von hoher Familie entsprossen, welche dieser Republik schon mehrere Dogen gegeben, erwarb sich in den ersten Städten Italiens den Ruhm eines ausgezeichneten Kanzelredners. Er predigte mit hohem Beifalle vor den Päpsten Innocenz X., Alexander VII., Clemens IX. und Clemens X. Im J. 1664 ward er zum General seines Ordens gewählt, und starb zu Rom 1682, 82 Jahre alt. Man besitzt von ihm eine Sammlung geschätzter Briefe in italienischer Sprache, welche zu Rom in 2 Bänden in 4. herauskamen. Seine conciones in s. Palatio apost. erschienen in 3 Folianten; ferner hat man von ihm sermones 56 Romae variis in locis habitos; sermones s. ad hortationes domesticas in 6 Theilen. Seine Reden zeugen von seiner Beredtsamkeit. Seine Commentare über verschiedene Bücher der hl. Schriften erschienen zu Lyon 1664 in 4. und 1679 in 2 Foliob. — 5) Oliva, Johann, 1689 zu Rovigo im Venetianischen geboren, ergriff den geistlichen Stand, und ward Priester im J. 1711. Seine Neigung und sein entschiedenes Talent für die Literatur verschafften ihm die Stelle eines Professors der Humaniora in Asolo, welche er acht Jahre lang begleitete. Er war Mitglied der französischen Academie, kam 1715 nach Rom, wo er von Clemens XI. gut aufgenommen ward. Nach dem Tode dieses Papstes ward er Secretär des Conclave, eine Stelle, die ihm die Bekanntschaft mit Cardinal Rohan verschaffte, welcher ihn lieb gewann, und ihn 1722 zu seinem Bibliothecar machte. Der Cardinal konnte sich zu seiner Wahl nur Glück wünschen. Seine Bibliothek ward sofort der Mittelpunct der Erudition, und die Zufluchtsstätte auswärtiger Gelehrten. Unausgesetzte Anschaffungen während eines Zeitraums von 36 Jahren steigerten das dem unermüdlichen Abbé Oliva anvertraute literarische Depot bis zu einem staunenswerthen Reichthume. Er war dessen Conservator bis zu seinem im J. 1757 am 19. März erfolgten Tode. Seiner fleißigen und gelehrten Feder verdankt man folgende Schriften: 1) Eine lateinische Rede, die er im Collegium zu Asolo hielt; über die Nothwendigkeit, das Studium der alten Münzen mit der eigentlichen Geschichte zu ver-

binden. 2) Eine Abhandlung über die Weiſe, wie ſich die Wiſſenſchaften bei den Römern Eingang verſchafften, und über die Urſachen des Verfalls bei denſelben. 3) Eine andere Abhandlung über ein Monument der Göttin Iſis. Dieſe drei Schriften erſchienen zu Paris (bei Martin) 1758 in 8. unter dem Titel: Verſchiedene Schriften des Abbé Oliva. 4) Eine Ausgabe von einem Manuſcript Silveſtri's über ein altes Monument von Caſtor und Pollux, mit dem Leben des Verfaſſers. 5) Eine Edition (in 4) mehrerer Briefe von Poggi, die früher noch nicht erſchienen waren. 6) Einen handſchriftlichen Catalog über die Bibliothek des Cardinals Rohan, in 25 Folioblättern. 7) Eine lateiniſche Ueberſetzung einer Abhandlung des Abbé Fleury über die Einrichtung der Studien. Auch fertigte Oliva eine franzöſiſche Ueberſetzung von Lacelloti's Buch: Les impostures de l'histoire ancienne et profane, Londres 1770 12. 2 Thle. 500 S.; ferner eine Ueberſetzung von Cicero's Schrift: Tusculane de Ciceron sur le mepris de la mort. Paris 1732 12. Auch hat man von ihm eine dissertatio ludicra de antiqua in Romanis scholis grammaticorum disciplina. Venet. 1718. — 6) Oliva, Nicolaus, ein Franciscaner von Bitonta, aus Umbrien, ward Cuſtos des Kloſters zu Aſſiſi, und Prior des Convents zu Venedig, ſchrieb propositiones theologicas super Evangelia totius anni in 2 Vol. und ſtarb 1526. — 7) Oliva, Nicolaus, ein Auguſtiner aus Prato im Florentiniſchen, ein Mann von großer Gelehrſamkeit, ward Ordensgeneral und 1677 Biſchof von Cortona, wo er 1684 ſtarb. Ughell. It. sacr. — 8) Oliva, auch Olivi, Peter Johann, ein franzöſiſcher Franciscaner von Serignan in der Diöceſe Beziers, geboren 1247, ward von ſeinen Eltern für den Minoriten-Orden beſtimmt. Er wurde zu Paris Baccalaureus der Theologie, und galt als ein gelehrter und heiliger Mann. Er war ein Eiferer für das Princip der Armuth und Eigenthumsloſigkeit. Die Religioſen ſeines Ordens wollten ſich das Joch, das er ihnen aufzulegen geſonnen war, nicht gefallen laſſen, und ſpähten deßhalb in ſeinem Tractate „über die Armuth“, und in ſeinem „Commentar über die Apocalypſe“ nach Irrthümern, und glaubten auch deren mehrere gefunden zu haben, über welche ſie ihn anklagten. Seine Schriften wurden 1282 der Univerſität zu Paris zur Unterſuchung übergeben, 1292 mußte deßwegen Olivi vor dem Generalcapitel zu Paris erſcheinen. Hier vertheidigte er ſeine Lehre ſo, daß ſeine Ankläger ſchweigen mußten. Olivi ſtarb zu Narbonne 1297 im Ruſe der Heiligkeit. Von ſeinem Kloſter zu Beziers, wo Oliva lange Zeit lebte und lehrte, führte er auch manchmal den Beinamen Biterenſis, und von ſeinem Geburtsorte den Beinamen de Serignano. Daß Olivi im Leben verfolgt wurde, dazu gaben allerdings ſeine oft wenig gemäßigten kühnen Meinungen und Grundſätze Anlaß, weßhalb er ſchon auf dem Generalcapitel zu Straßburg im J. 1282 als ein unruhiger Kopf und Ketzer angeklagt wurde. In ſeinem Commentar über die Apocalypſe geißelte er die Geiſtlichen, und ſprach vielleicht zu einſeitig vom Lobe der ſeligſten Jungfrau Maria; ſeinen Ordensſtifter verehrte er als ein übermenſchliches Weſen und behauptete, der Papſt dürfe an der Regel des hl. Franciscus ebenſowenig etwas ändern, als am Evangelium; dieſelbe ſei ganz buchſtäblich von Chriſtus und den Apoſteln beobachtet worden. An Olivi ſchloſſen ſich alle Vertheidiger der ſtrengſten Armuth an, und die Franciscaner in der Provence, welche zu den Spiritualen gehörten, ſchloſſen ſich mit ihm zu einer Geſellſchaft, der ſog. Congregation von Narbonne, zuſammen. Papſt Nicolaus IV., bei welchem von Seite des größeren Theils des Ordens Beſchwerde über dieſe Verfechter der äußerſten Strenge eingelaufen, mahnte zur Mäßigung, die aber von manchen Anhängern Olivi's verweigert ward. Olivi ſelbſt hatte ſich, wie bemerkt, über ſeine Grundſätze gut zu vertheidigen gewußt, und war während der ſpiritualiſtiſchen Händel zu Narbonne geſtorben. Trotz des Heiligen-Geruches, der ſein Grab umgab, fuhren ſeine Gegner fort, ihn als Ketzer zu betrachten, und ſetzten es bei dem General Johann de Muro durch, daß den Ordensbrüdern das Leſen ſeiner Schriften verboten, und die Auslieferung derſelben befohlen wurde.

Mehrere Zuwiderhandelnde wurden in's Gefängniß geworfen. Erst Papst Sixtus IV. hat jenes Verbot aufgehoben und erklärt, daß in Olivi's Schriften nichts gegen den Glauben und die guten Sitten Verstoßendes enthalten sei. Bis dahin ließen einzelne Theologen nicht ab, mit Auszügen aus seinen Schriften, besonders aus der Postille über die Apocalypse, hervorzutreten, und den Verfasser irriger Sätze, und selbst grober Angriffe gegen den apostolischen Stuhl und die römische Kirche zu beschuldigen. Das Buch, welches diese irrigen Artikel enthielt, verdammte der Papst 1326; die Gebeine des Verfassers mußten ausgegraben und verbrannt werden (Rayn. ad ann. 1325. n. 20). Aus dem Buche „von dem Lobe der seligen Jungfrau" wurden dem Verfasser schon 1278 anstößige Meinungen von derselben vorgeworfen, und der General des Ordens, Hieronymus von Ascoli, nöthigte ihn daher, das Buch selbst zu verbrennen (Wadding in script. ordin. Minor.). Einer der eifrigsten Vertheidiger Olivi's nach dessen Tode ward sein Schüler und Ordensgenosse Ubertino von Casale, der seinen Lehrer besonders gegen die Beschuldigung, als habe er in der Babylonischen Hure der Offenbarung Johannis die römische Kirche erkannt, kräftig in Schutz nahm. Olivi's Schriften sind zahlreich gewesen; da er aber stets mit der üblen Nachrede der Ketzerei zu kämpfen hatte, so wurden manche vernichtet, manche unter den Handschriften öffentlicher Bibliotheken aufbewahrt. Außer den bereits aufgeführten Schriften schrieb Olivi noch viele andere Werke philosophischen, exegetischen, dogmatischen, ascetisch-mystischen Inhalts; so die Quaestiones et tractatus logicales; postillas super Genesin, in XII. Prophetas minores, super 4 Evangelia, in Epistolas canonicas; tractatus de Sacramentis; postill. sup. libr. B. Dionysii de Angelica hierarchia; Exposit. regulae FF. Minorum; quaestion. disput. de Papae et Concilii auctoritate; ein Werk betitelt: Miles armatus, ein anderes: Exercens genannt. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. XXVII. Bd. S. 493 ff. [Dür.]

Olivetaner, s. Benedictinerorden Bd. I. S. 792. und Francisca Romana. Bd. IV. S. 126.

Olmütz, Erzbisthum. Einer der frühesten Apostel der Mähren war der Bischof Urolf von Passau, der im Anfange des neunten Jahrh. bei ihnen predigte und vom Papste zur Würde eines Metropoliten von Lorch erhoben (s. Passau, Bisthum) auch über Mähren gesetzt wurde, für welches er zwei Bischöfe einsetzte (zu Neutra und Specolunum oder Spiculojulium, Iglau oder Olmütz?). Indeß gingen diese Bisthümer nach Urolfs und deren Inhaber Tod wieder ein. Nachher wurde Mährens großer Apostel, der hl. Methodius (s. d. Art.), der seit 863 in Mähren wirkte, vom päpstlichen Stuhle zum Metropoliten über Mähren aufgestellt; Wiching, ein Teutscher, einer der vorzüglichsten Geistlichen des Methodius, ward Bischof von Neutra. Nach dem Tode des Methodius und der Resignation Wichings hatte Mähren keinen eigenen Bischof, bis der Mährenfürst Moymar es bei dem Papste Johann IX. durchsetzte, daß für Mähren ein eigener Metropolit und zwei Bischöfe ordinirt wurden, wogegen, als einen Eingriff in die Rechte des Bischofes von Passau, die Erzbischöfe von Mainz und Salzburg, Klage führten (900). Im J. 906—908 wurde das mährische Reich vernichtet; seitdem findet sich 30 Jahre lang keine Spur mehr eines mährischen Bisthums. Erst der Bischof Gerhard von Passau, den Papst Leo VII. zum Metropoliten von Lorch erhob und Papst Agapetus II. mit dem Recht über Mähren begabte (946), setzte einen eigenen Bischof für Mähren ein, Sylvester mit Namen, welcher bis um 966 der Kirche in Mähren vorstund und als der erste Bischof von Olmütz genannt wird, weil vermuthet wird, daß er hier seinen Sitz gehabt habe. Da Mähren als Nebenland an Böhmen gekommen war, und der Herzog von Böhmen — welches Land seit der spätern Zeit des hl. Methodius allmählig, besonders von Regensburg aus, zum Christenthum, wenn auch noch nicht ganz, gebracht worden war — damals damit umging, für Böhmen und Mähren einen eigenen zu Prag residirenden Bischof zu erlangen, so wurde dem Bischofe Sylvester kein Nachfolger gegeben, und somit

ſtand mit Böhmen auch Mähren bis zum J. 973 unter der Obſorge und Jurisdiction der Biſchöfe von Regensburg. Im J. 973 fand die Einſetzung des erſten Biſchofes von Prag, Dietmars, Statt; ſo wurde jetzt Mähren mit dem Bisthum Prag vereiniget. Als aber der berühmte Paſſauer Biſchof Pilgrin (ſ. Art. Paſſau) von Papſt Benedict VII. wieder zum Metropoliten von Lorch erhoben worden war (975), bewirkte er vermöge der dadurch wieder erweckten Metropolitanrechte über Mähren, daß, da Böhmen und Mähren ohnehin für den einzigen Biſchof von Prag zu groß waren, für Mähren etwa um 979 wieder ein eigener Biſchof, Wratislaus, eingeſetzt wurde. Doch, nachdem Wratislaus ſchon um 981 geſtorben war, vereinigte der hl. Adalbert, der zweite Biſchof von Prag (ſ. d. Art.), Mähren wieder mit der Diöceſe Prag, bis endlich im J. 1063 mit Zuſtimmung des Biſchofes Severus von Prag ein eigenes Bisthum für Mähren nicht bloß mehr vorübergehend, ſondern für die Dauer errichtet, dazu ein Canonicus von Prag, Johann, ernannt und derſelbe zu Mainz vom Erzbiſchof Sigfrid conſecrirt wurde. Dieß iſt das Bisthum Olmütz, welche Stadt, nachdem Biſchof Andreas von Daubrawitz im J. 1092 von Poleschowitz nach Olmütz gezogen war, der feſte biſchöfliche Sitz wurde und dem Bisthum ſeinen Namen verlieh. — Reihenfolge der Biſchöfe von Olmütz ſeit 1063. Der genannte Biſchof Johann I. (al. II.), vor dem Episcopat Canonicus zu Prag, † 1086; Andreas von Daubrawitz, † 1096; Peter I., Regular-Canoniker aus dem Stifte Strahof, welches 150 Jahre nacheinander dem biſchöflichen Stuhle zu Olmütz ſeine Hirten gab, † 1104; Johann II. (al. III), Käufer Kremſiers, † 1126, Heinrich Zdik, ein ſehr frommer, wohlthätiger und für die Hebung des Hochſtifts bedachter Prälat, † 1150; Johann III. (IV.), † 1157; Johann IV. (V.), ein ſehr kluger, freigebiger und wohlwollender Herr, † 1172; Dietleb, † 1181; Peregrinus, unbeſcholten und fromm, † 1185; Kayn, gerühmt wegen ſeiner Gaſtfreundlichkeit, Freigebigkeit und ſeiner Predigten, † 1194; Engelbert, ein Brabanter, von Fürſten und Großen ſehr geachtet wegen ſeiner Weisheit, † 1199; Johann V. (VI.) Bawor von Strakonitz, der letzte der aus dem Stifte Strahof entnommenen Biſchöfe, ſeinen Vorgängern ſehr unähnlich, ein unruhiger, verſchwenderiſcher und unmäßiger Mann, † 1201. Unter dieſem Biſchof lebte zu Olmütz der Römer Balduin, Decan der Kirche zu Olmütz, der ſich um die Geſang- und Chorordnung der Olmützer Cathedrale ſehr verdient machte. Auf Johann Bawor folgten im 13ten Jahrh: Robert, ein Engländer, Bereicherer und Schmücker ſeiner Domkirche und wie Dubravius bemerkt: „homo excellenti literatura praeditus, magna prudentia ac morum gravitate insignis“, † 1232; Friedrich, † 1241, nach deſſen Tod der Kaiſer ſtatt des von dem Domcapitel erwählten Wilhelm einen Conrad von Friedberg einſchieben wollte, worüber ein mehrjähriger Streit entſtand, der mit der Vornahme einer neuen Wahl endete; Bruno, Graf von Schauenburg, welcher „ecclesiam suam tenuem et inopem adeo auxit et locupletavit, ut eam de novo visus sit et instituisse et erexisse“; ſo erhielt durch ihn Kremſier Mauern und Stadtrechte und das St. Moritzſtift, erkaufte er die Herrſchaft Hochwald ſammt Oſtrau, die Herrſchaft Keltſch, den Markt Hulein, das Städtchen Hotzenplotz und kann er als Begründer des Lehenhofes gelten, der ſich bei der Olmützer Kirche befindet, † 1281; Dietrich oder Theodorich „non minus gravitate quam religione ac vitae innocentia clarus“, † 1302. Die Biſchöfe des 14ten Jahrh. waren: Johann Holy, † 1311; Peter II., Bradowice von Lomnitz, † 1314; Conrad I., ein Bayer, der die Rechte und Freiheiten ſeiner Kirche ſtarkmüthig vertheidigte, in einer Diöceſanſynode zu Kremſier für ſeinen Clerus heilſame Satzungen erließ und 1326 ſtarb; Heinrich II. von Duba und Lippa, † 1333; Johann Wolko, natürlicher Sohn des K. Wenzeslaus II., Stifter des Nonnenkloſters Puſtumirz, unter deſſen Regierung das bisher zur Mainzer Kirchenprovinz gehörige Bisthum Olmütz dem neuen Erzbisthum Prag unterworfen wurde, † 1351; Jo-

hann Dezko von Wlassim, im J. 1364 zum Erzbischof von Prag promovirt; Johann aus Neumark, früher Bischof zu Leitomischl und Kanzler Kaiser Carls IV., von diesem für sich und seine Nachfolger mit dem Amte eines Grafen der königl. Capelle betraut, Wiedererbauer der abgebrannten Domkirche, verdient um die Kirchenzucht durch Abhaltung einer Synode, Verfasser verschiedener Schriften, † 1380; Peter Gelito, vorher Bischof von Chur und Magdeburg, Stifter der Propstei regulirter Chorherren zu Landskron und der Carthause Rubus B. V. zu Trezek, Käufer der Veste Drzewczicz, † 1387; Johann Sobieslawek, von seinen Brüdern, den Markgrafen Jodok und Procop eingedrängt, von Papst Urban VI. 1389 zum Patriarchen von Aquileja ernannt; Nicolaus von Riesenburg, † 1394, und Johann Mraz, † 1401, zwei unwürdige Kirchenhirten und Verschleuderer der Kirchengüter. Im 15ten Jahrh. folgte auf Ladislaus von Krawarz, † 1408, den verschwenderischen Conrad II. von Vechte und den eitlen, prachtliebenden und verschwenderischen Wenzeslaus Kralik, † 1418, der als Bischof und Held („haereticorum copiis ipsius auspiciis saepe fusis") ausgezeichnete Johann XII. (XIII.) von Bucka, † 1430, und nach Conrad III. von Zwole, † 1433, der von den Hussiten verfolgte, von den Armen geliebte und dem Besitzstand der Olmützer Kirche aufhelfende wahrhaft apostolische Paul von Miliczin und Talmberg, † 1450. Würdige Männer waren auch die andern Bischöfe dieses Jahrhunderts: Johann XIII. (XIV.) Haz, dem Paul an Tugend gleich, an Gelehrsamkeit überlegen, † 1454; Prothasius von Boskowitz und Czernahora, ein gelehrter und beredter Mann, † 1482; Johann XIV. (XV.), der das Allerheiligenstift der regul. Chorherrn zu Olmütz gründete und 1491 Franciscaner zu Hradisch wurde. Hierauf kam das Bisthum durch päpstliche Vergabung an die Cardinäle Altieri und Johann Borgia, † 1503. Nachdem der gelehrte Stanislaus Thurzo zu Rom dem Domcapitel wieder das Wahlrecht erfochten hatte, wurde er zum Bischof gewählt, ein um den Besitzstand der Olmützer Kirche und um die Wahrung des katholischen Glaubens gegenüber den Secten sehr verdienter Bischof. Ihm succedirte 1540 Bernhard von Zaubek, der schon 1541 starb, worauf Johann XV. (XVI.) Dubravius den bischöflichen Stuhl von Olmütz bestieg, bekannt durch seine im reinen Latein geschriebene Geschichte von Böhmen und ein eifriger Gegner der Glaubensneuerungen. Dubravius starb 1553; sein Nachfolger Marcus Khuen segnete das Zeitliche 1565, und erhielt zum Nachfolger den Wilhelm Prusiowsky, Stifter des Jesuitencollegiums und der Universität in Olmütz, † 1572. Schnell nach einander starben die Bischöfe Johann XVI. (XVII.) Drodetzky, † 1574, Thomas Albin von Helfenberg, † 1575 und Johann Mezon, † 1578. Zu den ausgezeichnetsten Bischöfen von Olmütz gehören Stanislaus II. Paulowsky (1579—1598) und Franz von Dietrichstein, Cardinal (1598—1636): jener brachte den Besitzstand seiner Kirche wieder in Ordnung, begabte Kirchen und Stiftungen, leistete dem K. Rudolph II. wichtige Dienste und erlangte von demselben für sich und seine Nachfolger die reichsfürstliche Würde, arbeitete eifrig dem Protestantismus entgegen, hielt 1591 eine Synode, auf welcher das Trid. Concil angenommen wurde und war ein großer Wohlthäter der Armen; dieser hatte von mährischen Rebellen viel zu leiden, behandelte sie jedoch, nach dem Siege auf dem Weißenberge zum Landeshauptmann aufgestellt, mit vieler Schonung, gründete Piaristen-Collegien und Klöster ꝛc. Ebenso ausgezeichnet steht Carl II. Graf von Lichtenstein-Castelcorn da, welcher nach den Bischöfen Johann XVIII. (XIX.) Plateis, † 1637, Leopold Wilhelm Erzherzog von Oestreich, † 1662, und Carl Joseph Erzherzog von Oestreich, † 1664, die Olmützer Kirche regierte, durch Predigten und Beispiele viele Akatholiken zur katholischen Kirche zurückführte, seiner Diöcese heilsame Satzungen gab und unter Anderm der Schöpfer der bischöflichen Residenz in Olmütz, des Schlosses, der Bibliothek und des herrlichen Gartens zu Kremsier und mehrerer

Piariſten-Collegien war; er ſtarb 1695. Von da an bis zum J. 1776 regierten die Biſchöfe: Carl III. Herzog von Lothringen, der 1711 reſignirte; Wolfgang Hannibal Graf von Schrattenbach, Cardinal † 1738; Jacob Ernſt Graf von Lichtenſtein-Caſtelcorn, welcher 1745 Erzbiſchof von Salzburg wurde; Ferdinand Julius Graf von Troyer, Cardinal, † 1758; Leopold Friedrich Graf von Egk und Hungerbach, † 1760; Maximilian Graf von Hamilton, † 1776. Nach dem Willen der Kaiſerin Maria Thereſia ſollte jetzt das bisherige Bisthum in ein Erzbisthum verwandelt werden und dagegen von ſeinem 62 Decanate mit 522 Pfarren umfaſſenden Sprengel an das neue Bisthum Brün 27 Decanate mit 230 Pfarrkirchen, d. i. ungefähr die Hälfte des Brünerkreiſes, dann die Kreiſe Znaym und Iglau abtreten. Die ganze Einrichtung kam durch päpſtliche Bulle vom 9. Juli 1777 zu Stande. Der erſte Erzbiſchof war Graf Anton Theodor von Colloredo, † 1811; ihm folgten Graf Maria Thaddäus von Trautmannsdorf, † 1819, Rudolph Johann Joſeph Rainer, Erzherzog von Oeſtreich und Cardinal, † 1831, Ferdinand Maria Graf von Chotek, † 1837. Der gegenwärtige Erzbiſchof von Olmütz iſt Maximilian Joſeph Gottfried Freiherr von Somerau-Beekh, der jüngſt mit dem Cardinalhut geſchmückt worden iſt. S. Dubravii hist. Bohemica; Erſch und Grubers Encyclopädie; und die Artikel: Mähren, Mähriſche Brüder, Methodius. [Schrödl.]

Omar (عمر), der Sohn Al-Chattabs (الخطاب), iſt unter jenen vier erſten Kaliphen, welche als Grundpfeiler der Herrſchaft der Islambekenner anzuſehen ſind,*) ſicher der bedeutendſte. Zwar fehlte ihm die Bildung und Innigkeit Ali's, dafür beſaß er um ſo mehr Ausdauer, Charakterſtärke und fanatiſche Begeiſterung von um ſo gewaltigerem Einfluſſe, je mehr ſie mit Selbſtbeherrſchung, Uneigennützigkeit und Einfachheit gepaart war. Letztere Eigenſchaft trat an ihm um ſo auffallender hervor, je ſtärker ſie mit ſeinem Ruhme im Widerſpruche zu ſtehen ſchien. Der Sieger bei Kadeſia empfing die ſtolzen Geſandtſchaften von Königen im ärmlichſten Beduinenzelte. Als er vor Jeruſalem erſchien und die harrenden Schaaren auf einen pomphaften Einzug gefaßt waren, zeigte er ſich wie der einfachſte Beduine**). Dryah Ben Zobeir ſagt als Augenzeuge: Ich ſah einſt den Omar mit einem großen Waſſerſchlauche auf dem Rücken. Ich redete ihn an: O Fürſt der Gläubigen, ſolches ſchickt ſich nicht für dich. Er aber erwiederte: Als die Aufwartungen (الوفود) daher kamen, ſo ſchlich ſich etwas Stolz in meine Seele. Da beſchloß ich, ihn zu brechen. Mit dieſen Worten ging er fort und leerte den Schlauch in der Wohnung eines gemeinen Weibes in ein Gefäß aus ***). Seine Perſönlichkeit hatte etwas Ehrfurchtgebietendes, wie aus dem Sprüchwort vom „Stecken Omars“ erhellt†) und aus dem, was Muslim im Sahih mittheilt, daß nämlich die Frauen Mohammeds jedesmal erſchrocken ſeien, wenn Omar in das Zelt trat. Sicher hat der Ernſt und die ſchmuckloſe Einfachheit viel dazu beigetragen, daß während ſeiner zehnjährigen Regierung (634—643) die Waffen des Islam eines der bedeutendſten Weltreiche erſtritten. Das Reich der Saſaniden wurde ganz, und vom byzantiniſchen Syrien, Paläſtina, Aegypten und ein großer Theil Nordafricas erobert. Zu Jeruſalem verewigte er ſich durch den Bau der Omar-Moſchee, bei welchem er in eigener Perſon Hand anlegte. — Sie ſteht an der Stelle des alten Tempels und heißt gewöhnl. Al-Akſa (الاقصى). — Den Beinamen Alfaruk (الفاروق), der Unterſcheider,

*) Abubeker, Omar, Osman, Ali (ſ. dieſe Art.) heißen الراشدون Abulf. I. 440.

**) Mogireddins Geſch. von Jeruſalem und Hebron. Cod. 5. der Rehm'ſchen Sammlung f. 104 f.

***) Koscheiri, cod. monac. 55. f. 111. b.

†) Zeitſchr. der morgenl. Geſch. 1851. S. 188.

Entſcheider, erhielt Omar entweder darum, weil er ſchnell bereit war, mit dem Schwerte Schwierigkeiten zu unterſcheiden, oder weil er das von Mohammed Geforderte ſtrenge von dem unterſchied, was ſich als ſpäterer Zuſatz den Forderungen des Islam beifügte. Als Abubeker Kaliphe war und wegen der Verweigerung der Almoſenſteuer Krieg führen wollte, machte Omar eine ſolche Unterſcheidung geltend. Er wollte es dem innern Antriebe eines Jeden überlaſſen, ob und wie viel er zahle und nur das Bekenntniß des Glaubens fordern *). Wirklich hielt ſich Omar bei ſeinen Kriegen zunächſt an die Forderung des Glaubensbekenntniſſes (شهادة): „Ich bezeuge, daß kein Gott ſei außer Allah und daß Mohammed ſein Prophet ſei", wie es bereits Mohammed durch ſeine Emiſſäre in Arabien eingeführt hatte, z. B. bei der Sendung Muads nach Jemen **). So mußte Abu Abeida, der Feldherr Omars in Syrien, Jeruſalem zum mohammedaniſchen Glaubensbekenntniſſe einladen, ehe die Belagerung begann, welche nach der Ankunft des Kaliphen, der von Meſopotamien aus nach Medina zurückgekehrt war, durch Uebergabe endete ***). — In Beziehung auf Sitteneinfachheit und Redlichkeit fand Omar einen Nachahmer an dem omajadiſchen Kaliphen Omar II., der 718 in Damascus zu regieren anfing. In der von blutigen Gräueln befleckten Kaliphengeſchichte der erſten zwei Jahrhunderte bildet dieſer Regent eine menſchenfreundliche Ausnahme. Koſcheiri gedenkt ſeiner mitten unter den Beiſpielen heroiſcher Selbſtverläugnung und Demuth †). [Haneberg.]

Omer-Zählen (ספירת העומר) iſt eine ſpätere, aus Levit. 23, 15. 16. abgeleitete jüdiſche Sitte. Die Stelle lautet: „Und ihr ſollt euch zählen vom folgenden Tage nach dem Ruhetage, vom Tage, da ihr die Garbe der Webe dargebracht habt, ſieben volle Wochen ſollen es ſein. Bis zum folgenden Tag nach dem ſiebenten Ruhetag ſollt ihr fünfzig Tage zählen, und ihr ſollt darbringen ein neues Speisopfer dem Jehova." Daraus leiteten die ſpäteren Juden für jeden Einzelnen die Verpflichtung ab, dieſe Tage eigens und auf eine beſtimmte Weiſe zu zählen, und ſie nannten dieſes Zählen Omer-Zählen, weil der Darbringungstag der Paſcha-Garbe (עומר), die in dem ganzen Paſſus Levit. 23, 10—16. als Hauptſache erſcheint, der Termin iſt, von dem an das Zählen zu beginnen hat. Das Zählen ſelbſt aber hat am Abend eines jeden Tages zu geſchehen, und lautet am erſten Tage: היום יום אחד לעומר (heute iſt ein Tag vom Omer), am zweiten: היום שני ימים לעומר (heute ſind es zwei Tage vom Omer) und ſo fort bis zum ſiebenten Tage; an dieſem ſagt man: היום שבעה ימים שהם שבועה אחד לעומר (heute ſind es ſieben Tage und dieſe ſind die erſte Woche vom Omer). Von da an müſſen Tage und Wochen genannt, alſo z. B. am achten Tage geſagt werden: היום שמונה ימים שהם שבועה אחד ויום אחד לעומר (heute ſind es acht Tage und dieſe ſind eine Woche und ein Tag vom Omer) u. ſ. f. Bevor man aber die Zahl des Tages auf die beſagte Weiſe ausſpricht, hat man eine Doxologie vorauszuſchicken, welche lautet: באי אמה אקבו על ספירת העומר (ſei geprieſen Jehova unſer Gott, König der Welt, der du uns geheiligt durch deine Gebote und uns befohlen haſt das Zählen des Omer). Auf das Zählen folgt dann das Gebet: יהירצון מלפניך יי אלהינו ואלהי אבותינו שיבנה בית המקדש במהרה בימינו ותן חלקנו בתורתך שם נעבדך וכו (möge es dir gefallen, Jehova unſer Gott und Gott unſerer Väter, daß aufgebaut werde das Haus des Heiligthums in Bälde, in unſeren Tagen, und gib uns unſern Antheil an deinem Geſetze; denn dort wollen wir dir dienen in Verehrung, wie in den Tagen der Vorzeit und den früheren Jahren). Dazu kommen dann noch die ſog. geheimen Gebete, zu denen die gemeinen Iſraeliten nicht verpflichtet ſind, und die für jeden Tag anders lauten und nach kabbaliſtiſchen Regeln entworfen ſind und verrichtet werden (ſ. Bodenſchatz,

*) Sahih des Muslim. Münchner Cod. f. 13.
**) Daſ.
***) Mogireddin. Cod. Rehm. 5. f. 104. Vgl. Abulf. I. S. 228.
†) Risalet f. 111. a. Vgl. Abulf. I. S. 438.

Kirchliche Verfassung der heutigen Juden ꝛc. II. 303 f. 319 ff.). „Die Kabbalisten betrachten das Omer-Zählen als eine Sache von der größten Wichtigkeit und die Unterlassung desselben gilt ihnen als eine der vornehmsten Gesetzesübertretungen. Sie halten nämlich das Abzählen der Tage für eine Vorbereitung auf das kommende hohe Fest der Pfingsten. Beim Zählen an den einzelnen Tagen, sagen sie, werde der Mensch erinnert, von der Menge seiner Mängel und Fehler wenigstens allemal einen abzulegen oder doch den Vorsatz zu machen, ihn ablegen zu wollen. Dabei vergleichen sie die neunundvierzig Tage, an denen man zählen muß, — am fünfzigsten als dem Pfingstfeste unterbleibt es — mit jenen neunundvierzig Artikeln, durch welche der Israelit verunreiniget wird. An einem jeden dieser Tage soll und kann man sich auch von einem dieser verunreinigenden Dinge befreien, so daß man am Pfingstfeste selbst rein und ohne Fehler und Sünden vor den Herrn hintreten kann“ (Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten ꝛc. S. 160 f.).

Ommiaden, s. Kaliph.

Omnibonus, Canonist im zwölften Jahrhundert zu Bologna, und nachher Bischof von Verona. Nach dem Zeugniß des Mönchs Albericus (chron. ad. ann. 1156) hätte derselbe schon vor Gratian eine concordia discordantium canonum abgefaßt, wovon der erste Theil in XXVI Distinctionen, der zweite in XXXVII Causae und verschiedene Quästionen eingetheilt gewesen sei. Dieses Werk, nach dem Namen des Verfassers Omnebonum genannt, sei sodann von Gratian erweitert worden, und habe durch diesen erst seine juridische Bedeutung gewonnen. Dieses Zeugniß ist übrigens ohne Zweifel falsch (cf. Böhmer, Diss. de var. decreti fort. § X. Sarti, de clar. archigymn. Bonon. prof. T. I. P. I. pag. 282). Vielmehr war Omnibonus ein Schüler Gratians, der bloß einen Auszug aus Gratians Decret machte (Robert. de Monte ad ann. 1130) und eine Art von Summa zu demselben bildete. Joh. Wilhelm Bikell gibt in seinem 1827 zu Marburg herausgegebenen Festprogramme (pag. 5) Nachricht von diesem Auszuge des Omnibonus, den er in einer Handschrift in der Bibliothek zu St. Bartholomäus in Frankfurt auffand.

Omophorium bedeutet in der griechischen Kirche eine kirchliche Kleidung, welche sowohl von den Metropoliten als auch von den Bischöfen als ein Ehrenschmuck getragen wird. Dieselbe bestand in den älteren christlichen Zeiten in einem Mantel, welchen die Kaiser von Constantinopel einzelnen Bischöfen als ein Ehrenzeichen und Symbol übersendeten, um anzuzeigen, daß die Bischöfe dieselbe Gewalt in geistlichen Angelegenheiten besitzen, wie die Kaiser in weltlichen Dingen. Später überschickten dieses Kleidungsstück die Patriarchen den Metropoliten und Bischöfen, jedoch stets mit Einverständniß des Kaisers, und es wurde auf diese Weise allen orientalischen Bischöfen gemeinschaftlich; sie erhalten es auch noch heut zu Tage bei ihrer Ordination und nennen es ὠμοφόριον, weil sie es über die Schultern tragen; es reicht bis auf die Kniee herab und ist mit Kreuzen geschmückt. Bei der Meßfeier wird es bei Ablesung des Evangeliums abgelegt, aber nach der Communion wieder angelegt. In der lateinischen Kirche ist an dessen Stelle das Pallium getreten, welches der Papst allein verleiht (s. Pallium).

On (אוֹן, אָוֶן Gen. 41, 45., wofür Ezech. 30, 17. durch ein feines Wortspiel אָוֶן Eitelkeit, Nichtigkeit setzt) ist Heliopolis der Griechen in Unterägypten, etwa zwei Stunden nordöstlich von Kairo, wie schon die LXX. das ägyptische Wort On (Licht, Sonne) richtig deuteten, und Jeremias bestätigt, indem er diese Stadt „Haus der Sonne“ (בֵּית־שֶׁמֶשׁ 43, 13) nennt. Hier war der Hauptsitz des ägyptischen Sonnencultus und der damit verbundenen Sternkunde und Wissenschaft überhaupt. Die Priesterschaft und der Sonnentempel zu On sind gleich berühmt im ganzen Alterthume. Wie zu Sais bestand daselbst eine Schule, aus deren Erkenntnißquell Eingeborne und Fremde schöpften. Als Strabo zur Zeit des Kaisers Augustus Heliopolis besuchte, zeigte man ihm noch die Stätte der Häuser, in denen Plato und Eratosthenes gewohnt hatten. Die Stadt lag, um vor den Ueberschwem-

mungen des Nils geſchützt zu ſein, größtentheils auf einem künſtlichen Hügel, der Tempel an der Süd-, der übrige Stadttheil an der Nordſeite. Ganz in der Nähe fließt die berühmteſte Quelle Aegyptens, ein herrliches Süßwaſſer, während die andern Brunnen faſt alle einen ſalzigen Beigeſchmack haben. Darum heißt On bei den arabiſchen Geographen Ain-Schems, d. i. Sonnenquelle, und das Dörflein, welches heut zu Tage dort liegt Matarie, d. i. friſches Waſſer. Mohammedaner und Chriſten ehren dieſe Quelle, denn aus ihr trank nach der Legende die hl. Familie auf ihrer Flucht nach Aegypten. Heliopolis wurde durch Cambyſes zerſtört; der Barbar „vernichtete, was er durch Feuer und gewaltſames Zertrümmern zu vernichten vermochte“, wie Strabo erzählt. Doch waren zu ſeiner Zeit noch großartige Ruinen vorhanden — Obelisken und viele Sphinxe, welche urſprünglich lange Alleen bildeten; heute zu Tag ſteht auf dem Schutthügel voll kleiner Marmorblöcke, Granite und Scherben ein herrlicher unverſehrter Obelisk von rothem Granit, 58 Fuß hoch, rings mit Hieroglyphen beſchrieben, unter denen Wilkinſon den Namen Oſirteſen (der Erſte) fand, während deſſen Regierung (1740—1696 v. Chr.) nach der Annahme deſſelben Gelehrten Joſeph nach Aegypten kam. Damit ſtimmt der bibl. Bericht inſoferne überein, als Joſephs Gemahlin Asnath die Tochter eines Sonnenprieſters (Pete-Phre h. e. qui Solis est, Soli addictus, vgl. Gesen. Thes. s. v. פוטי פרע) war. In Verbindung mit dem Sonnendienſte ſtand der Cult des Mnephi-Stieres, der zu On in einer beſonderen Capelle verehrt wurde. Vgl. Schubert, Reiſe in dem Morgenl. II. S. 167 ff. Niebuhr, I. S. 98. [Schegg.]

Oncommera, Onkommera, Ohnkumernus, contracte Kumernus iſt der Zuname einer als heilig verehrten Jungfrau Wilgefort, von welcher die Bollandiſten zum 20. Juli in vita s. Liberatae, einer ſpaniſchen Jungfrau und Martyrin handeln, weil Wilgefort zuweilen auch unter dem Namen Liberata vorkommt, obgleich man ſie von dieſer unterſcheiden muß. Von der Jungfrau Wilgefort, in mehrern teutſchen Ländern mehr bekannt unter dem Namen der hl. Kumernus erzählt die Legende des ſpätern Mittelalters Folgendes. Wilgefort, die Tochter eines heidniſchen Königs von Luſitanien im zweiten Jahrh., eine fromme und ſchöne Prinzeſſin, ſollte den heidniſchen König von Sicilien heirathen, allein die dem gekreuzigten Heiland vermählte Jungfrau flehte zu Gott, er möge ihr eine ſolche Geſtalt geben, daß ſie keinem Manne mehr gefalle. Ihre Bitte fand Erhörung; es wuchs ihr ein männlicher Bart. Als ſie auf die Frage des Vaters, wie dieß komme, entgegnete, der Gekreuzigte habe ſie ihm ähnlich gemacht, ließ ſie der Vater kreuzigen. Nach ihrem Tode fanden die Bedrängten und Bekümmerten durch ihre Fürſprache häufig Hilfe und Troſt, daher man ſie die hl. Kumernus nannte. Dieſe Legende findet ſich zuerſt im 15ten Jahrh. bei den Belgiern und Teutſchen. Einige Spanier haben die oben erwähnte Liberata mit der Oncommera identificirt, vielleicht weil dieſe zuweilen auch unter dem Namen Ontcommene, Ontkommene i. e. Entkommene genannt wird. Daß die Legende, wie ſie vorliegt, an Anachronismen leidet, fällt in die Augen, ebenſo, daß ſie auf hiſtoriſche Glaubwürdigkeit keinen Anſpruch machen kann. Uebrigens wird dieſelbe Legende auch von andern hl. Jungfrauen erzählt. [Schrödl.]

Oneſimus (Ὀνήσιμος), ein Sclave des Philemon, war ſeinem Herrn, vielleicht nicht ohne zugleich einen Diebſtahl begangen zu haben, entlaufen (Phil. 15. 18. 19). Er kam auf ſeiner Flucht nach Rom, wo er mit Paulus, welcher ihm aus ſeinem früheren Dienſte bekannt war, zuſammentraf, bekehrt wurde und bald dem hl. Apoſtel in ſeiner Gefangenſchaft weſentliche Dienſte leiſtete. Doch ſchickte ihn Paulus ſeinem alten Herrn zurück. Von Philemon mit der Freilaſſung beſchenkt, ſoll ſich Oneſimus ganz dem Dienſte des Evangeliums gewidmet haben. Die apoſtoliſchen Conſtitutionen (l. VII. c. 46) bezeichnen ihn als von Paulus eingeſetzten Biſchof von Beröa in Macedonien. Das römiſche Martyrologium begeht ſein Feſt am 16. Februar, und fügt bei, daß er nach Timotheus Biſchof von Epheſus geweſen,

nach Rom wegen seines Glaubens gefangen geführt, und dort gesteinigt worden sei. Ignatius in seinem Briefe an die Epheſier nennt den Biſchof der Gemeinde daſelbſt unter großen Lobſprüchen Oneſimus (*Ὀνησίμῳ τῷ ἐν ἀγάπῃ ἀδιηγήτῳ*) ed. Reithmayr, Mon. 1845 p. 192). Ob darunter unſer Oneſimus gemeint ſei, wird nirgends weiter beſtätigt. Der Brief an die Epheſier iſt 107 (nach Pagi erſt 116 n. Chr.) geſchrieben. Oneſimus konnte noch leben, obgleich er ein hohes Alter erreicht haben müßte. [Sch.]

Onias (*Ονίας* 2 Macc. 3, 1. חוניו Thalm.), der Name mehrerer jüdiſcher Hohenprieſter aus der Zeit des zweiten Tempels, ungefähr von 330—150 v. Chr.; nämlich: Onias I., der ſeinem Vater Jaddua (Jaddus bei Hieron. Comm. in Dan. cap. IX) im Hohenprieſteramte folgte, das er rühmlich 21 Jahre lang verwaltete. Näheres wiſſen wir von ſeiner Regierung nichts, nur kam Iſrael in eine immer innigere, höchſt folgenreiche Verbindung mit Aegypten, das für viele tauſend Juden eine zweite Heimath wurde. Onias hinterließ zwei Söhne, Simon I. mit dem Beinamen der Gerechte, welcher ihm in der Regierung folgte, und Eleazar. — Onias II. war bei dem Tode ſeines Vaters Simon (des Gerechten) noch minderjährig, daher ſein Onkel Eleazar Hoherprieſter wurde, und bis zu ſeinem Tode blieb. Während ſeiner Regierung entſtand die bekannte griechiſche Ueberſetzung der LXX (vgl. den Art. Alexandriniſche Ueberſetzung). Auf Eleazar folgte Manaſſes, und erſt nach deſſen Tod Onias II. im hohen Greiſenalter. Dieſe Zurückſetzung des rechtmäßigen Erben der hohenprieſterlichen Würde war indeß für das Land nur vortheilhaft geweſen; denn Joſ. Flav. (Antiqu. XII. c. 4) ſchildert ihn als träge, verſtandesſchwach und geizig. Seine Habſucht, ohne gerade in Bedrückungen auszuarten, hätte Paläſtina bald in ein großes Unglück geſtürzt, da er unklugerweiſe dem Aegypter Ptolomäus Evergetes den üblichen kleinen Tribut von zwanzig Talenten verweigerte. Nur die Geſchenke und Bemühungen ſeines Neffen wendeten einen drohenden Krieg noch glücklich ab, und vermochten den Onias ſelbſt, den gereizten König durch perſönliche Abbitte zu verſöhnen. — Onias III., der berühmteſte und unglücklichſte unter den Hohenprieſtern dieſes Namens war ein Sohn Simon II. und ein Enkel des ebengenannten Onias II. Das zweite Buch der Maccabäer ſpricht viel und immer höchſt ehrenvoll von ihm. Mit energiſcher Hand bewahrte er das Anſehen der Geſetze, gegen Hohe wie Niedere gleich ſtrenge und gerecht. Aber gerade das entzündete einen tödtlichen Haß im Gemüthe eines hohen Tempelbeamten Simon zu Jeruſalem, der für Onias die Urſache vieler Leiden und endlich eines gewaltſamen Todes, für das ganze Land die Veranlaſſung ſchwerer, blutiger Verfolgungen bis auf die ſiegreiche Erhebung der kühnen Hasmonäer wurde (vrgl. 2 Macc. 3, 1—6). Das erſte drohende Unglück, der intendirte Tempelraub wurde durch eine wunderbare Erſcheinung und die aufrichtige Bekehrung des Heliodorus (l. c. 7—40) glücklicherweiſe noch abgewendet; aber Simon ruhte nicht, durch neue Verläumdungen und Aufreizungen die Syrer gegen die Juden erbittert zu machen, ſo daß es Onias für nothwendig erachtete, ſich perſönlich beim Könige zu verantworten. Unterdeſſen aber ſtarb Seleucus Philopator (176 v. Chr.), und Antiochus Epiphanes (176—164), der ihm in der Regierung folgte, übertrug das Hoheprieſterthum dem Bruder des Onias III., Jaſon, weil er ihm ſechszig Talente mehr geboten und manche andere drückende Verpflichtungen auf ſich genommen hatte. Onias konnte ohne Lebensgefahr nicht mehr nach Jeruſalem zurückkehren, und blieb zu Daphne, einer Freiſtätte in der Nähe von Antiochien. Jaſon erfreute ſich indeß ſeines Amtes nicht lange; Menelaus überbot ihn um 300 Talente; Jaſon erlag und floh zu den Ammonitern. Von ihm hatte Menelaus nichts mehr zu fürchten, denn allgemeiner Haß und Verwünſchung war ihm in das Exil nachgefolgt; deſto gefährlicher ſchien ihm Onias in ſeiner Freiſtätte, bis er auch ihn durch einen gedungenen Meuchelmörder auf die treuloſeſte Weiſe aus dem Wege geſchafft hatte (2 Macc. 4, 32—34). Die ſchändlichen Umſtände dieſes Mordes erregten bei Juden und Heiden

gleiche Erbitterung; der Sicarier Andronicus wurde zwar hingerichtet, Menelaus aber blieb ungestraft, seine Bestechungen und Geschenke hatten alle Anklagen niedergeschlagen. — In Beziehung auf die Regierungsjahre dieser Hohenpriester unterliegen die Angaben manchen Schwankungen; ihre Succession ist nach Eusebius folgende: Onias I., reg. 21 Jahre, † 302. Simon I., der Gerechte, reg. 9 J. † 293. Eleazar, reg. 32 J. † 261. Manasses, reg. 26 J. † 235. Onias II. reg. 14 J. † 221. Simon II. reg. 20 J. † 201. Onias III. reg. 36 J. † 165. Das Chron. Alex. dagegen hat bei Simon I. 14 Jahre (die Thalmudisten, bei denen dieser Simon eine große Rolle spielt, gaben ihm 40 Regierungsjahre), bei Eleazar 15, Onias II. 32, Simon II. 22, Onias III. 24 Jahre (Selden, de success. pont. c. VI). Der letzte, unglückliche Onias III. hinterließ einen Sohn, Onias mit Namen, zum Unterschiede von seinem Vater, obwohl nicht richtig, Onias IV. genannt, der nie zur Regierung kam, aber in anderer Weise berühmt und bedeutend wurde. Als nämlich Menelaus 163 ermordet wurde, und Alcimus die hohepriesterliche Würde mit Hilfe eines syrischen Heeres (1 Macc. 7, 9) an sich brachte, floh Onias nach Aegypten, wo ihm Ptolomäus Philopator (181 bis 145) die Erlaubniß zur Erbauung eines eigenen Tempels zu Leontopolis gab, der über zwei Jahrhunderte (150 v. Chr. — 71 n. Chr.) stand, und an Pracht mit dem Tempel zu Jerusalem, nach dessen Muster er gebaut war, wetteiferte. Auf ihn bezogen die christlichen älteren Erklärer, wie Rabbinen die berühmte Stelle bei Isaias 19, 18—20. Letztere aber haben eine von Jos. Flav. ganz abweichende Tradition über die Gründung dieses Tempels. Nach ihr war Onias ein Sohn Simons des Gerechten, der seinem Bruder nachstellte, um das Hohepriesterthum an sich zu bringen, da es ihm aber nicht gelang, nach Aegypten floh, und zu Alexandria einen eigenen, schismatischen Tempel baute, vgl. Selden, l. c. cap. VIII, wo der Bericht des Thalmud aufgenommen ist, eine ächt rabbinische Träumerei. Nicht uninteressant sind indeß die Angaben der Mischna selbst über diesen Tempel, von ihr als בית חוניו (Beth-Chonjo) dem בית המקדש zu Jerusalem gegenübergestellt, vgl. tract. Menachot. cap. 13 § 10. „Hat Jemand ein Brandopfer gelobt, es im Heiligthume darzubringen, und er bringt es im Tempel Chonjo, da hat er seine Pflicht nicht erfüllt; hat er es für den Tempel Chonjo gelobt, darf er es im Heiligthume darbringen; wenn er's aber dort darbringt, so hat er seine Pflicht gethan. R. Schimeon aber sagt, dieses sei gar kein Brandopfer." Für letzteres entschieden sich dann auch die meisten Rabbinen, daß im Tempel Chonjo gar keine gesetzliche Handlung giltig verrichtet werden könne. [Schegg.]

Onkelos, s. Bibelübersetzungen.

Ontologischer Beweis, s. Gott.

Onuphrius, der heilige, Einsiedler, hat in der Legende einen großen Namen und wird in der griechischen Kirche am 12. Juni hochgefeiert, an welchem Tage auch die lateinische Kirche sein Gedächtniß begeht. Allein der Verfasser oder Erzähler der Acten des Onuphrius, angeblich ein ägyptischer Abt Paphnutius mit Namen, gewährt keine sichere Bürgschaft für die Wahrheit dessen, was in den Acten erzählt wird, da er nicht bloß eine ganz unbekannte Persönlichkeit ist, die durch keine Spur auf einen der bekannten Träger des Namens Paphnutius (Paphnutius, Bischof und Bekenner, bekannt aus der Synode von Nicäa (s. d. A.) — Paphnutius, Einsiedler der Thebais und Bekehrer der Sünderin Thais — Paphnutius, Vater der hl. Euphrosyna (s. Art. Euphrosyna) — Paphnutius Cephala, Abt, von Palladius als kenntnißreicher Interpret der hl. Schrift gepriesen — Paphnutius, Schüler des hl. Abtes Macarius) hinweist, sondern auch Dinge berichtet, welche, wie sie erzählt werden, kaum glaubbar und eines demüthigen Heiligen unwürdig sind. Vielleicht wird man wenig irren, wenn man annimmt, ein ziemlich ungeschickter Legendist, der sich mit dem Namen Paphnutius schmückte, habe zur Erbauung der Einsiedler und Mönche bei dem Mangel an sichern Nachrichten über Onuphrius Mehreres aus

den Leben der Altväter auf Onuphrius übergetragen, wie die Bollandisten vermuthen. Die Erzählung des Legendisten ist der Hauptsache nach folgende: Paphnutius faßte den Entschluß, in das Innere einer der ägyptischen Wüsten zu reisen, und fand nach einer Reise von 17 Tagen einen Mann „specie terribilem, hirsutum capillis, quibus totum corpus tegebatur, ferae adinstar, cingebatur enim circum lumbos herba ceophyllorum.“ Dieser Mann war Onuphrius. Seit 60 Jahren, erzählte er dem Paphnutius, bewohne er diese Einöde, irre wie ein Wild in den Bergen herum, lebe nur von Kräutern und wilden Früchten, und habe seitdem nie mehr einen Menschen gesehen; in seiner Jugend Mönch in einem Kloster der Thebais habe er, angefeuert durch das Beispiel des Elias und Johannis des Täufers und durch die Vorzüge des Einsiedlerlebens vor dem der Mönche diese Einöde bezogen, eine Menge von Kämpfen und Beschwerden ausgestanden, durch einen Engel täglich seine Nahrung empfangen und sei gleichfalls durch einen Engel mit der Eucharistie an Sonntagen beschert worden, eine Gnade, die allen Einsiedlern, welche aus Liebe zu Gott die Gesellschaft der Menschen meiden, zu Theil werde, nebst der andern Gnade, daß sie, wenn sie einmal Menschen zu sehen wünschen, von einem Engel zum Himmel getragen werden, wo sie dann die Heiligen sähen und von himmlischem Licht und Jubel erfüllt würden! Nachdem Onuphrius des andern Tags dem Paphnutius noch geoffenbart, welch' außerordentliche Gnaden er für Jene erbeten habe, welche ihn (Onuphrius) anrufen werden, gab er seinen Geist auf. Die Engel stimmten Lobgesänge an, Paphnutius begrub den hl. Leichnam und kehrte wieder in sein Kloster zurück. So die Acten des hl. Onuphrius bei den Bollandisten (12. Jun.), welche bemerken, man wisse nicht einmal, in welchem Jahrhunderte er gelebt habe. [Schrödl.]

Onymus, Adam Joseph, Doctor und Professor der Theologie, großherzoglicher Landesdirectionsrath und Mitglied der Schulcommission zu Würzburg, war in letzterer Stadt geboren am 29. März 1754, studirte im dortigen geistlichen Seminar und ward zum Priester geweiht 1777, worauf er in der Seelsorge und als Hofmeister diente bis 1782, wo er Subregens im geistlichen Seminar seiner Vaterstadt wurde, 1783 Professor der Bibelexegese und wirklicher geistlicher Rath, 1786 Canonicus des Stiftes zum neuen Münster, 1789 Regens des adeligen Seminars, Director der Gymnasien zu Würzburg und Minnerstadt, 1803 Landesdirectionsrath, 1807 Mitglied der Schulcommission. Onymus starb als Domdecan und Generalvicar in Würzburg. Außer Dissertationen, Arbeiten in mehreren Zeitschriften und kleinern Schriften haben wir von ihm bei 200 Homilien über Lehre, Leben und Leiden Jesu in fortlaufender, paraphrasirender Erklärung in einfacher, ansprechender Darstellung. Ferner: Die Weisheit Jesu Sirachs Sohns, aus dem Griechischen mit Anmerkungen. Würzburg 1786. Geschichte des alten und neuen Test. 1.—5. Thl. 1786—1802. Die Glaubenslehre der katholischen Kirche, practisch vorgetragen. Sulzbach 1820. Meine Ansichten von den wunderbaren Heilungen, welche der Fürst Alexander von Hohenlohe seit dem 20. Jan. d. J. in Würzburg vollbracht hat. Würzburg 1821. Onymus war übrigens nicht frei von seichter Aufklärerei der Zeit, wie er z. B. gegen den Gespensterglauben in seiner Glaubenslehre eifert. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger. 2 Bd. S. 82 und 83 und 3. Bd. S. 535.) [Haas.]

Opfer des neuen Bundes, s. Abendmahl, und Meßopfer.

Opfer, freiwillige, s. Oblationen, und Kirchenvermögen.

Opfer, mosaische. Ueber den Ursprung der mosaischen Opfer sind von ältern und neuern Theologen nicht selten einseitige und auch völlig unrichtige Ansichten ausgesprochen worden. So ist es z. B. wenigstens einseitig, wenn dieselben einfach nur als Abhaltungsmittel vom Götzendienst betrachtet werden (Origines, hom. 17. in Num. Tertul. adv. Marc. II. 18. 22.), denn dieß ist etwa einer der Zwecke, aber durchaus nicht der Hauptzweck, der durch sie erreicht werden soll. Völlig falsch ist aber die noch von manchen Neuern in Schutz genommene Ansicht, daß die mosai-

schen Opfer im Grunde mit dem heidnischen Opferwesen auf gleicher Linie stehen und durch Moses bloß die Beziehung und Richtung auf den wahren Gott, statt auf die Götzen, erhalten haben, daß es sich dabei um bloße freiwillige Gaben handle, zu gleichem Zweck, wie etwa ein Mensch dem andern, namentlich der Niedere dem Höheren, Geschenke gebe, und daß sie den Israeliten gestattet worden seien, damit sie nicht in Götzendienst verfallen (J. Spencer, de legibus Hebraeorum ritualibus L. III. dissert. II. c. 3). Fast jede pentateuchische Bestimmung in Betreff der Opfer dient zum Beweise, daß es sich nicht um eine bloße Gestattung, sondern um gesetzliche Vorschriften handle, und in den meisten Fällen nicht um freiwillige, sondern um nothwendige Leistungen. Die mosaischen Opfer haben, wie überhaupt die Opfer in den verschiedenen Religionssystemen, einen ganz anderen und tieferen Grund. Er liegt in dem Sünd- und Schuldgefühl des Menschen in Folge des Sündenfalles. Durch diesen wurde sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott wesentlich alterirt. An die Stelle der Vereinigung mit Gott, die der Mensch durch das Opfer des freien Gehorsams hätte bekräftigen und besiegeln sollen, war Entzweiung und Trennung getreten, nachdem er seinen eigenen Willen eigensüchtig über den göttlichen gestellt hatte. Der Eintritt der zuvor gedrohten Todesstrafe hätte mit derselben Nothwendigkeit erfolgen müssen, wie der Sturz der abtrünnigen Engel, wenn nicht die göttliche Liebe in's Mittel getreten wäre und durch die beschlossene göttliche Erlösung der strengen Folge des Sündenfalles Einhalt gethan hätte. Der Mensch aber seinerseits fühlte sich Gott gegenüber straf- und todeswürdig, und Furcht war an die Stelle kindlicher Liebe getreten. Anstatt diese durch freien Gehorsam zu bethätigen, mußte er jetzt vielmehr die Trennung aufzuheben und zu diesem Zwecke die Sünde zu sühnen suchen. Weil aber auf die letztere der Tod als Strafe gesetzt war, so mußte zu ihrer Sühne ein Leben hingeopfert werden, wenn auch zunächst nur in symbolischer Weise. Deßwegen ist gleich das erste gottgefällige Opfer ein blutiges, ein Thieropfer. Ob die Menschen durch das ihnen gebliebene natürliche Licht, oder durch eine besondere göttliche Offenbarung zu dieser Einsicht gekommen seien, kann hier dahingestellt bleiben. Es sind jedenfalls blutige Opfer, welche auch später die Patriarchen zur Sühne darbrachten und sind blutige Opfer, welche auch im Bereiche des Heidenthumes den Götzen gebracht worden, wobei man sich aber allerdings bald nicht mehr auf das Thierreich beschränkte, sondern selbst in den Kreis der Menschen hereingriff und Menschenopfer brachte. Uebrigens lassen wir das Heidenthum hier außer Betracht und beschränken uns auf das mosaische Opferwesen. Dieses, wie schon aus dem Gesagten erhellt, war nichts wesentlich Neues. Moses hatte die Opfer, die er als alte Uebung bei seinem Volke schon vorfand, in seine theocratische Gesetzgebung aufgenommen und nach Maßgabe ihrer Zwecke vermehrt und geregelt. Die von ihm vorgeschriebenen Opfer sind theils blutige (זֶבַח), theils unblutige (מִנְחָה). Erstere sind aber die Hauptsache, und letztere lehnen sich fast nur wie Zugaben an dieselben an. Zu den blutigen Opfern durften als Opferthiere nur genommen werden: Rinder (בָּקָר), Schafe und Ziegen (צֹאן) und in gewissen Fällen auch Turteltauben (תּוֹר) oder sonstige junge Tauben (בְּנֵי יוֹנָה). Ueber das Alter dieser Thiere bestimmt das Gesetz, mit Ausnahme der Tauben, über deren Alter es nichts sagt, nur, daß sie wenigstens acht Tage alt sein müssen (Levit. 22, 27). Schafe und Ziegen opferte man gewöhnlich, wenn sie ein Jahr alt waren (Exod. 29, 28. Levit. 9, 3. 12, 6. 14, 10. Num. 28, 3. 9. 11. 19, 27. 5), Rinder wahrscheinlich in einem höhern Alter. Sie werden als Opferthiere zuweilen עֵגֶל oder שׁוֹר, gewöhnlich aber auch פַּר und פָּרָה genannt, mit letzterem Namen werden aber in der Regel schon ausgewachsene, starke Thiere bezeichnet; es ist daher wahrscheinlich, daß die Rinder gern dreijährig geopfert wurden (vgl. Genes. 15, 9). Gideon opferte sogar einen siebenjährigen Stier (Richt. 6, 25 ff.). Genauer sind die Vorschriften des Gesetzes über die körperliche Beschaffenheit der Opferthiere. Dieselben

sollen nämlich tadellos (תְּמִימִים), ohne Fehler (מוּם) sein, und die Fehler, die ein Thier zum Opfer untauglich machen, werden Levit. 22, 19—25. speciell aufgezählt (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II. 297 ff.). Bei jedem Opfer mußte der Opfernde selbst das Opferthier in's Heiligthum zum Brandopferaltar bringen, ihm dort die Hände auflegen und es schlachten (Levit. 1, 3—5. 3, 2. 13. 4, 4. 15. 29 ꝛc.). Beides geschah an der Nordseite des Altares; von den Brand-, Sünd- und Schuldopfern wird dieß ausdrücklich gesagt (Levit. 1, 11. 6, 25. 7, 2.), und mit den Dankopfern wurde sicherlich keine Ausnahme gemacht. Nur Tauben wurden von den Priestern selbst geschlachtet, und hier wird das Verfahren etwas näher bestimmt (Levit. 1, 15.), während es bei den vierfüßigen Thieren unbestimmt gelassen wird. In letzterem Betreff hat jedoch die Tradition die Gesetzgebung ergänzt, und das Wesentliche ihrer Bestimmungen lautet dahin, daß das Opferthier durch einen solchen Stich oder Schnitt in die Kehle getödtet werde, durch welchen alles Blut möglichst schnell herausströmen könne. Dieses Blut in Gefäße aufzufangen, war nicht mehr Sache des Opfernden, sondern der Priester, sowie überhaupt das weitere Verfahren mit dem Blute. Dasselbe war übrigens bei verschiedenen Opferarten verschieden, wie sich nachher im Einzelnen zeigen wird. Auch das sofortige Verfahren mit dem Opferthiere selbst war nicht immer dasselbe, bei einigen Opfern wurde es ganz, bei andern nur theilweise verbrannt, immer aber mußten die zu verbrennenden Stücke mit Salz bestreut werden. Bei bloß theilweiser Verbrennung waren die gewöhnlichen Opferstücke, die auf den Altar kommen mußten: 1) das Fett der Eingeweide sammt dem sie umhüllenden Netze; 2) die Nieren sammt dem Nierenfette; 3) der Leberlappen und 4) bei einer gewissen Art von Schafen der Fettschwanz (vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, II. 353 f.). Das Uebrige wurde bei verschiedenen Opfern wieder verschiedenartig verwendet. Das Zurichten aber des Holzes auf dem Altar und das Verbrennen der Opferstücke war wiederum Sache der Priester. Von den unblutigen Opfern, die mit den blutigen gewöhnlich verbunden wurden, wird bei den einzelnen Arten von diesen, und nachher noch besonders, die Rede sein. Die blutigen Opfer sind wiederum theils gewöhnliche und regelmäßige, theils ungewöhnliche und außerordentliche. Von den ersteren gibt es drei Hauptarten, nämlich a) Sünd- (חַטָּאת) und Schuldopfer (אָשָׁם), b) Brandopfer (עוֹלָה, כָּלִיל) und c) Dankopfer (זֶבַח שְׁלָמִים). Wir werden in Betreff derselben zuerst die rituellen Bestimmungen des Gesetzes zugeben, und dann ihr gegenseitiges Verhältniß und ihren Zweck auszumitteln haben. Das Ritual für das Sündopfer findet sich Levit. 4, 1—5. 13. und 6, 24—30. Es gab ihrer mehrere Classen und sowohl die Opferthiere als die Darbringung derselben richteten sich nach den Personen, für welche sie gebracht wurden, nicht etwa nach den Uebertretungen, die durch sie gesühnt werden sollten. Letztere waren übrigens immer nur aus Unwissenheit und Uebereilung begangene Gesetzesübertretungen, denn vorsetzliche Uebertretungen wurden mit dem Tode bestraft (vgl. Kurtz, das mos. Opfer, S. 157 ff.). Bei öffentlichen Sündopfern an Festtagen oder festlichen Gelegenheiten, die sich auf das ganze Volk bezogen, war das Opferthier immer ein Ziegenbock (שְׂעִיר). Bei privaten Sündopfern dagegen für bestimmte Vergehen einzelner Personen fand eine gewisse Abstufung statt. War ein Sündopfer für den Hohenpriester nöthig, so mußte er einen jungen Stier (בֶּן־בָּקָר) darbringen, die Hand auf dessen Kopf legen und ihn dann schlachten, etwas von seinem Blute in's Heilige bringen und siebenmal gegen den Vorhang des Allerheiligsten sprengen und die Hörner des Rauchopferaltares damit bestreichen, das übrige Blut aber am Fuße des Brandopferaltares ausgießen, dann auf diesem Altar die gewöhnlichen Opferstücke (das Fett der Eingeweide ꝛc.) verbrennen, alles Uebrige aber hinaus, an den Ort, wo die Asche vom Altar hingeschüttet wurde, tragen und dort verbrennen lassen. War für die ganze Gemeinde wegen eines bestimmten

Vergehens ein Sündopfer nöthig, so mußte das Volk ebenfalls einen jungen Stier opfern und die Aeltesten im Namen des Volkes demselben die Hände auf den Kopf legen, worauf er geschlachtet wurde. Das Blut und die Opferstücke und alle übrigen Theile des Thieres mußten vom Hohenpriester eben so behandelt werden, wie im vorigen Falle. Hatte ein Stammfürst ein Sündopfer zu bringen, so war das Opferthier ein Ziegenbock (שְׂעִיר עִזִּים). Er mußte ihm die Hand auf den Kopf legen und ihn schlachten, der Priester dann etwas von seinem Blute an die Hörner des Brandopferaltares streichen, das übrige am Fuße desselben ausgießen und die gewöhnlichen Opferstücke auf dem Altar verbrennen. Hatte endlich Jemand vom gemeinen Volke ein Sündopfer zu bringen, so war das Opferthier eine Ziege oder ein weibliches Lamm; der Opfernde mußte demselben die Hand auf den Kopf legen und es schlachten, der Priester etwas von dem Blute an die Hörner des Brandopferaltares streichen, das übrige am Fuße desselben ausgießen und die gewöhnlichen Opferstücke auf ihm verbrennen. Wessen Vermögen jedoch zu einer Ziege oder zu einem Lamme nicht hinreichte, konnte statt dessen auch zwei Turteltauben oder sonstige junge Tauben darbringen (Levit. 5, 7—10). Was nach Verbrennung der Opferstücke noch übrig war, gehörte den Priestern und mußte von ihnen am heiligen Orte gegessen werden, jedoch nur bei denjenigen Sündopfern, von deren Blut nichts in's Heilige gekommen war, im andern Falle mußte alles übrige Fleisch hinausgebracht und verbrannt werden. Ein unblutiges (Speis- und Trank-) Opfer war mit dem Sündopfer nicht verbunden, wohl aber durfte, wessen Vermögen selbst zur Anschaffung von Tauben nicht zureichte, ein Zehntel Epha Mehl ohne Oel und Weihrauch als Sündopfer darbringen (Levit. 5, 11—13; die Stelle Levit. 5, 1—13. handelt nämlich nicht vom Schuldopfer, wie Bähr meint, sondern vom Sündopfer, vgl. Kurtz a. a. O. S. 229 ff.). Das Schuldopfer ist nur eine Nebenart des Sündopfers und hat es mit der Sühnung solcher Vergehen zu thun, bei denen es sich zugleich um irgend eine Veruntreuung handelt, für welche Restitution eintreten muß. Die einzelnen Fälle werden in den drei Stellen Levit. 5, 15. 17. 21 f. (vulg. 6, 2 f.) ausdrücklich angegeben. An der ersten handelt es sich um Veruntreuungen an dem Geheiligten Jehova's, also um Schmälerung oder Vorenthaltung dessen, was man an das Heiligthum und seine Diener zu entrichten hat, an der dritten um Abläugnung von etwas Anvertrautem, Gefundenem oder Entwendetem, an der zweiten (V. 17) ist zwar von einer solchen Beeinträchtigung nicht ausdrücklich die Rede, aber man muß schon vermöge des Zusammenhanges und wegen der Schätzung (בַּעֲרְכֶּךָ) des zu Entrichtenden unter der Versündigung ebenfalls eine solche denken, die zugleich eine Beeinträchtigung fremden Eigenthums war. In solchen Fällen nun mußte der dem Heiligthum oder einem Nebenmenschen zugefügte Schaden ersetzt und ein Fünftel darüber gegeben und zugleich ein Widder als Schuldopfer dargebracht werden. Ueber den Darbringungsritus wird nur gesagt, das Blut müsse ringsum an den Altar gesprengt, die Opferstücke auf demselben verbrannt und das Uebrige von den Priestern am heiligen Orte gegessen werden (Levit. 7, 2—6). Mehr war nicht nöthig, wenn noch die ausdrückliche Bestimmung gegeben wurde, daß in dieser Hinsicht für das Sündopfer und Schuldopfer einerlei Vorschrift gelte (Levit. 7, 7. 14, 13.). Die häufigsten Opfer waren die Brandopfer. Das Rituale für dieselben findet sich Levit. 1, 3—17 und 6, 8—13. Es durften zu ihnen bloß männliche Thiere genommen werden, jedoch von all den Thierarten, die überhaupt zu Opfern zulässig waren. Das Herbeibringen des Opferthieres, das Handauflegen und Schlachten war bei allen blutigen Opfern dasselbe, mithin hier nicht anders als im vorigen Falle. Das Blut aber wurde bei den Brandopfern anders verwendet, als bei den Sünd- und Schuldopfern; man mußte es nämlich immer ringsum an den Altar sprengen und bei Taubenopfern an der Wand des Altares ausfließen lassen. Dann zog der Opfernde dem Thiere die Haut ab, die sofort den Priestern gehörte (Levit. 7, 8.), und zerstückte das Thier. Hierauf legten die Prie-

ſter die Stücke, den Kopf und das Fett, über das auf dem Altar brennende Feuer, wuſchen die Eingeweide und die Schenkel mit Waſſer und verbrannten alles auf dem Altar. Auf dieſe gänzliche Verbrennung deuten auch ſchon die Namen dieſes Opfers: עוֹלָה und כָּלִיל, bei den LXX. ὁλοκαύτωμα oder ὁλοκαύτωσις, bei Philo ὁλόκαυστον (Holocaustum est, quod totum offertur Deo et sacro igne consumitur. Hieron. in Ezech. 45, 15.). Mit dem Brandopfer war immer zugleich ein unblutiges Opfer verbunden, beſtehend in Mehl oder Brod, Oel, Wein und Weihrauch, deſſen Größe ſich nach dem Thiere richtete, das geopfert wurde. Das Mehl und Oel ſammt dem Weihrauch bildeten das Speisopfer (מִנְחָה), das immer auch geſalzen werden mußte (Levit. 2, 13.), der Wein das Trankopfer. Bei Schafen und Ziegen war das unblutige Opfer ein Zehntel Epha Mehl, ein Viertel Hin Oel und eben ſo viel Wein; bei einem Widder zwei Zehntel Epha Mehl, ein drittel Hin Oel und ebenſoviel Wein; bei einem Rinde drei Zehntel Epha Mehl, ein halber Hin Oel und eben ſo viel Wein (Num. 15, 1—12). Von dieſen Speiſeopfern wurde immer nur ein kleiner Theil wirklich geopfert, nämlich eine Hand voll Mehl mit einem verhältnißmäßigen Theil Oel ſammt dem Weihrauch, und das Uebrige gehörte den Prieſtern (Levit. 2, 2 f.); nur die Speiſeopfer, welche Prieſter zu bringen hatten, mußten ganz verbrannt werden (Levit. 6, 22 f.). Nächſt den Brandopfern waren die Dankopfer die häufigſten, die gewöhnlich זֶבַח שְׁלָמִים, zuweilen auch einfach שְׁלָמִים (Levit. 7, 14.) und ſogar bloß שֶׁלֶם (Amos 5, 22.) genannt wurden, bei den LXX. gewöhnlich εἰρηνική (sc. θυσία), auch σωτήριον oder θυσία σωτηρίου, in der Vulgata victima pacifica oder pacificum. Es gab ihrer drei Arten, nämlich Lobopfer (זֶבַח תּוֹדַת הַשְּׁלָמִים, LXX: θυσία τῆς αἰνέσεως Levit. 7, 12. 15. oder kürzer זֶבַח הַתּוֹדָה V. 12.), Gelübdeopfer (נֶדֶר, LXX. εὐχή, Levit. 7, 16. 22, 21.) und freiwillige Opfer (זֶבַח נְדָבָה, LXX. ἑκούσιον oder κατὰ αἵρεσιν Levit. 7, 16. 22, 18. 23.). Das Rituale für ihre Darbringung findet ſich Levit. 3, 1—7. 7, 11—21. 28—36. Es konnte zu denſelben jedes der Thiere, die überhaupt zu den Opfern erlaubt waren, ohne Unterſchied des Geſchlechtes gebraucht werden. Zum נְדָבָה war ſogar ein Opferthier tauglich, das ein paar Fehler hatte, die es für andere Opferarten (ſchon für's נֶדֶר) unbrauchbar gemacht hätten, bei dem nämlich ein Glied etwas zu lang oder zu kurz war (שָׂרוּעַ וְקָלוּט Levit. 22, 23). Bei der Darbringung wurde das Thier von Anfang an bis zum Blutſprengen auf dieſelbe Weiſe behandelt, wie das Thier des Brandopfers. Nach der Blutſprengung aber wurde nicht, wie beim Brandopfer, das ganze Thier verbrannt, ſondern nur die Opferſtücke, dieſelben wie beim Sünd- und Schuldopfer. Außerdem wurde noch die Bruſt (חָזֶה) und die rechte Schulter (שׁוֹק הַיָּמִין) abgeſondert, und jene zur Webe, dieſe zur Hebe verwendet, weßhalb jene auch die Webebruſt (חֲזֵה הַתְּנוּפָה), dieſe die Hebeſchulter (שׁוֹק הַתְּרוּמָה) genannt wurde. Worin die Webe und Hebe beſtanden habe, wird nicht näher angegeben. Der jüdiſchen Ueberlieferung zufolge legte der Prieſter die Bruſt auf die Hände des Opfernden und unter dieſelben ſeine eigenen Hände und bewegte ſie vorwärts und rückwärts (מוליך ומביא), dann verfuhr er ebenſo mit der rechten Schulter, nur daß hier die Bewegung aufwärts und abwärts (מעלה ומוריד) ging (vgl. Bähr, Symbolik II, 355). Zuweilen ſcheinen aber beiderlei Bewegungen mit einander verbunden worden zu ſein; denn nach Exod. 38, 24. wurde die Webe mit den nämlichen Dingen vorgenommen, wie nach Num. 31, 52. die Hebe. Nachher gehörten beide Stücke den Prieſtern, die ſie an einem reinen Orte (בְּמָקוֹם טָהוֹר) eſſen mußten. Das übrige Fleiſch wurde zu einer Opfermahlzeit verwendet und von dem Opfernden ſelbſt mit ſeinen Angehörigen, ſoweit ſie leviticſch rein waren, am Orte des Heiligthums und noch am Tage des Opfers ſelbſt verzehrt. Was übrig blieb mußte am andern

Tag verbrannt werden; nur vom Gelübde- und freiwilligen Opfer durfte noch am zweiten Tage gegeſſen werden, und mußte erſt, was am dritten Tage noch übrig war, verbrannt werden. Mit dem Dankopfer wurde, wie mit dem Brandopfer, immer auch ein unblutiges Opfer verbunden, welches zum blutigen in demſelben Verhältniß ſtund, wie beim Brandopfer; nur kamen, wenn das Opfer ein Lobopfer war, noch ungeſäuerte Kuchen mit einer Zugabe ſogar von geſäuertem Brode hinzu (Levit. 7, 12.). — Was das gegenſeitige Verhältniß dieſer Opfer betrifft, ſo kommt dabei vor Allem die Verwendung des Blutes in Betracht. Das Blut iſt als Sitz der Seele oder des animaliſchen Lebensprincips (Levit. 17, 11) bei allen blutigen Opfern das ſühnende Element. Daher heißt es ausdrücklich das Blut ſühne durch die Seele (Levit. 17, 11). Dennoch haben alle blutigen Opfer das Moment der Sühne gemeinſam, nur tritt daſſelbe nicht bei allen auf gleiche Weiſe hervor. Am meiſten tritt es hervor bei den Sündopfern, bei dieſen erſcheint die eigenthümliche bedeutungsvolle Verwendung des Blutes als die Hauptſache. Das Blut wird gewöhnlich an die Hörner des Brandopferaltars, als die wichtigſten Theile deſſelben, geſtrichen, und in einigen Fällen ſogar in's Heilige und Allerheiligſte gebracht, während es bei den übrigen blutigen Opfern nur an die Seitenwände des Altars geſprengt, oder am Fuße desſelben ausgegoſſen wurde. Bei dieſen Opfern iſt alſo die Sühne das Hauptmoment, ſie ſind im eigentlichſten Sinne die Sühnopfer, und es handelt ſich dabei in der Regel um Sühnung beſtimmter Uebertretungen. Beim Brandopfer dagegen tritt das Verbrennen des Opferthieres als Hauptſache hervor. Die gänzliche Verbrennung, alſo die völlige Hingabe deſſelben an Jehova, ſoll das Verhalten des Opfernden zu Jehova ſymboliſiren und Zeichen und Ausdruck ſeiner völligen Hingegebenheit an Jehova ſein, alſo Zeichen und Ausdruck jener innern Geſinnung und Stimmung, die dem wahren Theocraten immer eigen ſein muß. Deßwegen iſt dieſes Opfer auch das häufigſte und allgemeinſte und wird täglich zweimal am Morgen und Abend dargebracht, und das Abendopfer muß bis zum Morgen, und das Morgenopfer bis zum Abend verbrannt werden und das Feuer darf auf dem Altare nicht erlöſchen (Levit. 6, 2. [9.]); deßwegen wird dieſes Opfer auch das immerwährende Brandopfer genannt (עֹלַת תָּמִיד Num. 28, 3. עֹלַת תָּמִיד Exod. 29, 42. Num. 28, 6. עֹלַת הַתָּמִיד Num. 28, 10. 15. 23. 24. 31). Das ſühnende Moment tritt hier zurück und die Sühne bezieht ſich nicht auf einzelne beſtimmte Sünden, ſondern auf Verſündigung und Sündhaftigkeit überhaupt. Daß aber den Brandopfern ein ſühnendes Moment gar nicht zukomme, iſt mit Unrecht behauptet worden (vgl. Kurtz, das Moſaiſche Opfer. S. 125), wie genugſam daraus erhellt, daß allem Opferblut überhaupt (Levit. 17, 11), und dazu noch dem Brandopfer insbeſondere (Levit. 1, 4) ausdrücklich ſühnende Kraft zugeſchrieben wird. Das Dankopfer hat die Blutſprengung mit dem Brandopfer und die Verbrennung der Opferſtücke mit dem Sündopfer gemein; ihm eigenthümlich aber und als Hauptſache hervortretend iſt das Eſſen des Opfernden ſelbſt von dem Opferthiere, und dieſes eben macht den eigenthümlichen Charakter des Dankopfers aus. Da nämlich das Dankopfer ſich auf bereits empfangene oder gehoffte und in Ausſicht ſtehende göttliche Wohlthaten bezieht, ſo liegt ihm ſchon die Vorausſetzung zu Grunde, daß der Opfernde Gottes Wohlgefallen habe und in ſeiner Gnade und einer gewiſſen Lebensgemeinſchaft mit ihm ſtehe, und eben dieß wird dadurch angedeutet, daß er von dem Opfer, das er Jehova darbringt, auch ſelbſt genießen und ſo gleichſam Tiſchgenoſſe Jehova's ſein darf. (Oblatio munerum et participatio sacrae mensae multam fiduciam praestat appropinquationis et de familia Dei efficit participantes. Ejus enim censetur esse familia, a quo pascitur et de cujus mensa vivit. Quare manifestum est, hujus modi sacrificia participantibus imprimere familiaritatem et proximitatem ad Deum, dum eos Dei commensales quodammodo efficiebant. Guillelm. Paris., de legibus c. 2. Edit. princ. fol. 226.) Nun iſt auch klar, warum in den Fällen, wo

zwei oder alle drei der besprochenen Opferarten mit einander dargebracht werden, immer das Sündopfer dem Brandopfer und dieses dem Dankopfer vorangeht (vgl. Kurtz a. a. O. S. 111). Die Sühne, wo sie nöthig war, mußte zuerst vorgenommen werden, dann konnte erst die Selbsthingabe an Gott und die Lebensgemeinschaft mit ihm sich bethätigen. — Die Hauptfrage ist aber hier, wie es zu verstehen sei, wenn der Pentateuch den blutigen Opfern so wiederholt sühnende Kraft zuschreibt, während doch Jehova schon im alten Bunde sagt: Das Blut der Stiere und Lämmer und Böcke will ich nicht (Jes. 1, 11), und der Apostel ausdrücklich erklärt, es sei unmöglich, daß das Blut der Stiere und Böcke Sünden tilge (Hebr. 10, 4). Schon diese sich entgegenstehenden Ausdrücke zeigen, daß den fraglichen Opfern eine sühnende Kraft in gewissem Sinne müsse abgesprochen, in gewissem Sinne aber auch zugeschrieben werden könne. Das Opferthier war zwar stellvertretend für den Opfernden, und dieses wurde durch die jedesmalige Handauflegung des Letztern auf den Kopf des Opferthieres angezeigt. Der Mensch kann nämlich sich nicht für sich selbst zum Opfer bringen, schon weil er durch seine Sünden Gott mißfällig geworden ist, und darum sein Opfer als ein Gott mißfälliges keine Sühne bewirken könnte. Deßwegen tritt an die Stelle seiner schuldbeladenen Seele eine schuldlose und wird statt seines schuldhaften Blutes ein unschuldiges Blut für ihn vergossen und geopfert. Allein diese Stellvertretung ist keine wesenhafte, sondern nur eine symbolische, und „die Schuldlosigkeit des Opferthieres steht zur Schuld des Menschen in keinem positiven Gegensatze“ (Veith, Eucharistia ꝛc. S. 32), weil jene mit Naturnothwendigkeit vorhanden ist und keinen moralischen Charakter hat. Es kann daher auch, wie schon Wilhelm von Paris bemerkt, zwischen den Seelen der Opfernden und der Opferthiere keine solche Verbindung und Wechselbeziehung bestehen, quae naturaliter cogat vel exigat, ut propter mortem animalium sequatur mors peccati (De legibus. Edit. princ. fol. 71 a.). Insofern kann also den mosaischen Opfern für sich betrachtet eine sühnende Kraft nicht zugeschrieben werden. Es kommt ihnen aber doch eine solche zu, sofern jene Stellvertretung nicht bloß eine rein symbolische, sondern zugleich auch eine typische ist, und die mosaischen Opfer als göttlich angeordnete Vor- und Abbilder des einen wahren Opfers, das einst die Sünden der Welt hinwegnehmen sollte, mit diesem selbst in einem gewissen Zusammenhang stunden und von ihm, göttlicher Anordnung zufolge, sühnende Kraft erhielten. Sie erscheinen jetzt für die alte Theocratie als die göttlich angeordneten Mittel, sich die Früchte jenes großen und ewigen Sühnopfers anzueignen. Und daß sie auch schon von den Israeliten selbst in dieser ihrer wahren Bedeutung wenigstens theilweise erkannt wurden, leidet keinen Zweifel (vgl. Kurtz a. a. O. S. 41 ff.). Außer den bisher besprochenen Opfern, welche zugleich auch die periodischen täglichen und festlichen Opfer waren, nur daß dieselben, namentlich die Brandopfer, an den Festen vervielfältigt wurden, schreibt das Gesetz noch einige außerordentliche Opfer vor. Dahin gehören zunächst die Weihopfer, die nur je einmal dargebracht wurden, nämlich das Opfer bei der Schließung des Bundes (Exod. 24, 3—11), das Einweihungsopfer der Priester (Exod. 29, 1—37. Levit. 8) und das Weiheopfer der Leviten (Num. 8, 5 ff.). Das erstere bestund aus Brandopfern und Dankopfern, die aber nach dem Zwecke dieses Opfers eigens modificirt waren, namentlich in Betreff der Blutsprengung (vgl. Hebr. 9, 18—21). Das zweite bestund in einem Sündopfer, einem Brandopfer und einem Dankopfer, aber ebenfalls wieder mit besonderen Modificationen, die dem eigenthümlichen Zwecke des Opfers entsprachen (s. Priester). Das dritte bestund in einem Sündopfer und einem Brandopfer, bei deren Darbringung wiederum einzelne sonst nicht vorkommende Ceremonien Statt fanden (s. Leviten VI. 502). Andere außerordentliche Opfer waren die Reinigungsopfer, nämlich das Opfer der rothen Kuh (Num. 19) und das Reinigungsopfer des Aussätzigen (Levit. 14, 1—32). Wer sich durch Todtenberührung verunreinigt hatte, mußte durch ein eigens dazu bereitetes Reinigungswasser

gereinigt werden. Eine fehllose rothe Kuh nämlich, die noch kein Joch getragen, mußte als Sündopfer außerhalb des Lagers geschlachtet, von ihrem Blute sieben Mal gegen die Stiftshütte gesprengt und dann die ganze Kuh sammt dem Blute und der Haut verbrannt und noch Cedernholz, Carmesin und Ysop in den Brand geworfen werden. Die dadurch gewonnene Asche wurde dann an einem reinen Orte aufbewahrt, und mit ihr das Reinigungswasser, wenn man dessen bedurfte, einfach dadurch bereitet, daß man etwas von ihr in ein Gefäß that und Quellwasser darauf goß. Mit diesem Wasser mußte dann der durch Todtenberührung Unreingewordene am dritten und siebenten Tage mittelst eines eingetauchten Ysopbüschels besprengt werden. Die große Verschiedenheit dieses Sündopfers von den gewöhnlichen Sündopfern hat ihren Grund in der Bestimmung desselben. Weil es sich um symbolische Aufhebung der zu Tod und Verwesung eingetretenen engen Beziehung handelt, so sind die Erfordernisse an dem Opferthiere solche, welche auf Leben und frische ungeschwächte Lebenskraft hindeuten, wie das weibliche Geschlecht, die rothe Farbe, und daß sie noch kein Joch getragen haben durfte. Die Schlachtung und Verbrennung geschieht aber nicht beim Heiligthum, sondern außerhalb des Lagers eben wegen der engen Beziehung des Opfers zu Tod und Verwesung, wegen welcher auch alle mit der Darbringung Beschäftigten bis auf den Abend unrein wurden (vgl. Kurtz, S. 302 ff.). Das Reinigungsopfer der gesund gewordenen Aussätzigen bestund in einem eigens modificirten Schuldopfer, einem Sündopfer und einem Brandopfer mit dem dazu gehörigen unblutigen Opfer. Die Verschiedenheit des Schuldopfers von den gewöhnlichen Schuldopfern hat wieder in der Bestimmung desselben ihren Grund. Dem Aussätzigen war nicht nur das Heiligthum unzugänglich, sondern er war auch von allem theocratischen Verbande ausgeschlossen und nicht mehr actives Mitglied des theocratischen Volkes. Sein Schuldopfer mußte die Wiederaufnahme in diese Mitgliedschaft vermitteln und erhielt daher manches Eigenthümliche, was sich bei den sonstigen Schuldopfern nicht findet. Weitere außerordentliche Opfer, die zwar periodisch wiederkehrten, aber einen eigenthümlichen ungewöhnlichen Charakter hatten, waren das Paschalamm (Exod. 12, 3 ff. Deut. 16, 1—8. siehe Feste IV. 45) und das Opfer der beiden Böcke am Versöhnungstage (Levit. 16, 1—34. s. Feste IV. 50). Ersterem hat man sogar in polemischem Eifer gegen die katholische Lehre vom Meßopfer den Opfercharakter abgesprochen, obgleich ihm derselbe in der Schrift ausdrücklich zugeschrieben wird (vgl. Kurtz S. 225). Dasselbe war aber ein eigenthümlich modificirtes Dankopfer, wie schon daraus erhellt, daß es mit Ausnahme der Opferstücke von den Opfernden gegessen werden mußte und bezog sich auf die Verschonung der israelitischen Erstgeburt, während die ägyptische durch den Würgengel getödtet wurde (Exod. 12, 27). Von den beiden Böcken am Versöhnungstage erscheint nur der eine, der durch das Loos dem Jehova zugefallen war und als Sündopfer dargebracht wurde, als ein wirkliches Opfer im eigentlichen Sinne; der andere aber, der dem Azazel (s. d. A.) zugefallen war und in die Wüste entlassen wurde, war kein eigentliches Opfer und hatte mehr nur symbolische Bedeutung. Ein außerordentliches Opfer war endlich noch das Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאוֹת oder מִנְחַת הַקְּנָאוֹת Num. 5, 11—31). Wenn nämlich ein Mann gegen seine Frau eifersüchtig und sie ihm des Ehebruchs verdächtig war, ohne daß er jedoch die That selbst beweisen konnte, so mußte er die Frau mit einem Speisopfer von einem Zehentel Epha Gerstenmehl, ohne Oel und Weihrauch, vor den Priester bringen. Dieser nahm heiliges Wasser in ein irdenes Gefäß, that etwas Staub vom Fußboden des Heiligthums hinein, entblößte das Haupt des Weibes, legte das Speisopfer auf ihre Hände und sprach für den Fall ihrer Schuld einen schweren Fluch über sie aus. Dann schrieb er den Fluch auf, wusch die Schrift in das genannte Wasser ab, brachte das Speisopfer dar und gab endlich dem Weibe das Wasser zu trinken. War sie schuldlos, so sollte ihr der Fluch nicht schaden, war sie aber schuldig, so sollte er sich an ihr erfüllen. Die Eigenthümlichkeiten des in diesem Falle zu bringenden

Opfers erklären sich wieder aus seiner Bestimmung. Weil keine Sünde gesühnt werden durfte, da ja das Verbrechen ungewiß, und falls es wirklich Statt gehabt haben sollte, durch kein Opfer zu sühnen war, so wurde kein blutiges Opfer, sondern bloß ein Speisopfer gebracht, und zwar von geringer Qualität (Gerstenmehl statt des sonst üblichen Waizenmehles), ohne Zweifel mit Rücksicht auf den wenigstens verdächtigen Charakter der Frau. — Von den **unblutigen Opfern** war bei Gelegenheit der Brand- und Dankopfer schon die Rede. Sie bestunden in Mehl und Oel nebst Weihrauch und Wein. Das Mehl (סֹלֶת) war feines, gereinigtes Mehl, wie schon aus der Benennung סֹלֶת erhellt, da סָלַת im Chaldäischen „Mehl reinigen" bedeutet; es war also Mehl von bester Qualität, und darum ohne Zweifel auch Waizenmehl, als das beste. Dieses Mehl wurde aber nicht immer als solches, sondern oft auch als schon zubereitete Speise, nämlich als Brod oder Kuchen dargebracht. Der pentateuchische Text erwähnt dreier Arten derselben. Die eine heißt מַאֲפֵה תַנּוּר (im Ofen Gebackenes), und diese Kuchen waren wieder entweder sehr dünne fladenartige (רְקִיקִים), oder etwas dickere und durchlöcherte Kuchen (חַלּוֹת); erstere wurden mit Oel überstrichen, bei letzteren schon der Teig mit Oel vermischt. Von der zweiten Art wird der Ausdruck מִנְחָה עַל־הַמַּחֲבַת gebraucht. Es waren also auf der Pfanne gebackene Kuchen. Auch hier wurde der Teig mit Oel geknetet, die Kuchen hart gebacken und dann in Stücke gebrochen und mit Oel begossen. Die dritte Art heißt מִנְחַת מַרְחֶשֶׁת; unter מַרְחֶשֶׁת verstehen die LXX und Vulg. einen Rost (ἐσχάρα, craticula), die Rabbinen dagegen ein tiefes Gefäß, und dafür spricht die Bedeutung des Wortes רָחַשׁ (aufwallen, aufsprudeln); es sind dann Kuchen gemeint, die in einem topfartigen Gefäß in heißem Oel gekocht oder gebacken wurden (vgl. Levit. 2, 4 ff.). Demnach erscheinen als die wichtigsten Bestandtheile des unblutigen Opfers das Mehl oder Brod, als Hauptbestandtheil des Speiseopfers und der Wein als Trankopfer. „Beide sind zunächst die Frucht und das Erzeugniß menschlicher Arbeit und Sorgfalt, und zwar, für das Bundesvolk, in einem Lande, dessen unmittelbarer König und Gebieter Jehova war. Sie sind daher sehr bezeichnende Symbole für das, was dem Gläubigen, nachdem er in die göttliche Gnade aufgenommen, als einem Diener Gottes zur Lebensaufgabe gesetzt ist, indem er nämlich im Reiche und Dienste Jehova's auch seine sittlichen Kräfte üben, und mit den Früchten geistiger Arbeit, also mit guten und heilvollen Werken vor Gott erscheinen soll. Von den übrigen Zugaben, die das Brandopfer begleiteten, war das Oel ein symbolischer Hinweis auf die Gnade des hl. Geistes; der Weihrauch ein Ausdruck der zu Gott gerichteten Gesinnung, der Andacht und des Gebetes; das Salz ein Zeichen der Weisheit oder heilvollen Erkenntniß, die, im Denken wie im Handeln, Wahres vom Falschen, das sittlich Gute und Rechte vom Selbstischen und Bösen unterscheidet, und den geistigen Menschen vor dem Verderben bewahrt" (Veith, Eucharistia. S. 57 f.). Das unblutige Opfer ist also symbolische Darstellung der fortwährenden Bethätigung des Gnadenverhältnisses mit Gott, in welches der Mensch durch die blutigen Opfer symbolisch eingesetzt wird, durch Gesetzeserfüllung und Tugendübung. — Uebrigens schreibt das Gesetz außer den unblutigen Opfern, die nur Zugaben zu blutigen bilden, noch einige vor, die unabhängig für sich und nicht als solche Zugaben dargebracht wurden. Diese waren theils ungewöhnliche und ausnahmsweise, wie das vorhin erwähnte Eiferopfer und das Sündopfer eines völlig Armen, theils regelmäßige und periodische. Letztere sind die Erstlingsgabe am Paschafeste, die Erstlingsbrode am Pfingstfeste und die verschiedenen Erstlingsgaben, welche die Israeliten an das Heiligthum zu entrichten hatten. Am zweiten Tage des Paschafestes mußte nämlich beim Heiligthum eine Garbe von der um diese Zeit reif werdenden Gerste als Erstlingsopfer dargebracht werden, und dieß war die feierliche Eröffnung der Getreideernte (s. Feste IV. 47). Am Pfingst-

feste dagegen mußten Erstlingsbrode von dem neugeernteten Waizen dargebracht werden, und dieß war das Dank- und Schlußopfer der Getreideernte (s. Feste a. a. O.). Ueber die Erstlingsgaben s. d. Art. Erstlinge. Vgl. außer den gelegenheitlich angeführten Schriften über die mos. Opfer noch: Scholl, über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden (in Klaibers Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs, Bd. IV. u. V. Jahrg. 1832 u. 1833). — J. de Maistre, éclaircissement sur les sacrifices, als Anhang zu Les Soirées de Saint-Pétersbourg. Lyon, 1836 (tom. II. p. 321 sqq.). — A. Stöckl, Liturgie u. dogmatische Bedeutung der alttestamentlichen Opfer insbesondere in ihrem Verhältniß zur neutestamentlichen Opfertheorie. Regensb. 1848. [Welte.]

Opferbrod ist dasjenige aus reinem und feinem Waizenmehl bereitete Brod, welches bei dem Offertorium der heil. Messe zur geheimnißvollen Verwandlung in den Leib Jesu Christi dem himmlischen Vater dargebracht und auf dem Altare niedergelegt wird. Dieses Brod, gegenwärtig in doppelter Größe vorhanden (das für den Priester bestimmte hat drei Zoll, das für die Laien einen Zoll im Durchmesser) hatte in den frühesten Zeiten, wo alle dem heiligsten Opfer Beiwohnenden mit dem Priester die hl. Communion empfingen, die Gestalt des gewöhnlichen Brodes. Die Hebräer sowohl als Römer und Griechen machten zu ihrem täglichen Gebrauche runde, höchstens einen Finger dicke Brode. Ehe sie dem Feuer übergeben und gebacken wurden, machte man mehrere Einschnitte darein, wodurch mehrere Theile entstanden, die man leicht abbrechen konnte. Jeder Theil machte gleichsam einen Bissen aus, der beim Essen nicht abgeschnitten, sondern abgebrochen wurde (daher erklärt sich der biblische Ausdruck des Brodbrechens und die Art und Weise, wie die Communion ertheilt wurde). Die hebräischen Brode hatten mehrere Einschnitte als die römischen, obschon die runde Form an Größe und Dicke sich gleich blieb. Bei den Römern waren nur zwei Einschnitte mitten durch gebräuchlich; dieser doppelte Einschnitt bildete die Gestalt des Kreuzes, daher sie auch Kreuzbrode (panes cruce signati) hießen. Später, als der Eifer der Gläubigen erkaltete, und die Opfergaben seltener, oder doch nicht so dargebracht wurden, wie zu einem so erhabenen Geheimnisse erfordert wird, so wurde statt des Brodes Mehl zur Opferung verlangt, von welchem die Geistlichen selbst das für die hl. Messe und die Communicanten nöthige Brod backen konnten. Dieß scheint schon im sechsten oder im Anfange des siebenten Jahrhunderts geschehen zu sein. Man behielt auch hier die alte Form bei, nur mit dem Unterschiede, daß die Brode zugleich mit verschiedenen heiligen Zeichen und Buchstaben versehen wurden. Für die kleineren Communicanten wurden kleine Hostien gebacken, die nicht gebrochen wurden. Endlich im zwölften Jahrhunderte, wo die Naturalien-Opferung ganz aufhörte und nur eine kleine Geldmünze von den Gläubigen geopfert wurde, geschah es, daß man die noch heut zu Tage übliche und zur Aufbewahrung bequeme Form der Hostien wählte, die aber immer noch den alten Namen particula behielten, wie er noch jetzt üblich ist. — Vgl. die Art. Abendmahlsfeier, Brodbrechung, hochwürdigstes Gut, Messe. [Vater.]

Opfergang bestand ehemals in der Darbringung der zum heiligsten Meßopfer nothwendigen Elemente, nämlich des Brodes, Weines und Wassers, wobei auch andere für die Kirche, ihre Diener und für die Armen benöthigten Gaben von den Gläubigen dargebracht wurden; dieß geschah beim Offertorium der heil. Messe (s. d. A.). Die Art und Weise dieser Darbringung läßt sich nicht so genau bestimmen, da sie an verschiedenen Orten verschieden war; man richtete sich gewöhnlich nach den Localitäten und nach dem Nationalgebrauche. In einigen Kirchen brachten die Gläubigen die Opfer am Gitter oder am Altare dar, in andern ging der Diacon herum, und empfing dieselben aus den Händen der Opfernden. Im Ordo Romanus geschah diese Darbringung auf folgende Weise: Der Bischof oder der celebrirende Priester in seiner Vertretung übernahm von den Gläubigen die Opfergaben,

welche sie in ein weißes Linnentuch gewickelt hatten, oder in weißen Schalen darbrachten; die Diaconen waren hiebei behilflich, sie übernahmen den Opferwein und goßen ihn in einen Becher, wobei sie die Subdiaconen unterstützten. Die Priester und der übrige Clerus brachten ihre Opfer, welche in Brod bestanden, selbst zum Altare, die Laien bis zum Chore, wohin sich der fungirende Bischof mit den Assistenten begab, ein Subdiacon nahm auch von den Sängern auf dem Ambon Wasser als Opfer in Empfang. Nach dieser Einsammlung der Opfergaben begab sich der Celebrant wieder zum Altare zurück, wo dann die zur Communion bestimmten Gaben sowohl an Brod als an Wein auf den Altar zur Consecration gelegt wurden. Alle andern Opfer wurden in vier Theile getheilt, wovon zwei dem Bischofe, einer der Geistlichkeit und einer der Kirche zur Reparatur und den Armen zufiel. — Diese Art der Opferdarbringung hat seit dem achten Jahrhundert ganz aufgehört, und es sind gegenwärtig nur Opfergänge als Umzüge um den Altar üblich, welche entweder eine ganze Versammlung der Gläubigen, oder ein Theil derselben oder auch nur einzelne Personen bei dem Offertorium oder einem andern Theile der heiligen Messe oder auch außerdem bei andern kirchlichen Veranlassungen halten, um einzelne Geldbeträge zum Frommen der Kirche und ihrer Diener, oder der Armen auf den Altar niederzulegen. Dieß geschieht in Teutschland gewöhnlich an den Begräbnißtagen der Verstorbenen, bei Ausspendung des hl. Sacramentes der Taufe, bei Aussegnung der Wöchnerinnen, bei kirchlichen Trauungen, an einzelnen Gelübdnißtagen und bei außerordentlichen Anlässen; die Stelle der Opfergänge bei dem Gottesdienste vertritt dermalen der Klingelbeutel und Opferkasten, oder Opferstock. [Vater.]

Opferkasten sind diejenigen an einem geeigneten Orte in der Kirche aufgestellten, in verschiedener Form und aus verschiedenem Materiale verfertigten, fest geschlossenen Behältnisse, in welche die Gläubigen beliebige Spenden zu frommen oder wohlthätigen Zwecken niederlegen. Solche Opferkästen befanden sich nach Marcus 12, 41—44. schon im Tempel zu Jerusalem, und waren durch alle Jahrhunderte hindurch in den christlichen Tempeln im Gebrauche. So macht der heil. Cyprian (lib. de operibus et elemos.) einer reichen Matrone den Vorwurf, daß sie nicht auf den Opferkasten der Kirche schaue und für denselben beitrage; und Innocenz III. fordert in einem Schreiben die Geistlichkeit auf, in allen Kirchen einen Kasten aufzustellen, worin Jeder seine Gabe (für den zu unternehmenden Kreuzzug) legen könne.

Opferstock wird gewöhnlich als gleichbedeutend mit Opferkasten genommen, daher gilt hierüber das unter Artikel: Opferkasten Gesagte; zuweilen bezeichnet man auch mit diesem Namen ein eisernes Leuchtergerüste, woran fromme Gläubige brennende Wachskerzen zu stecken pflegen, um bei dem Lichte derselben für das ewige Licht, d. i. für die ewige Seligkeit der Abgestorbenen die Gabe des Gebetes zu opfern.

Ophir, s. Arabien.

Ophiten (Ophianer, Serpentini, Schlangenbrüder) ist der Name einer bedeutenden gnostischen Partei, deren Wiege in Rücksicht auf ihre nahe Verwandtschaft mit den Valentinianern und ihre ganz ägyptische Symbolik höchst wahrscheinlich in Aegypten zu suchen ist, von wo sie sich, in mehrere Secten zerfallend, in andere Länder, vornehmlich nach Syrien und Kleinasien verbreitet und von einer dieser Secten, welche der Schlange (ὄφις) hohe Verehrung widmete, ihren auf die ganze Partei nicht passenden Namen erhalten hat. Ihrer Verwandtschaft mit dem Valentinianismus wegen hat man die Ophiten schon für einen Zweig dieser Schule halten wollen, aber richtiger ist die Ansicht, welche ihnen einen unabhängigen, übrigens auf eine gemeinsame Quelle hinweisenden Ursprung zuschreibt. Unverbürgt ist die Nachricht des Origenes (c. Cels. l. VI. § 28), der zufolge ein gewisser Euphrates Stifter der Secte gewesen wäre; ebenso beruht die Hypothese Mosheims, daß es eine specifisch jüdische Ophitensecte gegeben und diese schon in einer vorchristlichen

Zeit bestanden habe, nur auf einer unrichtigen Auffassung einer Stelle bei Origenes (a. a. O.). Die Zeit ihrer Entstehung kann indessen nicht genau angegeben werden, darf aber schwerlich vor das Jahr 150, aber auch nicht viel später gesetzt werden, da schon Irenäus sie kennt (adv. haer. l. I. c. 34. 35.). — Das ophitische System, eine abentheuerliche Mischung aus christlichen, jüdischen, ägyptischen und altorientalischen Elementen, ist folgendes. Das erste Princip, das höchste Wesen, aus dem Alles ausgeflossen, ist, wie bei den Valentinianern, der Bythos, dem sie auch die (an den Zoroastrismus und die Kabbala erinnernden) Namen Quelle des Lichts und Urmensch geben. Von diesem emanirt der Gedanke (ἔννοια), auch das Schweigen (σιγή) und, als erster Schöpfungsact des ersten Menschen, der zweite Mensch genannt, und aus diesem sofort das Pneuma, das auch die Namen Mutter alles Lebens (μήτηρ τῶν ζώντων), Weisheit Gottes (ἡ ἄνω σοφία) führt. Unter diesem alle Lebenskeime in sich fassenden und aus sich weiter verbreitenden Geiste, der deßhalb auch das erste Weibliche, die erste Frau genannt wird, liegt das zweite ewige Princip, die Materie, in Wasser, Finsterniß, Abyssus und Chaos sich gliedernd. Entzückt von der Schönheit der himmlischen Sophia, verbanden sich mit ihr die beiden ersten Wesen, befruchteten sie mit göttlichem Lichte, und aus dieser Verbindung gingen zwei neue Wesen hervor, ein vollkommenes, männliches, der himmlische Christos, und ein unvollkommenes, weibliches, das nur einen überfließenden Thau des Lichtes (ἰχμὰς τοῦ φωτός) erhalten, die Sophia-Achamoth, προύνεικος, ein unvollendeter Keim des göttlichen Lebens. Der Kern dieses Mythus ist, wie aus dem Folgenden erhellt, der Gedanke, daß das höchste Wesen, um den in seinen Gedanken entworfenen Weltplan durch seine Weisheit zu verwirklichen, zwei Wesen habe hervorgehen lassen, die, ein jedes in der ihm zugefallenen Sphäre, seine Endzwecke in den himmlischen sowohl als in den irdischen Welten realisiren sollten. Die Sophia-Achamoth stürzte sich in das Chaos hinab, dessen Natur sie nicht kannte, um eine eigene unabhängige Welt sich zu bilden, und während nun Christos gleich seiner Mutter sich in das Urlicht erhebt und mit den zwei ersten Principien die hl. Kirche (das Urbild der Kirche der Pneumatischen) bildet, setzte die gefallene Achamoth die träge chaotische Masse, erst frei über dem Wasser schwebend, in Bewegung, zog durch die anziehende Kraft ihres Lichtes alles Materielle an sich, vermischte sich dadurch aber so sehr mit der Materie, daß sie sich selbst in ihr verdunkelte und, vom Lichtreiche losgerissen, das Bewußtsein ihrer höhern Abkunft und des verwandten Lichtreiches verlor. Man erkennt hierin den gnostischen Gedanken, daß das Höhere, Göttliche in seiner Berührung mit dem Niederen, Materiellen, statt dieses bewältigen und beherrschen zu können, vielmehr selbst seiner Natur nach sich verschlechtere, und wieder ächt gnostisch tritt uns in dem sogleich Folgenden das Streben entgegen, das Reine, Göttliche in eine möglichst weite Entfernung vom Unreinen, Materiellen zu bringen. Nicht die Sophia-Achamoth selbst nämlich, die trotz ihres Falles immer noch einen bedeutenden Fond göttlichen Lichtes in sich hat, bringt die Welt hervor, sondern erzeugt in diesem ihrem gottentfremdeten Zustande, in welchem sie vom Höhern nichts mehr weiß und sich selbst für die höchste Macht hält, um ihre Schöpferkraft auszuüben, den ihrem damaligen Zustande entsprechenden Demiurgos Jaldabaoth (den Judengott). Dieser, ein boshaftes, herrschsüchtiges Wesen, wollte nun, zufolge der den Gnostikern gemeinsamen Idee der Neigung des Niedern, vom Höhern sich loszureißen, auch seinerseits von seiner Mutter sich unabhängig machen und für den höchsten Gott ausgeben. Zu diesem Zwecke brachte er einen Engel als sein Ebenbild hervor, und dieser wieder einen u. s. f., bis es deren sechs waren (zusammen die sieben Planetenfürsten, Sterngeister), die nun ihrerseits den Menschen, eine ungeschlachte, auf der Erde kriechende Masse hervorbrachten, der Jaldabaoth die Seele mittheilte. Gegen sein Wissen und Willen ging aber dabei der geistige Same, der Strahl des Lichtes, den er von seiner Mutter erhalten, aus seinem Wesen in die Natur des Menschen

über. Es war dieß durch geheime Veranstaltung eben seiner Mutter geschehen, und hier schürzt sich der Knoten, dessen Lösung die von aller gnostischen Theosophie streng geforderte Zurückführung alles Reinen und Göttlichen aus seiner Verschlungenheit mit dem Materiellen, Bösen in seinen ursprünglichen Zustand ist. Die Sophia-Achamoth hatte nämlich unterdessen, im Gefühle der drückenden Last, die ihr Körper ihr auferlegte, ihre Verirrung eingesehen und nach gewaltiger Anstrengung, gestärkt durch den Schein des verwandten Lichtes, zu ihrer ursprünglichen Höhe sich wieder erhoben, an einen gewissen Mittelort (τόπος μεσότητος), wo es ihr durch Zuströmen reinern Lichtes nach und nach gelang, von ihrem Körper sich gänzlich loszumachen, der nun, als das Lichtverwandteste der Materie, oben schwebt und die Scheidewand zwischen der materiellen und Geister-Welt bildet. Um nun den Jaldabaoth, zur Strafe seiner Empörung gegen sie, des ihm zugeflossenen Lichtes zu berauben und dasselbe allmählig zu läutern und zurückzuführen, hatte sie selbst ihm, ohne daß er es bemerkte, den Gedanken der Menschenschöpfung eingegeben. Der Mensch, in den das Licht übergegangen war, zog nun das Licht der ganzen Schöpfung an sich und stellte so bald nicht mehr das Bild seines Schöpfers, sondern das Ebenbild des Urmenschen, des höchsten Gottes selber dar. Hierüber von Bestürzung und Ingrimm außer sich, warf der Demiurg schreckliche Blicke bis auf den Grund der Materie hinab, und indem sich darin sein Bild abspiegelte, entstand als Abbild von ihm in diesem Zustand ein Wesen voll Haß, Bosheit und Neid, Satan in schlangenförmiger Gestalt, ὀφιόμορφος, der Schlangengeist, der listige νοῦς — im ophitischen Systeme eine Combination des persischen Ahriman, des ägyptischen Phtha, des jüdischen Samael und des griechischen Hephaistos. Im gleichen Zorne rief der Demiurg die übrigen irdischen Dinge, die drei Reiche der Natur mit all' ihren Mängeln und Fehlern in's Dasein, in der Absicht, den Menschen in denselben gefangen zu halten. Um ihn von der Sophia und dem Zusammenhange mit der höhern Welt loszureißen, verbot er ihm, von dem Baume der Erkenntniß zu essen. Der Mensch jedoch, durch den von der Sophia im zu Hilfe gesandten Genius Ophis überredet, genoß von der verbotenen Frucht und gelangte dadurch zur Erkenntniß seiner Abkunft und höheren Bestimmung, wurde aber dafür von Jaldabaoth aus der ätherischen Region des Paradieses, wo sich das erste Menschenpaar in ätherischen Leibern befand, auf die finstere Erde herabgestürzt und in die finsteren Körper eingeschlossen. Während dieß geschah, hatte Sophia den göttlichen Lichtsamen aus ihm zurückgezogen, theilte von nun aber unaufhörlich dem Menschen wieder davon mit. Zugleich mit den Menschen war auch der Geist Ophis in den Abgrund geschleudert worden, hatte sich in seinem Falle materialisirt und wurde dadurch ein Satan im Kleinen, ein Abbild des großen Teufels Ophiomorphos (mit dem er von manchen Ophiten verwechselt wurde) und erzeugte aus Hochmuth, Eifersucht und Rachsucht gegen die Menschen, die die Ursache seines Falles gewesen, gleichfalls sechs Geister (die sieben archontischen Geister, Regenten der Erde und der materiellen Welt), die das Menschengeschlecht beständig befeinden, zur Materie herabzuziehen suchen und zum Götzendienste und Abfall von Jaldabaoth anreizen, um dessen Strafgerichte über sie herbeizuziehen, während dieser und seine 6 Geister den freien Aufschwung des göttlichen Lichtes im Menschen aus allen Kräften zu hemmen suchen. Wenn ihnen dieß auch mit der Mehrzahl der Menschen gelang, so wußte doch die Sophia, welche beständig über das Geschlecht wachte, sich jederzeit eine kleine Zahl Auserwählter zu erhalten, welche den Samen des göttlichen Lichtes bewahrten. Unter diese rechneten die Ophiten den Seth, den Noe, welchen Sophia aus der von Jaldabaoth wegen des Götzendienstes verhängten Sündfluth rettete, namentlich aber die Propheten, die zwar der Demiurg ursprünglich zu seinem Dienste bestimmt hatte, die aber von der Sophia, ohne daß sie oder Jaldabaoth sich dessen recht bewußt waren, dazu benützt wurden, Vieles über den Urmenschen, den himmlischen Christos und seine Herabkunft vorauszusagen und so die Menschen auf dessen Ankunft vorzu-

bereiten. Ueber das trotz alle dem stets zunehmende Elend der Mensch tief betrübt, wandte sich endlich die Sophia flehend an ihre Mutter, das Pneumaweib, und auf dringendes Bitten der letztern sandte der höchste Gott den Christos. Dieser vereinigte sich zur Zeit, da Jaldabaoth Johannes den Täufer auftreten und den Menschen Jesus als den psychischen Messias von einer Jungfrau geboren werden ließ, mit der Sophia, stieg sofort mit dieser durch die Welten der sieben Engel, in jeder derselben unter verwandter Gestalt sein eigenes Wesen verhüllend und alles in ihnen befindliche Licht an sich ziehend, herab und vereinigte sich mit dem Menschen Jesus bei seiner Taufe im Jordan. Nun erst konnte Jesus Wunder wirken und den unbekannten Gott verkünden. Der getäuschte Jaldabaoth aber ließ ihn durch die Juden kreuzigen; beim Beginn seiner Leiden schwangen sich Christos und Sophia in's Lichtreich auf, belebten aber Jesus wieder und gaben ihm statt des grobsinnlichen einen ätherischen Leib, weßhalb ihn seine Jünger nicht mehr erkannten. Noch 18 Monate blieb Jesus nach der Auferstehung auf Erden, während welcher Zeit er durch Eingebung der Sophia eine vollkommene Erkenntniß der höhern Wahrheiten erhielt und diese nur wenigen seiner Jünger, die dafür empfänglich waren, mittheilte. Hierauf wurde er von dem himmlischen Christos in den Himmel erhoben, wo er zur Rechten des Jaldabaoth, von diesem unbemerkt, sitzet und alle durch die Erkenntniß des Christenthums geläuterten Seelen an sich zieht und in sich aufnimmt. Sobald alles Pneumatische im Reiche des Jaldabaoth angezogen und alles Licht wieder im Pleroma gesammelt ist, ist auch die Erlösung vollendet und das Ende der Welt vorhanden. Die bloß psychischen Naturen dagegen werden mit Jaldabaoth ihren Aufenthalt in der Gehenna oder dem Tartarus erhalten. — Von der oben dargestellten Lehre über den Genius Ophis gab es indessen unter den Ophiten eine abweichende Ansicht. Einige derselben betrachteten nämlich Ophis als einen guten Geist, als ein Symbol der Sophia, und diese selbst hinwiederum in pantheistischer Weise als die belebende Allseele, die nicht nur in der Menschheit, sondern in der ganzen Natur verbreitet sei, von der Alles ausgeflossen und in die wieder Alles geläutert zurückkehre. Die Ophiten dieser Richtung, die eigentlichen Ophiten, ohne Zweifel aber nur ein kleiner Theil der Secte, hatten einen dem marcionitischen ähnlichen Schlangencult unter sich eingeführt. Sie unterhielten nämlich eine lebendige abgerichtete Schlange in einem Kasten oder einer Höhle, ließen das auf den Tisch gestellte Abendmahlsbrod von ihr belecken und so gleichsam consecriren, worauf dann erst die Austheilung erfolgte und jeder die Schlange küßte. So berichten wenigstens Epiphanius (haer. 37. § 5), Augustinus (de ver. relig. c. 5; de haer. c. 7) und Theodoret (de haeret. fab. l. I. c. 14). Auch im practischen Theile ihrer Religionslehre wichen die Ophiten sehr von einander ab. Während nämlich die Einen aus ihren theoretischen Grundlehren eine strenge physicalische Ascese, namentlich die Empfehlung des Cölibates ableiteten, so Andere antinomistisch (s. d. Art.) eine wilde Zügellosigkeit, die in den unnatürlichsten Ausschweifungen zu Tage trat und von mehreren christlichen Kaisern, so noch im J. 530 — denn bis dahin scheint sich die Secte wenigstens sporadisch erhalten zu haben — strenge Edicte gegen sie hervorrief. Eine Abart der Ophiten sind die Sethianer und die berüchtigten Kainiten (s. d. Art.) — Noch besitzen wir durch Origenes (c. Cels. VI. c. 25 sqq.) sieben schwülstige ophitische Gebetsformeln, welche den pneumatischen Seelen, die sich durch die sieben Reiche der Sterngeister in's Pleroma erheben, bei ihrem Eintritte in jedes dieser Reiche in den Mund gelegt werden, nebst einem merkwürdigen Diagramma, d. i. einer mit seltsamen Namen beschriebenen und mit symbolischen Thierbildern bemalten Zeichnung von verschlungenen Kreisen, die als eine Art bildlicher Darstellung oder symbolischen Abrisses der ophitischen Glaubenslehren anzusehen ist. Neander (genet. Entw. d. gnost. Syst. S. 231 ff.) und Matter (krit. Gesch. d. Gnost. Bd. I. S. 121 ff.) haben deren schwierige Deutung versucht. Vgl. außerdem Mosheim (Vers. einer unp. u. gr. Ketzergesch. 1. Thl.), Walch,

(Entwurf einer vollſt. Hiſt. der Ketzer. Thl. I. S. 447 ff.), Auguſti (Denkw. Bdd. III., IV. u. VIII.), Neander (allg. Geſch. d. chr. Rel. I. Bd. 2. Abth. S. 746 ff.). [Hitzfelder.]

Ophra (עָפְרָה). 1) Joſ. 18, 23. LXX Ἀφρά Vulg. Ophera (1 Sam. 13, 17 Γοφερά, Ephra), eine Stadt im Stamme Benjamin, unweit Michmas und der Wüſte Bethaven, nach dem Onomast. Ἄφρα oder Ἀφρήλ (es hat auch Ὀφρά) fünf röm. Meilen von Bethel oſtwärts. Die Umgegend hieß das Gebiet Schual (1 Sam. 13, 17) oder Schaalim (1 Sam. 9, 4). Daß es das heutige Dorf el Tayibeh ſei, vermuthet Robinſon II. 338., er iſt aber in der Umgegend von Bethel nicht ganz zuverläſſiger Führer; vgl. Keil, Comment. über Joſ. 112 ff. 332 und Art. Ephraim (Stadt). — 2) Nach Richt. 6, 11. 8, 27. 32. (LXX Ἐφραθά Vulg. Ephra) Geburts- und Wohnort Gedeons im Stamme Manaſſes, wahrſcheinlich dieſſeits des Jordan.

Optatus, der hl., ſtammte aus Afrika, war um die Mitte des vierten Jahrhunderts Biſchof zu Mileve oder Milevium in der Provinz Numidien, und gehörte neben Auguſtin zu den eifrigſten Gegnern der Donatiſten (ſ. d. A.). Daß er früher Heide geweſen, ſagt Auguſtin (de doctrina christ. lib. II. c. 4) und zählt ihn zugleich unter jene, welche wie Cyprian und Lactantius ꝛc. das Gold und Silber Aegyptens, d. i. die weltlichen Wiſſenſchaften, der Kirche zu ihrem Nutzen zugebracht hätten. Wie angeſehen er geweſen, beweist Fulgentius, wenn er ihn neben Auguſtin und Ambroſius ſtellt (Fulgent. Rusp. lib. II. ad Monimum, c. 13) und als einen Heiligen betitelt (l. c.); Auguſtin aber nennt ihn „einen Hirten ehrwürdigen Andenkens, und eine Zierde der Kirche“ (Augustin. Lib. I. contra Parmen. c. 3. und de unitate eccl. contra Petilian. c. 19). Auch die Kirche ehrt ihn als einen Heiligen und begeht ſein Gedächtniß am 4. Juni. — Unter den donatiſtiſchen Lehrern zur Zeit des Optatus ragte beſonders Parmenianus hervor, welcher, obgleich ein Fremder, nach dem Tode des Donatus d. Gr. (c. 360) Biſchof von Carthago und damit oberſtes Haupt der Donatiſten geworden war. Zur Vertheidigung ſeiner Partei hatte er ein beſonderes (jetzt verlornes) Werk geſchrieben, das er mit großem Eifer überall ausbreitete, und worin er namentlich zu zeigen ſuchte, daß nur bei den Donatiſten die wahre Kirche Chriſti zu finden ſei. Zu ſeiner Widerlegung verfaßte nun Optatus um's J. 370, zur Zeit des Papſtes Damaſus, ſein alsbald ſehr berühmt gewordenes Werk de schismate Donatistarum, zunächſt in 6 Büchern, denen er etwa 15 Jahre ſpäter, unter Papſt Sirieius (c. 384), noch einige Beiſätze gab und namentlich ein ganzes Buch, das ſiebente, beifügte (vgl. über die chronol. Frage beſonders Tillemont, mémoires etc. T. VI. p. 61 u. 307. ed. Brux. 1732). Auch hängte er zur Erhärtung ſeiner Angaben verſchiedene Urkunden an, auf die er ſich im Verlaufe ſeiner Erzählung öfters berief, die aber jetzt verloren gegangen, jedoch inſoferne erſetzt ſind, als Du-Pin ſeiner Ausgabe der Schrift des Optatus eine große Urkundenſammlung beigefügt hat. (Welche Urkunden Optatus ſeiner Schrift angeſchloſſen habe, zählen Du-Pin, nouvell. Biblioth. etc., T. II. p. 119. Paris 1693, und Tillemont, l. c. p. 62 auf). Sein Werk iſt hiſtoriſch und didactiſch zugleich, indem er darin nicht nur den Urſprung und die Geſchichte der Donatiſtenſpaltung erzählt, ſondern auch die Irrthümer und falſchen Behauptungen dieſer Partei ausführlich und theilweiſe ſehr treffend widerlegt, mit dem deutlich hervortretenden Zwecke, die Donatiſten wieder für die Kirche zu gewinnen. Er ſchreibt darum in der Regel mit großer Mäßigung, und ſchon Schröckh (K. G. XI, 381) bemerkt, daß ſeine ireniſchen Aeußerungen wirklich oft rührend ſeien. Auguſtin aber ſchätzte dieſe Schrift ſo hoch, daß er Alle, die ſich über den Donatismus des Genaueren unterrichten wollten, auf dieſelbe verwies (Lib. I. contra Parmen. c. 3). Einen Auszug davon gab Schröckh (K. G. XI, 374—381) und Du-Pin (nouv. Bibl. T. II. p. 109—118). Letzterer charakteriſirt auch den Styl Optat's als noble, vehement et serré; mais il n'est pas assez poli ni assez net. (l. c. p. 120). Vgl.

auch Tillemont, l. c. p. 62. In der That hat der Styl des Optatus mehr Aehnlichkeit mit dem des Tertullian, als mit dem des hl. Auguſtin. — Wir bemerken noch, daß Du-Pin anfangs (in ſ. nouvelle Biblioth. l. c. p. 118) die Aechtheit des ſiebenten Buches beanſtandete, ſpäter aber in ſeiner Ausgabe der Schrift des Optatus dieß nicht nur wieder zurücknahm, ſondern ſogar auf's Beſtimmteſte zu beweiſen ſuchte, daß das ſiebente Buch den gleichen Verfaſſer habe, wie die andern. Nicht nur die Gleichheit des Styls beweist dieß, ſondern auch der Umſtand, daß der Verfaſſer des ſiebenten Buchs ſich ſelbſt als den Autor der ſechs andern angibt. Unächt (interpolirt) iſt nur jene Stelle in cap. 1 des ſiebenten Buchs, worin das Vergehen der Traditoren für ein bloß geringes erklärt wird. Du-Pin hat in ſeiner Ausgabe, auf alle guten Handſchriften geſtützt, dieſe Stelle geſtrichen (p. 103 ed. Paris. 1700), weil ſie „exulat ab omnibus manuscriptis, orationis seriem interrumpit, et a doctrina Optati aliena est.“ Ueber die Ausgabe Dupin's ſelbſt (alle frühern ſind voll Fehler) haben wir ſchon am Schluſſe des Artikels über die Donatiſten geſprochen; eine ſehr kurze und inhaltsleere Biographie des Optatus aber, deſſen nähere Lebensumſtände überhaupt unbekannt ſind, geben die Bollandiſten, T. I. Junii p. 396 sq. [Hefele.]

Optimismus. I. Iſt von Optimismus als einer philoſophiſchen Weltanſchauung, aber ohne weitern Zuſatz oder nähere Beſtimmung, die Rede, ſo meint man die von Leibnitz ausgebildete Theorie von der beſten Welt. Es verhält ſich damit folgendermaßen: Von jeher haben in Denen, die das Weltall denkend betrachteten, zwei Gedanken mit einander gekämpft; einerſeits erſcheint die Welt als einheitliches Ganzes, als ein in allen Theilen harmonirendes Syſtem, und weist ſo, inwiefern ſie ſich zugleich als ein Gewordenes zeigt, auf ein Princip zurück, durch welches ſie geworden; andererſeits umfaßt ſie offenbar nicht nur verſchiedene, ſondern gegenſätzliche und einander aufhebende Elemente — Gegenſätze, die, in höchſter Spannung als Gut und Bös bezeichnet, der Zurückführung auf Eins zu widerſtehen und zwei Principien zu fordern ſcheinen. Gewährt man letzterm Gedanken die Oberhand, ſo hat man die Schwierigkeit, um welche es ſich handelt, für einen Augenblick — nicht überwunden, ſondern umgangen, iſt aber dafür der Ungereimtheit verfallen, zwei Abſolute zu ſetzen (ſ. den Art. Dualismus, Emanation, Parſismus und Gnoſticismus). Hält man dagegen an erſterem Gedanken feſt, ſo hat man ſich zu dem ſchwierigen Beweis verpflichtet, daß die in der Welt vorhandenen Gegenſätze wie die Einheitlichkeit der Welt, ſo auch die Einheit des Princips nicht aufheben. Dieſen Beweis kann man auf zweifache Art verſuchen. Entweder nimmt man an, die Gegenſätze in der Welt ſeien nicht wirkliche Gegenſätze, ſondern nur verſchiedene Geſtalten einer und derſelben Sache, mehrfache Erſcheinungen des Einen Seins, oder man anerkennt ſie als wirkliche Gegenſätze, die ſich mit einander nicht vertragen, ſondern einander gegenſeitig aufheben, ſucht aber dann ſie ſo zu begreifen, daß trotz ihrer die Welt nicht aufhöre, ein einheitliches Ganzes zu ſein und ſich auf Ein Princip zurückzuführen. Im erſtern Falle hat man ebenſo wie beim Dualismus die Schwierigkeit umgangen, iſt aber dafür nicht nur in Widerſpruch mit der offenbaren und nicht abzuläugnenden Wirklichkeit gerathen, ſondern auch der Ungereimtheit verfallen, ein Gewordenes als Princip ſeiner ſelbſt zu nehmen. Nur derjenige gibt ſich von vorneherein das Zeugniß, die vorhandene Schwierigkeit nicht umgehen, ſondern löſen zu wollen, der dieſelbe damit anerkennt, daß er die Gegenſätze in der Welt als wirkliche Gegenſätze gelten läßt. Dieß findet ſich bei Denen, deren Weltanſchauung das chriſtliche Bewußtſein zur Unterlage hat, während die andern Löſungsverſuche dem Heidenthume zufallen. Es wird gut ſein, wenn wir uns das Geſchichtliche kurz vergegenwärtigen. — Das civiliſirte Heidenthum, das hier allein in Betracht zu nehmen iſt, tritt uns in zwei Geſtalten entgegen. Die eine iſt der Orientalismus, die andere der Hellenismus. Hier wie dort begegnen wir einer drei Stufen umfaſſenden Entwicklung der Welt-

anſchauung, um welche es ſich hierorts handelt. Im Orientalismus ſteht an erſter Stelle jene Weltanſchauung, deren vollſtändigſte Ausbildung den Hindus zugefallen und deren Weſentliches dieß iſt, daß man die Welt als Selbſtentäußerung einer Einen allgemeinen Grundſubſtanz und das Einzelne der Welt als die Geſtalten betrachtet, in welchen jenes Eine zu flüchtiger und verſchwindender Erſcheinung kommt, indem es ewig fließend, jetzt heraustretend, jetzt zurückgehend, ſich entwickelt. Hiernach erſcheint die Welt entweder ganz als vollkommen und gut, oder ganz als unvollkommen und ſchlecht: Erſteres, wenn man darauf ſieht, daß ſie mit der Einen Grundſubſtanz identiſch, Letzteres, wenn man darauf ſieht, daß ſie von derſelben unterſchieden ſei. Feſte Gegenſätze gibt es nicht. Die Gegenſätze ſind nichts Anderes, als die mannigfachen, in einander übergehenden, jetzt erſcheinenden, jetzt verſchwindenden Momente des ewigen Proceſſes. Für dieſe Weltanſchauung alſo iſt die Eingangs erwähnte Schwierigkeit nicht vorhanden. — Der Parſismus, welcher zunächſt auf die indiſche Weltanſchauung folgt, ſetzt zwei Welten, ein Reich des Lichtes und ein Reich der Finſterniß. Die Erde iſt der Punct, in welchem ſie zuſammenſtoßen und mit einander kämpfen; d. h. der Parſismus ſieht die Gegenſätze in der Welt für ſo unverträgliche und zugleich ſo feſte Gegenſätze an, daß er genöthigt iſt, jeden derſelben auf ein eigenes Princip zurückzuführen. Damit iſt er der Mühe überhoben, ſich mit der hier erörterten Frage zu beſchäftigen. Conſequent muß er für die Zukunft poſtuliren, daß die in der Mitte geſchehene Berührung oder vielmehr Vermiſchung beider Reiche aufgelöst und der Kampf dadurch beendigt werde, daß jedes der beiden Entgegengeſetzten rein für ſich, unberührt vom andern, ſei. Wenn deßungeachtet der zur Grundanſchauung gar nicht paſſende Gedanke ausgeſprochen wird, daß das Licht einen Sieg über die Finſterniß erringen und dieſe verſchwinden werde, ſo iſt darin nur die Macht der Wahrheit zu erblicken, welche durch den Irrthum nur verdeckt, nicht vernichtet werden kann und immer ſelbſt durch die verkehrteſten und unwahrſten Meinungen hervorleuchtet. — Die letzte Geſtalt des Orientalismus iſt das Thierbewußtſein, deſſen volle Ausbildung den Aegyptiern anheim gefallen. Wie nun das Mangelhafte und Gebrechliche des Thiers in deſſen Beſchränktheit nach Außen liegt und das Ueble, Böſe, Verderbliche für daſſelbe von Außen kommt, d. h. in der Exiſtenz eines Andern begründet und durch dieſes Andere verurſacht iſt, ſo erkennt der Aegyptier das Uebel, das auch ihm die Harmonie zerſtört und den Genuß verbittert, deren er ſich erfreut, als Etwas, das von Außen komme, das nicht inner-, ſondern außerhalb der Landesgrenzen ſeinen Urſprung habe. Daſſelbe iſt durch den Typhon, dieſer aber vorzugsweiſe durch den Chamſia (ſ. den Art. Aegypten I. 109) repräſentirt, der von Aethiopien kommend ſengend und verheerend in das Land hereinbricht. Exiſtirte außer Aegypten nichts, d. h. wäre das, was dem Aegyptier als das Univerſum gilt, nicht beſchränkt, ſo gäbe es kein Uebel, ſo gäbe es keine die Einheit ſtörenden Gegenſätze. Mit andern Worten: das wahrhaft Wirkliche iſt ohne Uebel, mithin ohne ſtörende Gegenſätze; dieſe zugleich mit jenem ſind darin begründet, daß außer dem wahrhaft Wirklichen noch Etwas iſt. — Der Hellenismus hat ſeine Repräſentation in der griechiſchen Philoſophie. Dieſe entwickelt ſich in drei Perioden, und die in denſelben ausgebildeten Formen der Weltanſchauung, ſoweit ſie hier in Betracht kommen, entſprechen genau den Formen, welche uns im Vorigen begegnet ſind. Von Thales bis zu Leucipp wird die concrete Welt als Selbſtentäußerung und Erſcheinung irgend eines zu Grunde Liegenden, theils der ſtofflichen, theils der Formen-Elemente, theils des Werdens, theils des Seins ſchlechthin, begriffen. In allen Fällen erſcheint ſie inſofern als mangelhaft, beſchränkt, an Widerſprüchen aller Art und Uebeln leidend, als ſie nicht das Grundweſen ſelbſt, ſondern deſſen Entäußerung, gleichſam das zerſplitterte Abſolute iſt, inſofern dagegen als ganz vollkommen und gut, als ſie eben doch nichts Anderes iſt, als das Abſolute, nichts Anderes, als das exiſtente concrete Göttliche. Mithin ſtellen ſich genannte Philoſophen (die ältern Jonier, die Pythagoräer, Heraclit, die Eleaten,

Empedocles und die Atomiſten) zu unſerer Frage ganz ebenſo wie die Indier. Später wurde dieſe Weltanſchauung — die Welt als das in ewigem Kreislauf ſich entwickelnde und äußernde Göttliche — durch die Stoiker auf's Vollkommenſte ausgebildet; woher es kommen mag, daß man gern von einem Optimismus der Stoiker ſpricht. — Die zweite Periode der griechiſchen Philoſophie beginnt mit Anaxagoras. Anaxagoras hat erkannt, die bisherigen Philoſophen haben das Gewordenſein der Welt aus dem angenommenen Abſoluten ganz und gar nicht richtig begriffen und genügend erklärt, ſondern lediglich behauptet, und zwar haben ſie damit ſtreng genommen etwas Unmögliches behauptet, denn die materiellen Elemente enthalten, wie ſpäter Ariſtoteles ſo oft bemerkte, keine Bewegung, die Formen-Elemente keinen Stoff, alles von jenen Phyſiologen der Welt zu Grund Gelegte kein Princip zweckmäßiger Ordnung und Geſtaltung. Darum hat er dem Urſtoff, aus welchem die Welt geworden, als bewegendes und zweckmäßig geſtaltendes und ordnendes Princip Vernunft zur Seite gegeben, den *νοῦς*, der ſo als zweites Princip erſcheint, durch welches die Welt geworden. Gelänge nun dem Nus, die Weltgeſtaltung ſo zu vollziehen, daß die Welt der vollkommene Ausdruck ſeiner wäre, dann wäre jene vollkommen gut, durchaus wohlgeordnet und harmoniſch. Allein es kann ihm nicht gelingen, denn an dem erſten Principe hat er einen Gegenſtand für ſein Wirken, ſo auch eine Schranke, ſo daß er außer Stande iſt, daſſelbe je vollſtändig zu bewältigen. Es bleibt nothwendig ſtets ein undurchdrungener und folglich ungeſtalteter oder mangelhaft geſtalteter Reſt der Urmaterie. Damit iſt das Mangelhafte, Fehlerhafte, Böſe neben dem Guten in der Welt als nothwendig begriffen und ſomit erklärt. Alſo erklärt vermittelſt dualiſtiſcher Weltanſchauung — ein Dualismus, welcher ſich vom perſiſchen zwar bedeutend unterſcheidet, aber in Betreff der hier erörterten Frage den gleichen Gedanken an die Hand gibt. Dieſer Dualismus iſt nun die Grundform der griechiſchen Philoſophie bis zum Neuplatonismus herunter geblieben. Zwar haben ſchon die nächſten Nachfolger des Anaxagoras, Plato und Ariſtoteles, die Ueberwindung deſſelben angeſtrebt, indem ſie die Vernunft als abſolut und die Materie als nichtſeiend zu begreifen ſuchten. Allein ſie haben weder Jenes, noch Dieſes erreicht. Die Vernunft, ihr Gott, blieb ſtets die menſchliche Vernunft, welche nur Vorhandenes bilden, nicht wahrhaft ſchaffen kann; und eben deßhalb blieb die Materie, wenn auch noch ſo oft das Nichtſeiende genannt, doch immerhin als Dasjenige, deſſen Gott zur Weltbildung bedurft habe, aus welchem die Welt geworden. Das Ariſtoteliſche Möglichſeiende bekundet ebenſo wie das Platoniſche Allempfängliche, Aufnahmsfähige u. dgl. das ernſte, aber erfolgloſe Streben des Dualismus los zu werden. Man iſt, wie bereits bemerkt, deſſelben bis zur Zeit des Neuplatonismus nicht los geworden. Selbſt der Stoicismus, der zur altjoniſchen Phyſiologie zurückgekehrt, iſt ganz von dualiſtiſchem Gedanken getragen, denn es iſt ja von dem Leidenden und Thuenden, *πάσχον* und *ποιοῦν*, daß die Welt- oder Gottes-Entwicklung ausgeht. So erkennt man alſo in der zweiten Periode der griechiſchen Philoſophie, dem Parſismus entſprechend, das Daſein ſtörende Gegenſätze in der Welt, des Uebels und des Böſen, kurz die Mangelhaftigkeit der Welt als darin begründet, daß dieſe nicht auf Ein, ſondern auf zwei Principien zurückzuführen ſei. (Vgl. Plato Tim. p. 56; Pol. 269; Theaet. 176; Aristot. Met. VII, 8. X, 9. XII, 2). — Im Neuplatonismus (ſ. d. A.), womit die griechiſche Philoſophie abſchließt, erſcheint auf den erſten Anblick der Dualismus überwunden, indem von einer ſchlechthinigen Einheit, *μονάς*, ausgegangen und die Welt als aus derſelben emanirt begriffen wird. Aber mit dieſer Emanation verhält es ſich näher ſo, daß das ſpäter Emanirende immer weiter und weiter von der Quelle abzuſtehen kommt und in demſelben Grade, als dieß der Fall, unvollkommen, weniger göttlich, weniger an dem Weſen des Einen partieipirend iſt, ſo daß endlich ein Letztes entſteht, ein *ἔσχατον*, welches Nichts mehr von dem Göttlichen enthält, *μηδὲν ἔτι ἔχον αὐτοῦ*, geradezu ungöttlich iſt. Dieſes Letzte nun iſt die Materie,

ὕλη, und dieſe das Böſe, τὸ κακὸν, der Grund der Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Welt (vgl. Plat. Ennead. I. lib. VIII. c. 7). Alſo iſt der Dualismus in Wahrheit nicht vermieden. Im Anfang ferne gehalten hat er ſich am Ende eingedrängt und geltend gemacht; Gott, anfangs allein ſeiend, hat zuletzt an Demjenigen eine Schranke gefunden, was aus ihm ſelbſt gefloſſen. Hätte er ſich gegen dieſe Schranke verwahren können, ſo exiſtirte nur Gutes, Schönes, Harmoniſches, d. h. exiſtirte nur das wahrhaft Wirkliche, nicht außer demſelben noch Etwas, ein Anderes, Nichtwirkliches, ſo gäbe es kein Uebel, kein Böſes, keine Unordnung. Man ſieht alſo, der Neuplatonismus ſteht zur zweiten Periode der griechiſchen Philoſophie in demſelben Verhältniß, als die ägyptiſche Weltanſchauung zum Parſismus. — Der ganze Ueberblick aber, welchem wir hiemit die heidniſche Weltanſchauung unterworfen, hat, zur Beſtätigung des Eingangs Vorgetragenen, dargethan, daß der Paganismus die Gegenſätze in der Welt entweder nicht als wirkliche Gegenſätze anerkenne, weil er, keinen Gott erkennend, dieſelben als naturgemäße wechſelnde Erſcheinungen einer ſich entwickelnden Grundſubſtanz betrachtet, oder keinen Anſtoß daran nehme, ſei es weil er ſie geradezu auf zwei Principien zurückführt, ſei es weil er den vermeintlichen Gott als beſchränkt durch ein Außergöttliches begreift; d. h. der Paganismus kennt die Schwierigkeit, die uns hier beſchäftigt, nicht, weil ihm der Begriff des wahren Gottes fremd iſt. — Den Chriſten iſt dieſer Begriff zu Theil geworden. Dafür haben ſich aber auch mit ihrer Weltanſchauung Schwierigkeiten, wie es ſcheint, verbunden, wovon die Heiden nichts gewußt. Was ſolche Schwierigkeiten bereitet, iſt nicht das Daſein von Gegenſätzen, ſelbſt ſtörenden, in der Natur, ſind nicht die Mangelhaftigkeit, Schwäche und Gebrechlichkeit des Weltlichen; all' das erklärt ſich, da die Creatur eben nicht Gott, ſondern Creatur, nicht abſolut, ſondern endlich iſt, von ſelbſt; und glauben wir auch dann und wann, weit entfernt die Zweckmäßigkeit eines Einzelnen und das Zuſammenſtimmen Mehrerer einzuſehen, vielmehr ein Recht zu gegentheiliger Ueberzeugung zu beſitzen, ſo koſtet doch wohl jeden unbefangenen und beſcheidenen Menſchen das Bekenntniß wenig oder keine Ueberwindung, jenes Nichteinſehen ſei lediglich in den Schranken begründet, welche unſerm Blicke geſetzt ſind; kann doch Jeder täglich an ſich ſelbſt erfahren, daß überall mit der Erweiterung des Geſichtskreiſes Verminderung des vorher Anſtößigen verbunden ſei (vgl. August. de civit. Dei XII, 4). Was wirklich anſtößig iſt und unſere Weltanſchauung ſchwierig macht, iſt das Daſein des Böſen in der Welt, der Sünde, die geradezu auf Zerſtörung der Weltordnung ausgeht, dem im Weltplan wie im poſitiven Geſetze offenbaren Willen Gottes einen widerſprechenden, ja feindlichen Willen entgegenſtellt und geltend zu machen ſucht. Daß die hiemit genannte Thatſache wirklich ſei, anerkennt das Chriſtenthum ebenſo entſchieden, wie der Dualismus. Wie nun aber weiter? Gäbe es zwei Principien, ſo erklärte ſich die Thatſache von ſelbſt; ſie wäre einfach der Beweis, daß ſich der eine Gott gegen den andern geltend mache. Nun aber iſt im chriſtlichen Bewußtſein ſchlechthinige Einheit Gottes dermaßen feſtgehalten, daß Gott als abſoluter Schöpfer und alles außer ihm Seiende als Product ſeines Willens begriffen iſt. Wenn ſich alſo irgend ein Wille gegen den göttlichen geltend macht, muß man dann nicht ſagen, der Eine göttliche Wille widerſpreche ſich ſelbſt? Das Geſchaffene iſt freilich, wie ſich von ſelbſt verſteht, nicht Gott ſelbſt, ſondern ein Nichtgottſeiendes, denn Gott kann nicht ſich ſelbſt, den Ewigſeienden, ſondern nur ein Anderes, ein Nichtſeiendes, ſchaffen; allein was von Gott geſchaffen iſt, iſt nothwendig, gerade weil es abſolut geſchaffen iſt, Ausdruck des göttlichen Willens, und darnach ſcheint es, deſſen Aeußerungen müſſen, ſofern ſie Willensäußerungen ſind, einen Willen offenbaren, der mit dem göttlichen übereinſtimmt, dermaßen, daß, wenn das Gegentheil ſtattfindet, der göttliche Wille in Widerſpruch mit ſich ſelbſt zu gerathen ſcheint. Hierauf antworten die chriſtlichen Lehrer: Gott hat allerdings Solches geſchaffen, deſſen Aeußerungen (Bewegungen, Wirkungen) ſtets unfehlbar dem göttlichen Willen

gemäß sind und anders gar nicht sein können; aber er hat auch Anderes geschaffen, bei welchem solche Nothwendigkeit nicht stattfindet, die freien Geister, Engel und Menschen, denen er eigenen Willen und damit von selbst die Macht verliehen hat, sich ebenso in Widerspruch wie in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen zu setzen; und diese nun, die freien Geister, sind die Quelle des Bösen, die Schöpfer der Sünde. Allein es ist leicht zu sehen, mit dieser Antwort sei die Schwierigkeit nur weiter hinausgeschoben. Einerseits ist offenbar, daß Gott das Böse nicht nur nicht wollen, sondern hassen und vernichten müsse, andererseits aber nicht minder, daß er dessen Wirklichkeit vorausgesehen, indem er es mit der Erschaffung freier Geister möglich gemacht. Warum hat er es also dennoch möglich gemacht? Warum insbesondere hat er jene bestimmten Geister geschaffen, welche er als sündigende erkannt hat? Dazu kommt noch, daß die Sünder sich selbst unglückselig machen. Wie stimmt also deren Erschaffung zu der Güte Gottes, von welcher für die Creatur nur Wohlsein und Glückseligkeit abzuleiten ist? Hier nun liegt die Schwierigkeit. Die christlichen Lehrer begegnen derselben mit Folgendem: Erstens, daß Gott mit der Erschaffung freier Geister die Sünde möglich gemacht, kann Anstoß nicht erregen, denn soll Gott schaffen, so muß er Vollkommenes schaffen, soll aber die Welt vollkommen sein, so muß sie alle Arten des Nichtgottseienden in sich fassen, also nicht bloß Solches, was nicht sündigen kann, sondern auch Solches, was es kann, wie der hl. Thomas sagt, nicht bloß Solches quod non potest, sondern auch Solches quod potest deficere (Sum. I. qu. 48. art. 2). Man kann vielleicht noch weiter gehen und sagen: wollte Gott schaffen, so mußte er freie Geister schaffen, weil er nur ein wahrhaft Seiendes nicht ein bloß Scheinendes konnte schaffen wollen, die Welt aber ein bloß Scheinendes wäre, wenn sie nur die Natur, nicht auch freie Geister in sich faßte. Zweitens ist der böse Wille, der sich gegen den göttlichen geltend zu machen sucht, so weit entfernt, sich wirklich zur Geltung zu bringen und den göttlichen Weltplan zu zerstören, daß er vielmehr dazu dient die ewige Unveränderlichkeit des göttlichen Willens (= die göttliche Gerechtigkeit) in recht klares Licht zu stellen. Nec mala voluntas, quia naturae ordinem servare noluit, ideo justi Dei leges omnia bene ordinantis effugit.... Deus sicut naturarum bonarum optimus creator est, ita malarum voluntatum justissimus ordinator; ut cum male illae utuntur naturis bonis, ipse bene utatur etiam *voluntatibus malis* (Aug. de civ. D. XI, 23. 17.). Gott findet an dem Bösen so wenig als an dem Guten eine Schranke; an diesem, weil es dem göttlichen Willen gemäß ist, an jenem aber, weil ihm nicht die Geltung eines Seienden, sondern eines Nichtseienden zukommt. Eben deßhalb kann endlich drittens überhaupt das Dasein des Bösen darum nicht anstößig sein, weil Gott nicht nur trotz desselben, sondern geradezu vermittelst desselben den ewigen Weltplan zur Ausführung bringt, d. h. das von Ewigkeit her beschlossene Gute wirkt. Das Böse ist so weit entfernt ihn daran zu hindern, daß es ihm vielmehr dabei als Werkzeug dient. In diesem Sinne sagt der hl. Augustin, Gott würde diejenigen Engel und Menschen nicht geschaffen haben, von welchen er vorausgewußt, daß sie sündigen werden, wenn er nicht ebenso vorausgewußt hätte, wie er das von ihnen zu setzende Böse zum Guten wenden werde (Neque enim Deus ullum, non dico angelorum, sed vel hominem crearet, quem malum futurum esse praescisset, nisi pariter nosset quibus eos bonorum usibus commodaret, atque ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi anthitetis honestaret. l. c. c. 18). Am schönsten und kräftigsten ist dieser Gedanke in den Worten ausgesprochen, welche die Kirche am Charsamstag singt: O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem. In der That sind hiemit alle Schwierigkeiten überwunden, alle Fragen gelöst, die vernünftiger Weise aufgeworfen werden können. Das Christenthum als solches, als diese Wirklichkeit, gibt befriedigende Antwort auf die Fragen, wie sich die Gegensätze in der Welt mit

der Einheit (und Absolutheit) Gottes vertragen, und wie trotz jener Gegensätze, resp. trotz des Bösen in der Welt, behauptet werden könne, die Welt sei ganz gut und erscheine als göttliches Werk (vgl. bes. Aug. de civ. Dei XI, 16—18. 22. 23; XII, 3 f.; XXII, 22—24; S. Thom. s. I, qu. 48 et 49). — So viel aber mußte vorausgeschickt werden, um Leibnitzens Optimismus zu verstehen. Jetzt ist uns dieß Verständniß genugsam nahe gelegt. Leibnitz (s. d. A.) hat sich in der Theodicee die Aufgabe gestellt, die im obigen Vorgeführte christliche Ueberzeugung gegen Bayle zu rechtfertigen und festzuhalten, welcher an vielen Orten seines Dictionnaire den Dualismus als unwiderlegliche und unabweisliche Weltanschauung bezeichnet hatte, und dabei geht er von dem Satze aus, man müsse von vornherein überzeugt sein, die Welt wie sie ist, sei die bestmögliche. Gott, sagt er, konnte unter unzähligen möglichen Welten, die vor seinem allsehenden Blicke lagen, wählen; und beachten wir nun, daß er die absolute Güte und Weisheit sei, so können wir keinen Augenblick bezweifeln, er habe unter jenen unzähligen möglichen Welten die beste gewählt und sofort geschaffen (Il demeure... vrai,... qu'il y a une infinité de mondes possibles, dont il faut que Dieu ait choisi le meilleur, puisqu'il ne fait rien sans agir suivant la suprême raison). Mag es daher noch so viele Uebel in der Welt geben, jede andere mögliche Welt würde davon vielmehr enthalten, und auch diese gegenwärtige Welt würde nicht so vollkommen, nicht so gut sein, wenn irgend eines ihrer Uebel nicht vorhanden wäre (Ainsi si le moindre mal qui arrive dans le monde y manquait, ce ne serait plus ce monde; qui tout compté, tout rabattu, a été trouvé le meilleur par le createur qui l'a choisi). Die Schwierigkeiten, sagt Leibnitz mit Augustin und Thomas, die wir in dieser Beziehung machen, kommen lediglich von unserer Beschränktheit her, die uns unfähig macht, das Ganze zu überschauen, das Unendliche zu durchdringen. Wären wir solcher allumfassender Kenntniß fähig, so würden wir sehen, wie alles Einzelne genau zusammenstimme, wie das was uns als übel und bös erscheint und auch in Wahrheit ist, zur Vollkommenheit und Güte des Ganzen beitrage ꝛc. (vgl. Leibn. Theodicée P. I. c. 7 sqq.; II, c. 201 sqq.; III, 413 sqq.). Das ist nun der Optimismus des Leibnitz. — Wie alle hervorstehenden Sätze der Leibnitzischen Philosophie, so hat auch die Theorie von der besten Welt zahlreiche Erörterungen veranlaßt. Hierüber vgl. F. Ch. Baumeister, historia de doctrina de mundo optimo. Corlitii, 1741; Wolfart, controversiae de mundo optimo. Jenae. 1743; Kant, Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759; Sammlung der Schriften über die Lehre von der besten Welt. Rostock, 1759; Creutzer, Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examine denuo revocata. Lips. 1795. Daß die moderne, sogenannte pantheistische Philosophie zu den Anschauungen der Alten zurückgekehrt sei, genügt einfach zu erwähnen. II. Von dem philosophischen Gebiete ist der Begriff Optimismus auf das Gebiet des gewöhnlichen Lebens und der Sittlichkeit übergetragen worden. Man nennt im gewöhnlichen Leben Denjenigen einen Optimisten, der überall Gutes oder doch das Beste voraussetzt, vermuthet und erwartet, jeder Sache, wie man zu sagen pflegt, gute Seiten abzugewinnen sucht ꝛc. Die entgegengesetzte Anschauung nennt man Pessimismus und deren Träger Pessimisten. Auf sittliche Anschauungen oder Beurtheilungen übergetragen können diese Begriffe oder Ausdrücke in doppeltem Sinne gebraucht werden und sind also zweideutig. Man nennt es nämlich Optimismus, wenn Einer sowohl an der handelnden Person als an dem verrichteten Werke Alles ohne Weiteres gut findet, auch mit dem Schlechtesten zufrieden ist. Aber auch das gerade Gegentheil kann man Optimismus nennen, nämlich jene Strenge im Urtheil, welche nur dann zufrieden ist, wenn Intention und Handlung sich als die bestmöglichen oder gar als an sich vollkommen gut erweisen. Optimismus im ersten Sinne erzeugt Larismus; Optimismus im zweiten Sinne Rigorismus (s. d. A.). Ganz diesem entsprechend verbindet sich auch mit Pessimismus ein doppelter Sinn. Pessimist nämlich heißt zunächst der, der überall nicht nur das Bestmögliche, sondern absolut Gutes fordert und deßhalb

Schlechtes sieht, wo immer nicht schlechthin Gutes vorhanden ist; aber eben so ist auch gerade umgekehrt Derjenige Pessimist, der das Schlechte für gut nimmt und mit dem Schlechtesten zufrieden ist. Man sieht, diese Zweideutigkeit der Begriffe kommt daher, daß man diesen eine doppelte Beziehung, das eine Mal auf das beurtheilte Object, das andere Mal auf das beurtheilende Subject gibt; und dieses wiederum hat seinen Grund darin, daß ein Richter in moralischen Dingen nicht bloß über das zu beurtheilende Object, sondern zugleich auch über sich selbst ein Urtheil fällt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Optimismus und Pessimismus nicht als Extreme, wie man die sittliche Entschiedenheit oft zu benennen pflegt, sondern nur dann verwerflich seien, wenn sie sich mit falschem Urtheil verbinden, wenn man Gutes für schlecht und Schlechtes für gut ansieht. Aeußern sie sich aber einfach als Entschiedenheit, welche darin besteht, daß man das Gute für gut, das Schlechte für schlecht hält und an die Erreichung jenes wie an die Abwehr dieses alle Kraft setzt, so sind sie so weit entfernt, einem verflachenden juste milieu oder Indifferentismus weichen zu müssen, daß vielmehr nichts so sehr zu wünschen ist, als daß überall solcher Optimismus und solcher Pessimismus möge gefunden werden. [Mattes.]

Optionsrecht (jus optionis) heißt in der Kirchenrechtssprache 1) das Recht eines Doppelt- oder Mehrfachbepfründeten, von den zwei oder mehreren das eine oder aber das andere Kirchenamt, je nach eigener Wahl zu behalten, da er beide zugleich, wenn sie incompatibel sind, ohne besondere Dispens nicht besitzen kann. Diese Wahlbefugniß ist aber schon durch das IV. lateranische Concil aufgehoben, und bei Uebernahme einer zweiten Dignität oder Seelsorgspfründe der Verlust der ersteren ipso jure ausgesprochen (s. Cumulation der Kirchenämter, Bd. II. S. 941). Man versteht aber unter Optionsrecht auch 2) den Anspruch der Dom- und Collegiat-Stiftscanoniker, nach ihrem Amtalter in immer bessere Canonicalhäuser als Nutznießer derselben einzurücken, sobald nämlich eines um das andere durch Ableben oder Beförderung ihrer zeitherigen Besitzer ledig wurde (s. Canonicalhäuser, Bd. II. S. 309).

Opus operatum. In der Lehre von den Sacramenten nimmt eine vorzügliche Stelle die Frage ein, auf welche Weise die Sacramente wirken. Der Kirchenrath von Trient hat diese Frage in 6 Canones behandelt, nämlich Sess. VII, c. 2 u. 4—8 de sacram. in gen. Der erste dieser Canones, can. 2., enthält die allgemeine Bestimmung, daß die Sacramente des neuen Bundes von denen des alten Bundes wesentlich unterschieden seien; can. 4 bezeichnet, ebenfalls noch allgemein, fragliche Wirksamkeit damit daß er lehrt, die Sacramente des N. B. seien zum Heile unentbehrlich; can. 5 u. 6 erklären, im Gegensatze zu den damals geltend gemachten Irrthümern, die Sacramente des N. B. wirken unmittelbar (sc. die Rechtfertigungsgnade); can. 7 lehrt, diese Wirkung werde allen Empfängern der Sacramente zu Theil, wofern nur wirklicher Empfang stattfinde: can. 8 endlich lautet, diese Lehre abschließend, wörtlich so: „wer da sagt, die Gnade werde nicht durch die Sacramente des N. B. als solche ex opere operato mitgetheilt, sondern zur Erlangung der Gnade genüge der bloße Glaube an die göttliche Verheißung, der sei im Banne — si quis dixerit, per ipsa novae legis sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solam fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere: a. s.“ Da ist uns also der berühmte Begriff des opus operatum gegeben, womit wir uns hier zu beschäftigen haben. Eine Zergliederung des vorgeführten can. 8 wird uns genügende Erkenntniß dieses Begriffs gewähren. Schon die Stellung dieses Canon deutet an, derselbe wolle die Puncte zusammenfassen, die in den vorangehenden Canones einzeln vorgetragen sind. So ist es in der That. Wir finden in dem 8. Canon drei Wahrheiten ausgesprochen. 1) Wenn der Nachsatz erklärt, der Glaube an die göttliche Verheißung sei zur Erlangung der Gnade nicht genügend, d. h. es sei nicht schon derjenige gerechtfertigt, welcher bloß glaube, daß uns Gott um Christi willen gerecht machen oder gar nur für gerecht erklären werde: so ist der

Sinn des Vorderſatzes von ſelber dahin beſtimmt, daß zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade auch der Empfang der Sacramente erforderlich, daß folglich die Sacramente als ſolche, als dieſe beſtimmten Werke, unentbehrlich ſeien. Demnach iſt in unſerm Canon zunächſt das Nämliche gelehrt als in can. 4, nur beſtimmter und poſitiver, denn während can. 4 nur ſagt, die Sacramente des N. B. ſeien nicht überflüſſig, non esse superflua, ſondern zum Heile unentbehrlich, ad salutem necessaria, da wir ohne dieſelben, durch bloßen Glauben, die Gnade der Rechtfertigung nicht erlangen — et sine eis... per solam fidem homines a Deo gratiam justificationis non adipisci: ſo beſtimmt unſer Canon näher, es ſei nicht nur nicht ohne, ſondern gerade vermittelſt der Sacramente, daß wir der Rechtfertigungsgnade theilhaftig werden, die Sacramente ſeien Werke oder Verrichtungen, die als ſolche die Rechtfertigung ſchaffen, opera operantia justificationem. 2) Damit iſt bereits die zweite Wahrheit berührt, welche unſer Canon ausſpricht. Es iſt nämlich hiernach ausgeſchloſſen, daß die Sacramente mittelbar wirken, ſei es durch Andeutung einer künftigen Rechtfertigung, nach Art der altteſtamentariſchen Sacramente (can. 2), oder durch Weckung und Stärkung rechtfertigenden Glaubens, oder als Zeichen empfangener Gnade, nach lutheriſcher und calviniſcher Dichtung (can. 5 u. 6), oder wie man ſich ſonſt eine mittelbare Wirkſamkeit der Sacramente vorſtellen möge; und damit iſt von ſelbſt die Wahrheit ausgeſprochen, die Sacramente wirken unmittelbar, ſie ſeien als ſolche die Urſache der Gnade, welche in den äußern Zeichen angedeutet iſt, causas esse gratiae quam significant, d. h. das die Rechtfertigung Wirkende ſeien die Sacramente als dieſe Werke — quod operatur gratiam justificationis, opus esse sacramentale. 3) Wird der Satz: „die Sacramente wirken unmittelbar“ im ſtrengen, d. h. im eigentlichen Sinn genommen, ſo ſpricht er noch beſtimmter den Gedanken aus, daß den Sacramenten die wirkende Kraft nicht durch dieſe oder jene Beſchaffenheit des Spenders und Empfängers verliehen werde, ſondern an ſich zukomme, dermaßen, daß ſie nur wirklich vorhanden, alſo einerſeits wirklich geſpendet, andererſeits wirklich empfangen zu ſein brauchen, um zu wirken, was ſie zu wirken beſtimmt ſind (can. 7. vgl. can. 11). Mit dieſer Beſtimmung iſt der Gedanke vollendet, daß die Sacramente als ſolche, als dieſe wahrnehmbaren Zeichen, Worte und Verrichtungen, wirken; und in dieſer Vollendung iſt es, daß can. 8. den Gedanken ausdrückt, indem er ſagt, per sacramenta n. l. ex opere operato conferri gratiam. Dieſes iſt nun der Begriff des opus operatum. Man ſagt, die Sacramente vermitteln den Empfang der Rechtfertigungsgnade ex opere operato, weil die genannte Wirkung 1) nicht nur nicht ohne, ſondern poſitiv durch die Sacramente, und zwar näher 2) nicht mittelbar, ſondern unmittelbar, ja noch beſtimmter 3) nicht durch irgend etwas mit den Sacramenten Verbundenes, nicht durch ein Accidens, wie Glaube, Devotion ꝛc., ſondern durch die Sacramente als ſolche hervorgebracht wird. Nehmen wir, der gewöhnlichen Auffaſſung folgend, das Wort operatum als Paſſivum, ſo haben wir can. 8. etwa ſo zu überſetzen: die Gnade wird durch die Sacramente als ſolche (per ipsa sacr.), und zwar ſchon dadurch mitgetheilt, daß das Werk als ſolches vollzogen iſt (unter welcher Vollziehung beides, Empfang wie Spendung, zu verſtehen). Nehmen wir aber grammatiſch richtig operatum als Activum, ſo iſt zu überſetzen: die Gnade wird durch die Sacramente als ſolche mitgetheilt, inwiefern dieſe den Charakter eines Werkes haben, das als ſolches wirkt. Wir würden letztere Faſſung vorziehen, wenn ihr nicht der Umſtand ungünſtig zu ſein ſchiene, daß es nicht opus operans, ſondern opus operatum heißt. Es iſt indeſſen möglich, daß ſich im Folgenden dieſer Anſtoß hebe. Hier haben wir nur zu bemerken, daß der Sinn des Satzes der gleiche ſei, ob man auf dieſe oder jene Weiſe überſetze. Weil die Sacramente Werke ſind, die als ſolche die Rechtfertigungsgnade wirken, ſo wird dieſe Gnade durch dieſelben ſchon dadurch mitgetheilt, daß ſie als dieſe Werke vollzogen werden. Jedenfalls iſt unter opus das Sacrament als ſolches gemeint, und die von Möhler (Symbol. S. 254. 4. A.) verſuchte Erklärung zurückzuweiſen,

wornach opus operatum so viel hieße, als opus a Christo operatum i. e. opus quod operatus est Christus. Wahr ist freilich, wie wir noch im Folgenden sehen werden, daß den Sacramenten die rechtfertigende Kraft aus dem Werke Christi (Leiden und Tod) zugeflossen; wie der hl. Thomas sagt: „sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi;“ allein davon ist, abgesehen von der Mangelhaftigkeit der Erklärung, hier nicht die Rede. Woher die Sacramente ihre Kraft empfangen haben, hat das Tridentinum an andern Orten erklärt (Sess. VI. cap. 7 u. Sess. VII. can. 1 de sacr. in gen.); hier nun, in can. 8, lehrt es, unter Voraussetzung jener Erklärungen, dieselben seien Werke, welche als solche rechtfertigend wirken; wie auch der hl. Thomas auf Grund des vorhin angeführten Satzes den weitern ausspricht: „sacramentum operatur ad gratiam causandam (per modum instrumenti). Sum. III. qu. 62. art. 5. Möhler steht denn auch mit seiner Erklärung ganz allein (vgl. Bellarmin de sacr. in gen. lib. II. c. 1 ff., dem alle spätern Theologen mit Recht gefolgt sind). Ja in den neuen Untersuchungen, wo er näher auf die Sache einzugehen hatte, hat er sie selbst vollkommen — obwohl nicht ausdrücklich — aufgegeben (N. Unters. S. 336 ff. 2. A.). — Die dogmatisch-wissenschaftliche Rechtfertigung dieses Begriffes nun hat der Art. Sacrament zu geben. Hier ist nur zur Erläuterung des Ausdrucks das Nöthige beizubringen, einmal durch Aufdeckung der Mißverständnisse und Verläumdungen, welche der Begriff des opus operatum erfahren, sodann durch kurze Nachricht über die Geschichte des Ausdruckes, nebst einigen weitern Bemerkungen, welche sich hieran knüpfen werden. 1) Die Protestanten haben schon im 16ten Jahrhundert angefangen und bis heute nicht aufgehört zu behaupten, das Dogma von dem opus operatum schließe a) von der Mitwirkung im Rechtfertigungswerke aus den Glauben, die Liebe, die Buße, kurz das Dabeisein, das eigene Thun des Menschen, und setze b) eben damit einen rein mechanischen Proceß, genauer eine magische Wirkung. In beiden Behauptungen ist gänzliches Mißverständniß, wenn nicht eher absichtliche Verläumdung unseres Dogma zu erblicken. Wenn das Conc. Trident. in den oben erwähnten Canones der 7ten Session, wo es die Unentbehrlichkeit der Sacramente behauptet (can. 4 u. 8), die Erklärung gibt, der Glaube allein reiche zur Rechtfertigung nicht hin, solam fidem promissionis divinae ad gratiam consequendam non sufficere, so ist ja offenbar der Glaube nicht ausgeschlossen, sondern als Factor mitgesetzt; und wenn je hierüber noch ein Zweifel walten könnte, so müßte er doch wohl in den Augen eines jeden auch nur halbwegs Unbefangenen durch den in mehrfacher Wendung wiederholten Satz, der Glaube sei die Grundbedingung der Rechtfertigung und des Heils, fidem esse humanae salutis initium, fundamentum et radicem omnis justificationis (Sess. VI. cap. 8), sowie nicht minder durch die Thatsache gehoben werden, daß Sess. VI. cap. 6, Glaube, Furcht, Liebe und Buße als dasjenige genannt sind, wodurch die Erwachsenen zur Taufe disponirt werden (vgl. auch Sess. XIV. cap. 4). — Nicht minder erscheint auch die zweite der erwähnten Behauptungen als grundlos und unberechtigt. Nie ist der Kirche oder irgend einem Katholiken eingefallen, noch wird ihnen je einfallen, die Wirkung der Sacramente ex opere operato so zu verstehen, als ob diese sinnlichen Stoffe, Wasser, Oel, Brod ꝛc. und diese wahrnehmbaren Worte und Handlungen rein als solche den Empfang der Rechtfertigungsgnade bewirken, so daß als Ursache und Product zwei Dinge gesetzt würden, die in keinerlei Causalverhältniß zu einander stehen. Die Endursache der Rechtfertigung, erklärt das Tridentinum (Sess. VI. cap. 7), causa finalis, ist die Verherrlichung Gottes und das ewige Leben, die principaliter wirkende Ursache, causa efficiens, ist Gott, misericors Deus, die die Rechtfertigung verdienende Ursache, causa meritoria, ist das Leiden Christi, die Eine formale Ursache die Gerechtigkeit Gottes, jene Gerechtigkeit, vermöge welcher uns Gott gerecht macht, wie er selbst gerecht ist, d. h. unsern Willen dem seinigen, der ewig gleich ist, conformirt. Dazu kommt noch die Institution

durch Christus, wovon Sess. VII. can. 1. die Rede ist. Wenn nun alle diese Momente zusammenwirken und durch dieses Zusammenwirken unsere Rechtfertigung verursachen, wo ist dann eine magische Wirkung, wo ein Mißverhältniß zwischen Ursache und Product! Aber wo bleiben denn hiebei die Sacramente als causa justificans ex opere operato? Die Sacramente sind die Instrumente, durch welche oder in welchen die genannten Ursachen wirken. Causa instrumentalis, heißt es an der citirten Stelle, sacramentum baptismi; und was hier von der Taufe gesagt ist, gilt von den Sacramenten überhaupt. Demnach erscheinen die Sacramente als diejenigen Werke, in welchen alle vorhin genannten und, wie bereits bemerkt, nichts weniger als magischen Ursachen zusammenlaufen und zur Wirksamkeit kommen, so daß diese letztern verborgen bleiben und nur die Sacramente als das Wirkende erscheinen. Die Sacramente sind, nach scholastischer Ausdrucksweise, die causae secundae, in welchen jene übrigen Ursachen als causa prima wirken. Es ist ebenso genügend wie verständlich, wenn die Theologen sagen, Gott habe die in seiner Liebe und Barmherzigkeit, in dem Leiden Christi ꝛc. objectiv begründete, subjectiv aber durch den Glauben, die Liebe, Buße ꝛc. bedingte Mittheilung der Rechtfertigungsgnade an den Gebrauch der Sacramente gleichsam als handbarer Instrumente ebenso geknüpft, wie die Wirkung jeder geistigen Kraft auf Erden durch Organe und Instrumente vermittelt sei; und es ist also die Wirkung der Sacramente ex opere operato ebenso wenig magische Wirkung, als es die Wirkung des Meißels ist, wenn dieser eine Gestalt schafft, die der Ausdruck eines Gedankens ist. Bildete der Meißel, rein als solcher, eine derartige Gestalt, dann wäre die Wirkung eine magische. Nun aber derselbe bloß das Instrument der geistigen Kraft ist, welche in ihm und durch ihn wirkt, so ist keine Magie vorhanden, obgleich die Wirksamkeit des Meißels ein Wirken ex opere operato ist, indem ja nur durch das Meißeln und durch nichts Anderes die ungeformte Masse eine bestimmte Gestalt empfängt. Genau so verhält es sich nun auch mit den Sacramenten. Vgl. Bellarmin l. c. — 2) So viel mag genügen zur Erläuterung und Beschützung des Begriffes opus operatum. Hiebei drängt sich aber die Frage auf: ist mit dem Ausdruck opus operatum immer derselbe Begriff verbunden und dieser Begriff immer in der bestimmten Fassung vorhanden gewesen, worin er uns im Obigen erschienen? Der Antisymboliker Baur (Möhlers Gegner) hat in der ersten Auflage seines Buches (S. 387) mit der Entstellung des Begriffes die Behauptung verbunden, Duns Scotus sei der Schöpfer des Ausdrucks opus operatum. Das hat Möhler veranlaßt, in den Neuen Untersuchungen näher auf die Sache einzugehen, als in der Symbolik geschehen war; und sofort hat er nachgewiesen 1) daß der Ausdruck opus operatum nicht von D. Scotus geschaffen sei, sondern aus dem 13ten Jahrh. stamme und sich bereits bei Bonaventura, und zwar mit einer Bemerkung finde, aus welcher hervorgehe, daß auch Bonaventura den Ausdruck nicht geschaffen, sondern vorgefunden oder von andern, gleichzeitigen Theologen angenommen habe; und 2) daß nicht nur mit dem Ausdrucke von jeher der gleiche Begriff verbunden gewesen, sondern auch die frühern Theologen ganz denselben Begriff gehabt haben, der von Bonaventura an mit dem Ausdruck opus operatum bezeichnet worden. Alles dieses hat Möhler durch Citate so festgestellt, daß ihm nicht mehr beizukommen war. Darum hat Baur in der zweiten Auflage seines Buches eine Strategie zur Anwendung gebracht, welche auf Täuschung der der Quellen Unkundigen und der unvorsichtig Lesenden berechnet war. Seine Ausführung nimmt nämlich folgenden Gang: Jene Scholastiker, welche sich des Ausdrucks opus operatum noch nicht bedienten, hatten allerdings noch den rechten christlichen Begriff; ja dieses gilt sogar auch noch von den Früheren unter denjenigen, die sich jenes Ausdruckes bedienen, wie von Bonaventura; nun aber geht es schnell abwärts; der Ausdruck als solcher hat nach und nach einen falschen Begriff erzeugt; dieß tritt uns zuerst in Duns Scotus entgegen, welcher von der Wirksamkeit der Sacramente einen Begriff gege-

ben, an welchem nichts Christliches mehr zu finden ist; und dieser scotische Begriff ist es, was fortan unter dem Ausdrucke opus operatum festgehalten und von den Vätern zu Trient angenommen und als Kirchenlehre ausgesprochen wurde; mithin behält die erste Ausgabe trotz der historischen Unrichtigkeit im Wesentlichen Recht (S. 430 ff.). Im Nähern läßt Baur den angedeuteten Entchristlichungsproceß durch drei Stadien hindurch gehen: Alexander von Hales bezeichne das erste, Bonaventura das zweite, Duns Scotus das dritte und abschließende. Alexander von Hales sage: sacramenta novae legis signa sunt et causae invisibilis gratiae ex sua virtute; alia vero sunt signa et non causae. Da liege die Sache noch ganz im Objectiven, es sei nur der Unterschied der alt- und neutestamentlichen Sacramente an sich angegeben; was das Subject haben oder nicht haben müsse, sei noch nicht gesagt. Bonaventura aber drücke sich so aus: sacramenta novae legis justificant ratione operis operati, sed sacramenta veteris legis ratione operis operantis, non operati, et opus operans est fides. Damit sei um einen Schritt weiter gegangen, es sei bereits der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sacramenten gesetzt, daß bei jenen die subjective Thätigkeit in den Vordergrund (und ebendeßhalb bei diesen in den Hintergrund) trete; doch sei allerdings, wie man gestehen müsse, das Subject noch als mitwirkend gedacht. In Wahrheit aber liegt in den angeführten Worten gar nicht eine Aeußerung Bonaventura's vor. Bonaventura referirt, der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sacramenten werde verschieden bezeichnet, von Diesen so, von Jenen anders, unter Anderm auch damit, daß man sage, jene wirken ratione operis operantis, worunter man den Glauben verstehe, diese aber ratione operis operati, was das Sacrament als solches sei, quod est sacramentum (Bonav. ad lib. IV. Dist. I. P. I. art. I. qu. 5). Er selbst stimmt dieser Unterscheidung nicht bei, hält vielmehr die ältere und einfachere fest, wornach die alttestamentlichen Sacramente bloß Zeichen, die neutestamentlichen aber Zeichen und Ursache der Gnade sind. (Vgl. Breviloqu. P. VI. c. 2, wo es unter anderm heißt: sacramenta medii temporis (i. e. veteris legis) fuerunt sicut figura seu imago, im Gegensatze zu den sacramenta gratiae (i. e. novae legis), welche sind sicut corpus, quia intra se veritatem et gratiam curatricem continent, quam praesentant, et praesentialiter conferunt, quod promittunt). Er argumentirt nämlich so: Wenn man sagt, die alttestamentlichen Sacramente wirken opere operantis, d. i. durch den Glauben des Empfängers, so hat man die Frage, um welche es sich handelt, verlassen und an deren Stelle eine andere beantwortet. Jener Glaube nämlich ist nicht das Sacrament, sondern etwas zu dem Sacrament Hinzukommendes. Die Frage aber betrifft, wo es sich um den Unterschied des alt- und neutestamentlichen Sacramentes handelt, die Sacramente als solche, und hält man nun streng an der so gefaßten Frage fest, so kann man den Unterschied nicht anders angeben, als damit, daß man sagt, die alttestamentlichen Sacramente wirken gar nicht, seien bloße Zeichen, die neutestamentlichen aber bewirken, was sie bezeichnen. Es ist also klar, daß Baur die Schriften Bonaventura's entweder nicht gelesen oder nicht verstanden habe. Das beigebrachte Citat aus dem Breviloquium beweist auf's evidenteste, Bonaventura's Anschauung sei mit der des Alex. v. Hales geradezu identisch und mithin der statuirte Fortschritt in der Entchristlichung erdichtet. Nach diesem geht Baur auf Scotus über, citirt folgende Worte: „sacramentum ex virtute op. operati confert gratiam, non requiritur bonus motus, qui mereatur gratiam" und ruft dann aus: „Was ist klarer, als daß hiemit gesagt wird, von Seite des Menschen sei zur Wirksamkeit nichts positives erforderlich?" Er hat aber das Argument des Scotus verstümmelt. Dasselbe lautet wörtlich so: „Sacramenta Judaeorum (die circumcisio ausgenommen — eine Ausnahme, welche alle Scholastiker gemacht haben) non erant proprie sacramenta. Sacramentum enim ex virtute operis operati confert gratiam, ita quod non requiritur ibi bonus motus, qui mereatur gratiam, sed sufficit quod suscipiens non ponat obicem; sed in illis actibus (in den

altteſtamentlichen Sacramenten) non conferebatur ex hoc solo, quod offerens non poneret obicem, sed tantum conferebatur ex virtute boni motus interioris tanquam meriti (in lib. IV. Sent. Dist. I. qu. 6. n. 10. Edit. Lugd. 1639. T. VIII. p. 125). Faßt man ſo die ganze Stelle in's Auge, ſo iſt auf den erſten Blick unzweifelhaft klar, daß Scotus genau daſſelbe ſage als Bonaventura und Alexander. Was bei den altteſtamentlichen Sacramenten wirkt, iſt ein motus interior als meritum, alſo gar nicht das Sacrament als ſolches, ſondern etwas zu demſelben Hinzukommendes. Was mithin dieſen Sacramenten als ſolchen obliegt, iſt nur das significare, weßhalb ſie nicht wahre Sacramente ſind. Im Gegenſatze hiezu iſt in den neuteſtamentlichen Sacramenten das Wirkende das Sacrament als ſolches. Alſo ſind dieſe nicht bloß signum, ſondern auch causa — ganz wie bei Bonaventura und Alexander. Aber auch die Verſtümmlung hat Baur nichts genützt. Denn die Worte „non requiritur ibi bonus motus qui mereatur gratiam" ſagen ſo deutlich als es geſagt werden kann, Alles was als bonus motus zu bezeichnen, ſei nicht nur nicht ausgeſchloſſen, ſondern geradezu gefordert; nur ſei es nicht das Wirkende, da die Wirkung vielmehr dem Sacrament als ſolchem, der äußern Handlung, zukomme. Ein bonus motus (fides, charitas, poenitentia etc.) muß vorhanden ſein, aber nicht ein ſolcher, qui mereatur gratiam; das iſt nicht nöthig, da ex institutione Christi das Sacrament als ſolches die Gnade vermittelt. Deßhalb iſt genauer geſagt „ibi non requiritur", d. h. in dieſem Momente, denn da wirkt das Sacrament. Alſo doch wohl alibi; und darunter wird man nichts Anderes verſtehen können, als das, was wir oben nach dem Tridentinum als Dispositio oder allgemeiner als die Bedingungen kennen gelernt haben, unter welchen ein Sacrament wirklich vorhanden iſt, einerſeits wirklich geſpendet, andererſeits wirklich empfangen wird. Auch des Scotus Schriften kann Baur nicht geleſen haben; er hätte ohne Zweifel den entgegengeſetzten Gebrauch davon gemacht. Scotus iſt ſo weit entfernt, die Anſicht zu haben, welche Baur ihm andichtet, daß er vielmehr, und zwar nicht ganz mit Unrecht, in den Verdacht gekommen iſt, nach der entgegengeſetzten Seite etwas von der Kirchenlehre abgekommen zu ſein. Seine Commentatoren beklagen ſich hierüber l. c. pag. 100. Vgl. Sarpi, Histor. conc. Trid. p. 211. Edit. Corinch. 1658, wo zu erſehen, daß ſelbſt in Trient die Ausdrucksweiſe der Scotiſten — Franciscaner — anſtößig geweſen und als Ausdruck einer sententia Lutheranae affinis bezeichnet worden. — So iſt es mit den Angaben Baurs beſtellt. — Wir haben jetzt nur noch, um die Erörterung zu beendigen, Weniges über den Urſprung des Ausdrucks opus operatum beizubringen. Möhler gibt an, wie wir geſehen, derſelbe ſtamme aus dem 13ten Jahrhundert. Dieß wird richtig ſein. Wenn aber Möhler zugleich erklärt, derſelbe finde ſich nicht nur bei früheren Theologen, wie Peter von Poitiers, Petrus Lombardus, ſondern auch bei ſpätern, wie Alexander von Hales, Thomas von Aquin, noch nicht, nur Bonaventura habe ſich deſſelben bedient, ohne übrigens ihn zu ſchaffen, ſo iſt das eine unrichtige Angabe. Bei Thomas findet ſich der Ausdruck (und zwar nicht von andern Dingen, ſondern von den Sacramenten gebraucht) zu wiederholten Malen, ſo ad lib. IV. Sent. D. I. Qu. I. art. 5. qu. 1. und ebendaſelbſt D. I. Qu. II. art. 4. qu. 2. Edit. Par. 1660. T. X. p. 16 et 22. Ja die erſte Spur deſſelben findet ſich bei Albertus Magnus (ad lib. IV. Sent. D. I. art. 9), und zwar ſo, daß man vermuthen kann, gerade dieſer große Lehrer der größten Scholaſtiker habe die Bildung des Ausdrucks als eines Terminus technicus veranlaßt. Im Uebrigen iſt ganz richtig, was Möhler im Allgemeinen angibt, daß nämlich, von Perſonen abgeſehen, die eigentliche Quelle des Ausdrucks die Vergleichung der neuteſt. Sacramente mit den altteſtamentlichen ſei. Von jeher haben die Theologen, und ſo denn auch die mittelalterlichen, die Frage aufgeworfen, welches Verhältniß zwiſchen den alt- und neuteſtamentlichen Sacramenten beſtehe; und von jeher iſt dieſe Frage dahin beantwortet worden, daß jene (immer mit Ausnahme der Circumcisio, die den neuteſtamentlichen Sacramen-

ten gleichgesetzt wurde) nur andeuten oder bezeichnen, was diese bezeichnen und bewirken. Dabei hielten jedoch die Scholastiker, und gewiß mit Recht, die Ueberzeugung fest, es müsse mit den alttestamentlichen Sacramenten doch auch eine Gnadenwirkung verbunden gewesen sein. Die Frage war, wie man dieß zu denken habe. Diese Frage wurde verschieden beantwortet. Die Einen sagten: die alttestamentlichen Sacramente haben mittelbar gewirkt, indem durch sie die in ihnen vorgebildeten neutestamentlichen Sacramente wirkten; die Andern dagegen sagten: sie haben weder mittelbar noch unmittelbar gewirkt; was — nicht sowohl durch sie oder in ihnen, als vielmehr mit ihnen wirkte, ist die Gesinnung, die innerliche Thätigkeit der Empfänger, nämlich der Glaube an die Verheißung und die Hoffnung auf das künftige Heil. Wie verschieden auch diese beiden Erklärungen lauten, sie sprechen doch einen und denselben Gedanken, nämlich den Gedanken aus, die alttestamentlichen Sacramente haben nicht als solche, nicht propria virtute, sondern per accidens gewirkt, also streng genommen, das Wirkende seien nicht die Sacramente als solche, sondern etwas Anderes, zu ihnen nur Hinzukommendes oder mit ihnen Verbundenes gewesen. Dieses Accidens aber ist, wie Jedermann sieht, nicht nur nach der zweiten, sondern ebenso auch nach der ersten Anschauung Dasjenige, was der Empfänger der Sacramente zu diesen hinzuthut, also das Werk des mit den Sacramenten, während des Empfanges derselben, wirkenden Menschen, opus operantis. Eben darum aber, weil dieß opus operantis das Wirkende ist, ist es auch als opus operans zu bezeichnen: das opus operantis ist das opus operans bei den alttestamentlichen Sacramenten. Folglich ist es gleichgeltend, ob man die Wirksamkeit dieser Sacramente in das opus operantis oder in das opus operans verlege. Beide Ausdrücke besagen dasselbe. Darum bedienen sich die Scholastiker derselben promiscue. Zum ersten Mal begegnen wir dieser Fassung der Sache bei Albertus Magnus. Derselbe behandelt a. a. O. die Frage, ob die Sacramente des Alten Bundes wenigstens Nachlaß der läßlichen Sünden bewirkt haben. Die Antwort lautet: Nein. Denn, heißt es zur Begründung, nunquam a Deo peccatum dimittitur sine gratia. Nullam autem virtute propria gratiam illa sacramenta contulerunt. Ergo virtute propria nunquam peccatum aliquod curaverunt. Quod videtur esse concedendum, nisi per accidens, scilicet per opus operans. War aber einmal die Sache so gefaßt, war einmal ausgesprochen, das Wirkende bei den alttestamentlichen Sacramenten sei das wirkende Werk des Empfängers oder das Werk des wirkenden Empfängers, oder, wie Thomas sagt, der usus sacramenti im Gegensatz zu sacramentum ipsum: so war für die Bezeichnung der Weise, wie die neutestamentlichen Sacramente wirken, der Ausdruck opus operatum auf die Zunge gelegt und kaum mehr zu umgehen. Hier wie dort ist das Wirkende ein opus. Bei den alttestamentlichen Sacramenten aber ist dieses opus das Werk des Empfängers, bei den neutestamentlichen dagegen das Sacrament als solches. Folglich erscheint jenes als gerade gegenwärtig und subjectiv Wirkendes, mithin als opus operans, dieses dagegen als ein Werk, welches zwar gleichfalls gegenwärtig, aber objectiv wirkt, nämlich entweder in Folge davon, daß es gewirkt oder gesetzt ist, oder in Folge davon, daß es bereits gewirkt hat, mithin jedenfalls als opus operatum. Damit ist der Ursprung des in Frage stehenden Ausdruckes nachgewiesen, und damit zugleich von selbst die Einsicht gewährt, durch den Gebrauch desselben habe der Begriff als solcher keine Aenderung erlitten. Im Gegentheile gerade durch den Ausdruck opus operatum, den er sich gleichsam als Form, in der angegebenen Weise, geschaffen, hat sich der Begriff, daß nämlich die neutestamentlichen Sacramente als solche wirken, gegen jede Aenderung und Entstellung gesichert. Darum hat auch das Tridentinum den Ausdruck beibehalten. Kein anderer Ausdruck vermöchte den uralten dogmatischen Begriff von der Wirkungsweise der kirchlichen Sacramente präciser auszusprechen. Dennoch hat der Ausdruck etwas Anstößiges; ist operatum als Passivum gesetzt, was nach dem soeben Vorgetragenen denkbar, und nach der

Auffassung der spätern Theologen sogar wahrscheinlich ist, so ist ein Verstoß gegen die Grammatik gemacht, worüber denn auch die Gegner als über eine Barbarei gewaltigen Lärm zu erheben nicht unterlassen haben; und ist gleich den Theologen beizustimmen, wenn sie mit Augustinus sagen, es sei so gar großer Lärm nicht zu erheben über einen grammatischen Verstoß, der im Interesse der Deutlichkeit des Begriffes gemacht sei (die von einigen Theologen versuchte grammaticalische Rechtfertigung wird als mißlungen anzusehen sein), so wird man doch auch nicht Mißbilligung zu fürchten haben, wenn man noch weiter über den Ursprung des vielbesprochenen Ausdrucks nachforscht, um zu erfahren, ob nicht vielleicht ursprünglich unter dem Ausdruck opus operatum ein Werk verstanden gewesen, welches gewirkt hat, so daß er eine Verletzung der Grammatik nicht enthalten hätte. Ein solches Werk sind in Wahrheit die neutestamentlichen Sacramente in gewisser Weise, und so sind sie gerade von den Scholastikern sehr bestimmt begriffen worden. Es ist bereits angemerkt, daß nie einem Katholiken eingefallen, den Elementen als solchen, dem Wasser, Oel, Wein ꝛc. und ebenso den Handlungen und Worten als solchen wirkende Kraft zuzuschreiben; was in diesem Wahrnehmbaren wirkt, ist die, wie wir oben gesehen, mehrere Momente umfassende göttliche Kraft, virtus divina, wie St. Thomas (S. III. qu. 62. art. 6) sagt, qua sacramenta operantur ad conferendam gratiam justificantem. Diese göttliche Kraft nun, welche das eigentlich Wirkende in den Sacramenten ist, ist ein Werk im eigentlichen Sinn, nicht ein Gewirktes, sondern ein Wirkendes, aber ein Werk, welches nicht erst jetzt, während des Empfangs der Sacramente, wirkt, sondern bereits gewirkt hat, indem es ja eben den Sacramenten die Kraft verliehen hat, welche sie besitzen. Hören wir darüber, um ganz in's Klare zu kommen, die Scholastiker selbst. Hugo v. St. Victor führt aus, zur Bildung der Sacramente wirken drei Werke, tria opera, zusammen, nämlich die Schöpfung, die Institution und die Segnung, und demgemäß auch drei Wirkende, nämlich der Schöpfer, der Erlöser und der Priester. Dedit primo natura habilitatem (sc. elementis materialibus etc.), ut hoc esse possent (sc. signa und causae bestimmter Gnaden); adjunxit secundo institutio auctoritatem, ut hoc fierent; superaddidit tertio benedictio sanctitatem, ut hoc essent. Primum creator per majestatem vasa formavit; postea salvator per institutionem eadem proposuit; postremo dispensator (natürlich nicht in eigener, sondern in göttlicher Kraft) per benedictionem haec ipsa mundavit et gratia implevit. (de sacram. I. P. 9. c. 4. Edit. Rothom. p. 561). Diese drei Werke nun zusammen sind ein Werk als Wirkendes, daher von Hugo ebendas. c. 6. p. 563 ganz richtig operatio genannt, und zwar ein Werk, welches nicht erst gegenwärtig wirkt, also nicht ein opus operans, sondern gewirkt hat, das eben verwaltete Sacrament geschaffen hat, also opus operatum. Wiederholen wir nun, daß das eigentlich Wirkende in den Sacramenten eben diese vorausgegangene operatio, dieses opus sei, welches gewirkt hat; so müssen wir grammatisch richtig das Sacrament, nämlich das eigentlich oder innerlich oder als causa prima Wirkende in ihm, opus operatum, und dessen Wirksamkeit ein Wirken ex opere operato nennen. Nehmen wir nun hiezu die Thatsache, daß sich die spätern Scholastiker Hugo's Darstellung, zum Theil wörtlich angeeignet haben (vgl. z. B. Bonav. Breviloqu. VI, 1), wie denn dieselbe dem kirchlichen Begriffe durchaus entsprechend ist, so sehen wir den Ausdruck opus operatum nicht nur begrifflich, sondern auch sprachlich auf's Vollkommenste gerechtfertigt. Es kann demgemäß nur noch die Frage sein, wie es doch gekommen, daß die folgenden Theologen, schon die spätern Scholastiker, wie Gabriel Biel (in lib. IV. Sent. D. I. qu. 3) und ohnehin die nachscholastischen Theologen durchgängig das operatum sensu passivo genommen haben. Dieß erklärt sich sehr leicht. Erstens ist die Form so täuschend, daß man sich wundern müßte, wenn die Täuschung ausgeblieben wäre, und zweitens geben, wie wir bereits nachgewiesen, die Worte den gleichen Sinn, ob man operatum als Passiv oder als Activ nehme. — Nach diesen Auseinandersetzungen, welche hier

genügen müssen, bleibt nur noch die Frage mit wenigen Worten zu berühren, ob denn nur die Sacramente, nicht aber auch andere Verrichtungen und Werke, wie das Gebet, das Meßopfer, die Sacramentalien, ex propria virtute, ratione operis operati, wirken. Diese Frage ist ebenso zu bejahen wie zu verneinen. Zu bejahen, inwiefern die fraglichen Werke oder Verrichtungen Rechtfertigungsgnade nicht bloß andeuten, sondern wirklich vermitteln, und zwar ebenso wie die Sacramente zu Folge göttlicher Institution, die ihnen besondere Kraft verliehen hat. So schreiben wir dem Gebete Erhörung zu, d. h. wir glauben, gemäß der Kirchenlehre, das Gebet, weit entfernt, das Gute, welches dessen Ziel ist, bloß zu bedeuten oder anzudeuten, besitze vielmehr die Kraft, dasselbe zu bewirken. Dasselbe gilt von den Segnungen und Exorcismen und ohnehin vom Meßopfer. Daß die Sacramente in dem Augenblicke der Administration, jene andern Verrichtungen dagegen öfter erst nach längerer Zeit, jene gerade das, was sie bezwecken, diese dagegen oft etwas ganz Anderes als das vom verrichtenden Subject Bezweckte wirken u. dgl., bildet einen zwar sehr großen, aber insofern nicht wesentlichen Unterschied, als derselbe nicht die Objectivität der Wirksamkeit als solche berührt. Ueberdieß wirken ja auch die Sacramente, werden sie unwürdig empfangen, statt zum Heile, vielmehr zum Verderben. Deßungeachtet aber ist die Frage doch auch zu verneinen. Die rein objective Wirksamkeit der Sacramente ist darin begründet, daß die beiden concurrirenden Momente, das Aeußere und das Innere, das objective Werk und das von Seite des Subjects Zugeschehende, bis zur Selbstständigkeit eines jeden geschieden sind. Solche Geschiedenheit nun findet beim Gebet, bei dem Meßopfer (soweit es nicht Sacrament ist) und den Sacramentalien nicht Statt. So ist z. B. Gebet gar nicht vorhanden, wenn mit der äußern Handlung nicht gleichzeitig eine innerliche positive Thätigkeit des Betenden verbunden ist. Daher kommt's, daß das Aeußerliche nicht wirkt, ohne daß zugleich und in ihm das Innerliche und Subjective wirksam ist, daß also kein conferi gratiam ex opere operato, sondern nur ex opere operantis cum opere operato stattfindet. Demnach beschränkt sich die Anwendung des vollen Begriffs des opus operatum auf die Sacramente des neuen Bundes. [Mattes.]

Opus supererogatorium, s. Werke, gute.

Orach-Chajim, s. Schulchan aruch.

Orange (Arausicum), eine alte Stadt in der Provence, ist in der Kirchengeschichte bekannt durch zwei dort gehaltene Synoden. Die erste wurde im November des Jahres 441 in der justinianischen Kirche gehalten; Hilarius von Arles, S. Eucherius von Lyon und vierzehn andere Bischöfe waren zugegen. Die 30 Canones, welche beschlossen wurden, betreffen nur Disciplinarsachen, wie das Bußwesen (1. 3. 4), das kirchliche Asylrecht (5—7), die Sacramentenspendung, das Verhältniß der einzelnen Diöcesanbischöfe zu einander, die Ehen der Cleriker (22 bis 25) u. dgl. — Wichtiger ist die zweite Synode, welche im Juli des Jahres 529 bei Gelegenheit der Einweihung einer von Liberius, dem Präfecten von Gallien, erbauten Kirche gehalten wurde. Das Aufsehen, welches die in den Schriften des Faustus von Rhiez (s. d. Art.) enthaltenen semipelagianischen Ansichten erregten, veranlaßte die Bischöfe, sich darüber in 25 Canones auszusprechen. Dieselben sind ganz in Worten des hl. Augustinus abgefaßt. Die beiden ersten handeln von der Erbsünde, die folgenden meist von der Gnade. Schon die erste Regung des Glaubens an den Erlöser, die Anrufung der göttlichen Gnade und das Verlangen nach der Sündenvergebung sind Wirkungen der Gnade und Eingebungen des heil. Geistes (3—5). Mit seinen natürlichen Kräften kann der Mensch nichts denken und wählen, was zur Seligkeit gehört; die Gnade kann durch nichts verdient werden, sondern muß allen verdienstlichen Werken vorhergehen (6—8); aus sich hat jeder nur Sünde, das Gute, was der Mensch thut, thut Gott durch ihn (9). Auch die Wiedergeborenen und Heiligen müssen Gott unaufhörlich um Hilfe anrufen, um im Guten zu verharren und zu einem guten Ende zu gelangen (10). Die Canones

ſind von Cäſarius von Arles (ſ. d. A.), welcher den Vorſitz führte, und 13 andern Prälaten und außerdem von dem Präfecten Liberius und andern angeſehenen Männern unterſchrieben. Sie wurden von Papſt Bonifacius II. 530 in einem Schreiben an Cäſarius beſtätigt und haben ſeitdem in der Kirche allgemeine dogmatiſche Geltung erlangt. (S. die Beſchlüſſe des erſten Concils bei Harduin I, 1187, die des zweiten ib. II, 1098, und das Schreiben des Papſtes ib. II, 1110. Vgl. Döllingers Lehrb. I., 114.) [Reuſch.]

Oranien, Moritz von, ſ. Arminianer.

Oranien, Wilhelm von, ſ. Niederlande.

Orarium. Dieſes Wort wird bei den Kirchenſchriftſtellern a) als eine allgemeine Bezeichnung eines leinenen Tuches gebraucht ohne Rückſicht, ob es zu weltlichen oder geiſtlichen Zwecken angewendet wurde. So ſagt der hl. Ambroſius (Lib. de resurrectione) vom Lazarus: Et facies ejus orario ligata erat, nennt aber auch in der Kirchenrede auf ſeinen Bruder Satyrus das Tuch, in welchem derſelbe das heilige Abendmahl an ſeinem Halſe trug, orarium. b) Bei den Römern war das Orarium ein leinwandener Streif in länglicher Form, und ſcheint mehr als Zierde und Schmuck gedient zu haben. So leſen wir vom Kaiſer Aurelian, er habe dergleichen Oraria als Geſchenke unter das Volk vertheilt. c) In der Kirchenſprache wird mit dieſem Worte ein vorzügliches Kleidungsſtück bezeichnet, welches den Biſchöfen, Prieſtern und Diaconen zukömmt und mit unſerer Stola gleichbedeutend erſcheint. Das Concilium von Toledo leitet den Namen von orare, praedicare ab, weil es beim Predigen angelegt und auch hiemit das Zeichen zum Gebete gegeben wurde. Alcuin, in ſeinem Werke de div. officiis ſagt: Orarium id est stola dicitur, eo quod oratoribus i. e. praedicatoribus concedatur. Die erſte Erwähnung geſchieht davon im Concil von Laodicäa im vierten Jahrhunderte, can. 22 und 23, wo es ſowohl den Subdiaconen als Lectoren und Sängern unterſagt wird. Das Orarium, ſchreibt der Kirchenrath von Toledo can. 40., ſoll der Levit auf der linken Schulter tragen, weil er predigt, die rechte aber frei halten, auf daß er ungehindert ſei im kirchlichen Dienſte. — „Die Prieſter, befiehlt das dritte Concil von Braga can. 3. 4, ſollen das Orarium ſo tragen, daß es des Kreuzes Bild auf der Bruſt darſtellt“, wodurch auf das kreuzweiſe Uebereinanderlegen auf der Bruſt hingedeutet wird, was wir auch immer mit der Stola beobachten. Dieſer letztere Name kömmt erſt im ſiebenten oder achten Jahrhunderte zur Bezeichnung dieſes kirchlichen Kleidungsſtückes vor, und ſelbſt die Schriftſteller des Mittelalters ſetzen immer, wenn ſie von unſerer Stola reden, Orarium als gleichbedeutend, ja als die urſprüngliche Benennung hinzu. Wie es jedoch gekommen iſt, daß man dem Orarium den Namen Stola beigelegt habe, darüber führt Cardinal Bona mehrere Meinungen an, die jedoch die Sache weniger aufklären, und ihm auch ſelbſt nicht genügen. Vgl. den Art. Kleider, heilige, und Meſſe. [Vater.]

Orate fratres, ſ. Meſſe.

Oratio Manassae, ſ. Apokryphen-Literatur.

Oratorianer, ſ. Neri, und Berylle, Dreieinigkeit (Congregation von der), und Miſſionsanſtalten u. Stationen.

Oratorium, ſ. Bethaus.

Ordalien, ſ. Gottesurtheile.

Orden, geiſtliche. In der Reihe von großartigen Erſcheinungen, die der Geiſt des Chriſtenthums im Laufe der Zeit in's Leben gerufen, nehmen die geiſtlichen Orden eine der ehrenvollſten Stellen ein. Hervorgegangen aus einer bewunderungswürdigen, nur dem Chriſtenthume möglichen Begeiſterung für Gott und die höheren Zwecke des menſchlichen Daſeins entfaltete ſich das Mönchthum (ſ. d. A.) zuerſt in Aegypten, wo Pachomius im vierten Jahrhundert die Einſiedler zu einem gemeinſamen Leben in einem gemeinſchaftlichen Wohngebäude — coenobium — ſammelte. Aus dem Oriente, wo es ſich alsbald weithin verbreitet hatte, wurde es

nach dem Occidente — nach Italien durch den hl. Ambrosius, nach Gallien durch den hl. Martinus, nach Africa durch den hl. Augustinus verpflanzt und breitete, nachdem der hl. Benedict im sechsten Jahrh. ihm eine sehr weise und ausgebildete Regel gegeben hatte, in wunderbarer Gliederung und der reichsten Mannigfaltigkeit seine Aeste und Zweige bald über alle Theile des Abendlandes aus. Dem Mönchthume, namentlich dem Benedictinerorden verdanken die Wissenschaften ihre Erhaltung und Verbreitung, viele Völker das Licht des Christenthums, ganze Länder ihre Urbarmachung und Tausende von Leibeigenen milde und gesittete grundherrliche Einrichtungen (vgl. Walter, Kirchenrecht, § 331). Ursprünglich bestanden die Klöster einzeln für sich, erst seit dem 10ten und 11ten Jahrhundert bildeten sich Verbindungen unter denselben, an deren Spitze gewöhnlich der Abt des Stammklosters stand — und von hier aus entwickelte sich der Begriff eines Ordens (congregatio, ordo regularium, religiosorum), d. h. einer kirchlichen Corporation, deren Glieder sich durch ein feierliches Gelübde zur vita religiosa oder zum Leben nach einer bestimmten von den Kirchenobern approbirten Regel verpflichtet haben. Mit Ausnahme des Jesuitenordens hatten alle älteren Congregationen auch Frauenklöster, deren Mitglieder, soweit möglich, nach derselben Regel lebten. — In den frühern Zeiten bedurfte die Stiftung eines neuen Ordens und die Gründung eines Klosters bloß der Zustimmung des betreffenden Bischofs (c. 10. C. XVIII. p. 2), aber schon im 13ten Jahrh. wurde es allgemeiner Grundsatz, daß kein neuer Orden ohne specielle Erlaubniß des Papstes gestiftet werden dürfe, „ne nimia religionum diversitas gravem in ecclesiam Dei confusionem inducat“ (c. 9. X. de relig. dom. 3. 36). — Die Ordensmitgliedschaft (status regularis) wird erworben durch die Profeßleistung (professio religiosa), d. h. durch ein von dem Ordensobern abgenommenes feierliches Gelübde, das jedenfalls auf Armuth, Gehorsam und Keuschheit gerichtet ist, aber sich auch noch weiter erstrecken kann, je nachdem der specielle Zweck eines Ordens dieß nöthig macht. Wer in ein Kloster tritt, wird rechtlich einem Todten gleichgeachtet; er kann daher vorher über sein Vermögen disponiren und die Erben succediren wie bei einem Todesfalle; hat er nicht disponirt, so tritt das Kloster in das Vermögen ein (Auth. ingressi Cod. de sacros. eccles. 1. 2), nur haben Kinder oder Eltern Anspruch auf den Pflichttheil (Auth. nunc autem Cod. de episcop. et cleric. 1. 3), jedoch kann der Vater auch noch nach seinem Eintritte, mit Vorbehalt eines Kindestheils, der dem Kloster bleibt, alles übrige Vermögen unter seine Kinder vertheilen (Nov. 123. c. 38); Erbschaften und Vermächtnisse aber, die einem Regularen nach der Profeßleistung zufallen, kommen an das Kloster (L. 56. Cod. de episc. et cleric. 1. 3). — Zur Ablegung der Professio wird erfordert a) das Noviziat, d. h. eine Probezeit von mindestens einem Jahre (Trid. Sess. XXV. c. 15. de regul.), um dadurch einerseits Uebereilungen von Seiten der Eintretenden zu verhindern und andererseits der Kirche ein Mittel an die Hand zu geben, Unwürdige abzuhalten; b) das gesetzliche Alter; nach älterm Rechte die Pubertät (c. 8. X. de regular. 3. 31), nach dem neueren das zurückgelegte 16. Lebensjahr (Trid. Sess. XXV. c. 15. 17 de regular.); c) Abwesenheit jedes Zwanges: weßhalb der Eintretende erst in den 2 letzten Monaten des Noviziats zu Gunsten des Klosters über sein Vermögen verfügen kann (Trid. l. c. c. 16), ein erweislich aus Zwang oder Furcht abgelegtes Gelübde ist ungültig (c. 1. X. de his, quae vi 1. 40); endlich wird erfordert die Nichtverletzung der Rechte eines Dritten: daher kann ein Gatte nach consummirter Ehe nicht einseitig in's Kloster treten, ohne daß der andere Theil einwilligt und den ehelosen Stand gelobt (c. 4. X. de convers. conjug. 3. 32), ebenso wenig kann ein bereits confirmirter Bischof ohne päpstliche Erlaubniß die Professio ablegen. — Da aber die Kirche bei dem Eintritte in's Kloster voraussetzt, daß Jeder, der den Stand der Regularen wählt, dieses mit ernster Selbstprüfung thue und die übernommenen Verpflichtungen mit männlichem Muthe erfüllen werde, so erklärt sie das einmal abgelegte Ge-

lübde für unwiderruflich (c. 8. C. XX. p. 1), die Gültigkeit deſſelben kann nur fünf Jahre lang nach ſeiner Ablegung angefochten werden (Trid. l. c. c. 19), die Dispenſation iſt ausſchließlich dem Papſte reſervirt. — Der Uebertritt eines Regularen von einem Kloſter in ein anderes unterlag in den frühern Zeiten, wo noch ſämmtliche Klöſter die Regel des hl. Benedictus befolgten, keiner Schwierigkeit (Regula St. Benedicti c. 61), es bedurfte bloß der Erlaubniß des Obern (c. 5. X. de regular. 3, 31); als aber ſpäter verſchiedene Orden von bald milderer, bald ſtrengerer Obſervanz ſich bildeten, ſo wurde der Grundſatz geltend, daß der Uebertritt von einem mildern in einen ſtrengern Orden von dem betreffenden Obern geſtattet werden könne (c. 18. X. de regular. 3. 31), daß dagegen der transitus ex una religione ad alteram laxiorem nur mittelſt päpſtlicher Dispens zuzulaſſen ſei (vgl. Trid. Sess. XXV. c. 19. de regular.): die Mendicanten können bloß in den Carthäuſer-Orden übertreten (c. 1. de regular. Extrav. comm. 3. 8). — Durch die profeſſio religiosa erlangen die Regularen das Recht auf lebenslänglichen Unterhalt im Kloſter (Trid. l. c. c. 3) und die Privilegien des geiſtlichen Standes (L. 52. Ord. de episc. et cleric. 1. 3); ſie annullirt alle frühern einfachen Gelübde (c. 4. X. de voto 3. 34), ſowie die Sponſalien (c. 16. X. de sponsal. 4. 1), ſelbſt das matrimonium ratum nondum consummatum (Trid. Sess. XXIV. c. 6. de refr. matrim.); ſie ergänzt die Defecte der Geburt, jedoch nur Behufs der Weihen (c. 1. X. de filiis presbyt. 1. 17) und hebt die patria potestas auf. Dagegen verpflichten ſich die Regularen zum Gehorſam gegen die Obern, ſoweit kein höheres Geſetz im Wege ſteht, zur Keuſchheit und zur Armuth; nur das Kloſter als ſolches kann Eigenthum beſitzen, das einzelne Individuum iſt hiezu unfähig; wer dieſe Verpflichtung nicht beobachtete, verlor nach dem ältern Rechte das active und paſſive Wahlrecht für immer und das kirchliche Begräbniß (c. 2. 6. X. de statu monach. 3. 35), das Tridentinum jedoch milderte dieſe Beſtimmung dahin, daß der proprietarius nach ſeiner Ordensregel beſtraft werden und das Wahlrecht nur auf zwei Jahre verlieren ſolle (Sess. XXV. c. 2. de regular.); überdieß ſind die Regularen verpflichtet, die Ordensregel unbedingt zu beobachten, den Kloſterhabit zu tragen und die Clauſur zu halten. Die letztere Beſtimmung iſt ſehr ſtrenge, nach der allgemeinen Regel ſoll kein Regulare die Kloſtermauern verlaſſen (Trid. l. c. c. 4) und in jedem einzelnen Falle, wo dieß geſchieht, iſt die Erlaubniß des Obern nothwendig, der nach freier Wahl einen Begleiter beigibt. Laien dürfen das Kloſter gleichfalls nur mit Erlaubniß des Obern und mit Beſchränkungen in Beziehung auf Ort und Zeit betreten. — Die Localobern eines Kloſters heißen, je nachdem ſie einem beſtimmten Orden angehören, bald Aebte, bald Prioren, bald Rectoren, bald Pröpſte, bald Guardiane; die ihnen zuſtehende Gewalt iſt eine ſchon freie, der väterlichen Gewalt ähnliche (c. 16. C. XVIII. p. 2), in ihr liegt die Disciplinargewalt über die Profeſſen und das Recht, die Kloſtergüter zu verwalten; ſie allein ſind befugt, Novizen aufzunehmen, ihre Untergebenen zu rügen und zu ſtrafen (c. 8. X. de statu monach. 3. 35. Trid. l. c. c. 14); gegen Widerſpänſtige die Suſpenſion und gänzliche Ausſtoßung zu verhängen (c. 3. X. de offic. jud. ordin. 1. 31; c. 10. X. de majorit. et obedient. 1. 33) und der in dieſer Weiſe Beſtrafte kann, falls keine Ungeſetzlichkeit begangen wurde, an keine höhere Inſtanz appelliren (c. 3. 26. X. de appellat. 2. 28). Dem Kloſterobern ſteht in Ausübung ſeiner Rechte ein Ausſchuß der Regularen, das Capitel, zur Seite, an deſſen Rath oder Zuſtimmung er in ähnlicher Weiſe gebunden iſt, wie der Biſchof im Verhältniß zu ſeinem Capitel. Ebenſo wird der Vorſteher vom Capitel nach den für die canoniſchen Wahlen beſtehenden Beſtimmungen gewählt (c. 2—5. C. XVIII. q. 2; c. 42. X. de elect. 1. 6), entweder auf Lebensdauer oder nur auf beſtimmte Zeit je nach den Vorſchriften der einzelnen Ordensregeln. Neben den gewöhnlichen Erforderniſſen, wie ſie bei jeder canoniſchen Wahl verlangt werden, muß der Gewählte 25 Jahre alt (c. 1. § 7. de statu monach.

in Clem. 3. 10) und von ehelicher Geburt sein (c. 1. X. de filiis presbyt. 1. 17), er muß demselben Orden angehören (c. 1. de regular. in Clement. 3. 9) und bereits Profeß geleistet haben (c. 1. de elect. in Clem. 1. 3); die Wähler müssen zum Wenigsten Subdiaconen sein (Trid. Sess. XXII. c. 4. de ref.). Ueber den einzelnen Localobern stehen die Provinciale (superiores provinciales), die vom Provincialcapitel gewählt werden und die Aufsicht über sämmtliche Klöster einer bestimmten Provinz führen. An der Spitze des ganzen Ordens steht der Ordensgeneral (superior generalis), der gewöhnlich seinen Aufenthalt in Rom hat und vom Generalcapitel gewählt wird. In letzter Instanz sind alle Orden dem Papste unterworfen und ihm, soweit es die betreffenden Ordensregeln verlangen, unbedingten Gehorsam schuldig. — (Vgl. über die Orden: Van-Espen, J. E. U. P. I. tit. XXIV. sqq.; Reiffenstuel, J. C. U. Lib. III. tit. XXXI, Hurter, Innocenz III. Bd. IV. S. 1 ff.; über die Ordensregeln: Luc. Holstenii Codex regularum monasticarum et canonicarum etc. Bonnae 1661. 3 voll. August. Vindel. 1759. 6 voll. fol.; über die Geschichte und Verhältnisse der einzelnen Orden s. die betreffenden Artikel. Vgl. auch d. Art. Kloster, Mönchthum, Nonnen, Ordensgelübde, Ordensobere, Ordensprofeß, Ordensprovinz, Ordensregel, Ordensgeneral. [Kober.]

Ordensgeistlicher, s. Geistlicher.

Ordensgelübde heißt das unwiderrufliche Gelöbniß, welches der in einen geistlichen Orden Aufgenommene und Eingekleidete (s. Einkleidung) nach erstandener Probezeit (s. Noviziat) ablegt, und welches zunächst und allgemein die unverbrüchliche Durchführung der sog. evangelischen Räthe (s. Räthe, evang.) zum Zwecke hat. Die dreifache Selbstentäußerung nämlich in lebenslänglicher Uebung keuscher Ehelosigkeit, freiwilliger Verzichtleistung auf zeitliche Güter und gänzlicher Unterwerfung seines Eigenwillens unter den Willen der Obern ist als hochverdienstlich in Schrift und Tradition belobt, und jedem, der nach besonderer Gottseligkeit ringen will, als der sicherste Weg zur Erreichung seines Zieles empfohlen. Dieses Ziel evangelischer Vollkommenheit in freiwilliger Flucht vor der Welt und ihren sinnlichen Lockungen in stiller Abgeschiedenheit und seelenvoller Hingabe seines ganzen Wesens an Gott unter pünctlicher Befolgung einer nach bestimmter Vorschrift streng geregelten Lebensweise (s. Ordensregel) möglichst zu erstreben, hat sich der Mönch und die Nonne nach reifer Erwägung ihrer Neigungen und Kräfte zur Aufgabe gesetzt und als seinen um Gottes und seines ewigen Heiles willen gefaßten Entschluß (propositum) als sein gottgelobtes Versprechen (votum) erklärt (s. Gelübde). Dieses dreifache Gelübde beständiger Keuschheit, freiwilliger Armuth und unbedingten Gehorsams, abgeleistet in einem vom päpstlichen Stuhle approbirten Orden, bildet den specifischen Inhalt, den eigentlichen Kern des sog. feierlichen Ordensgelübdes; wozu indeß häufig noch andere Gelöbnisse, die sich auf den besondern Zweck oder die engere Bestimmung eines Ordens beziehen, z. B. für Predigtamt, Seelsorge, Bekehrung von Un- und Irrgläubigen, Krankenwartung, Armenpflege, Pilgerbeherbergung, Jugendunterricht, Loskaufung von Sklaven, Bewahrung unschuldiger und Besserung verführter Mädchen ꝛc. hinzukommen. Jenes dreifache Gelübde lag auch von jeher allen Ordensregeln zu Grund, wenngleich anfangs das Ordensgelübde zunächst nur das Gelübde ewiger Keuschheit ausdrücklich und besonders hervorhob, da die beiden anderen Bestandtheile, Gehorsam und Verzicht auf Sondervermögen, schon durch das strenge Communleben, zu dem man sich verpflichtete, nothwendig bedingt erschienen. Daher wurde auch schon in den ersten Jahrhunderten die Verletzung des Gelübdes der Keuschheit mit Excommunication und schwereren oder leichteren Büßungen gestraft, je nachdem dasselbe feierlich oder einfach gelobt worden war (c. 1. 2. 7. 9. 10. 12. 22. 23. 25, c. XXVII. qu. I.); und wenn ein Mann in den Mönchsstand eingetreten war, oder eine Jungfrau oder Wittwe den Schleier genommen und die Segnung empfangen hatte, so war damit die Ungültigkeit jeder nachfolgenden Ehe herbeigeführt, und eine

ſolche Verbindung als Bigamie und Ehebruch betrachtet (vgl. die zahlreichen in Moy's Eherecht der Chriſten S. 332 in den Anmerkk. citirten Stellen päpſtlicher Decretalen und Concilienſchlüſſe). Die Verpflichtung zur klöſterlichen Armuth aber haftet nur an dem feierlichen Gelübde; daher Mitglieder ſolcher Orden und Congregationen, die nicht durch feierliches Gelübde ſich zur gänzlichen Entäußerung jeglichen Sondervermögens verbinden, auch in erlaubter Weiſe Vermögen erwerben und eigenthümlich beſitzen können. Aber auch das feierliche Ordensgelübde der Armuth verpflichtet nur das dem Orden angehörige Individuum, nicht den Orden oder das Kloſter als Corporation; daher das Tridentiniſche Concil ſelbſt den Mendicantenorden (mit alleiniger Ausnahme der Franciscaner der ſtrengen Obſervanz und der Capuciner) Vermögen ſelbſt in liegenden Gründen zu erwerben und zu beſitzen geſtattet (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 3. De regul. et monial.). Für das Individuum dagegen iſt dieſes Gelübde ſo ſtreng verbindend, daß auf die Verletzung desſelben ehemals der lebenslängliche Verluſt der activen und paſſiven Wahlfähigkeit, die Ausſchließung aus der Gemeinſchaft und die Verweigerung des kirchlichen Begräbniſſes geſetzt war (c. 2. 6. X. De stat. monach. III. 35); und auch das neueſte Recht den proprietarius den durch die Ordensregel beſtimmten Büßungen unterwirft, und ihm das active ſowohl als paſſive Wahlrecht auf zwei Jahre entzieht (Trid. Sess. XXV. c. 2. De regul. et monial.). Uebrigens war bei den vielen und höchſt mannigfaltigen Formen, die das aſcetiſche Leben des Mittelalters geſchaffen hatte, die jedesmalige Unterſcheidung, ob ein ſolches Gelübde der Keuſchheit ein einfaches (votum simplex perpetuae castitatis) oder feierliches (votum solemne) ſei, in manchen Fällen ſehr ſchwierig und unſicher, bis endlich Papſt Bonifaz VIII. erklärte, daß als votum solemne nur die wirkliche Profeßleiſtung und der Empfang einer höheren Weihe, alle übrigen Gelübde aber als einfache betrachtet werden ſollten (Sext. c. un. De vot. et vot. red. III. 15). Von da an conſtituirt auch regelmäßig nur das dreifache Gelübde der Keuſchheit, der Armuth und des Gehorſams in ſeiner Verbindung das eigentliche Ordensgelübde; und dieſer Charakter geht verloren, wenn die drei Gelübde getrennt, alſo nur eines oder das andere von ihnen abgelegt wird, wie dieß in verſchiedenen Verbrüderungen früherer Zeit, namentlich in mehreren geiſtlichen Ritterorden geſchah, und noch heute z. B. bei den engliſchen Fräulein (ſ. d. A.) der Fall iſt, deren bloße Gelübde des Gehorſams und der Keuſchheit auch nur als einfache Gelübde beurtheilt werden, im Gegenſatze zum feierlichen Ordensgelübde (ſ. Ordensprofeß). [Permaneder.]

Ordensgenerale (superiores generales) heißen die gewiſſen geiſtlichen Orden in dritter und höchſter Inſtanz vorgeſetzten Oberen (ſ. Ordensobere). Sie werden durch das Generalcapitel entweder auf Lebensdauer oder auf beſtimmte Zeit (gewöhnlich auf drei Jahre) gewählt, und vom Papſte beſtätiget, dem ſie allein verantwortlich ſind. Nach manchen Ordensſtatuten ſteht dem Ordensgeneral ein geiſtlicher Führer (admonitor), ähnlich den Syncellen der alten morgenländiſchen Patriarchen, zur Seite, der als Gewiſſensrath ſeine Schritte überwacht, und nöthigenfalls ihn erinnert, aber keine Jurisdictionsgewalt hat. Unter dem Vorſitze des Generals tritt alle drei Jahre ein ordentliches, oder auch bei beſonderen Veranlaſſungen ein außerordentliches Generalcapitel zur Berathung und Beſchlußnahme in wichtigen den ganzen Orden berührenden Angelegenheiten zuſammen (Conc. Later. IV. ao. 1215. c. 12). Regelmäßig auf demſelben verſammeln ſich die Provincialoberen (ſ. Ordensprovinciale); aber auch die Vorſteher der Definitionen (ſ. Definitoren, Bd. III. S. 75) und die angeſehenſten Oberen einzelner Klöſter, gewöhnlich alle, welche Prälatenrang haben, werden zum Generalcapitel beigezogen. Die Ordensgenerale ſind von der biſchöflichen und jeder anderweitigen Jurisdiction befreit, und ſtehen unmittelbar unter dem Papſte. Sie reſidiren daher auch in der Regel zu Rom, und genießen, außer anderen päpſtlichen Privilegien, in Anbetracht ihres großen Einfluſſes das ihnen ſchon nach dem neueren canoniſchen Rechte zuer-

kannte Vorrecht, gleich den Bischöfen auf den allgemeinen Concilien mit entscheidender Stimme theilzunehmen. [Permaneder.]

Ordensobere ist der weiteste und allgemeinste Ausdruck zur Bezeichnung derjenigen Vorsteher, denen die Beaufsichtigung und Regierung der Mitglieder eines geistlichen Ordens in seiner mannigfaltigen Gliederung zusteht. Die einzelnen Abteien und Klöster eines Ordens sind nämlich der unmittelbaren Leitung ihrer Localoberen, jedes seinem eigenen Vorstande, dem Abte, Prior, Guardian ꝛc. (s. diese Art.) untergeben; der ganze Orden steht unter der obersten Leitung des Papstes, der sich die Bestätigung der Verfassung (s. Ordensregel) ausdrücklich und selbst für den Fall, wenn ein Bischof einen Orden oder ein neues Kloster errichtet, vorbehalten hat (c. 9. X. De relig. dom. III. 36; Sext. c. un. eod.; Sext. c. un. De excess. praelat. V. 6). In Folge der verschiedenen Reformen, die besonders der im Abendlande vor allen anderen meistverbreitete Orden des hl. Benedict seit dem zehnten Jahrhunderte erfahren, bildeten diejenigen Klöster, welche die eine oder andere Regel dieser reformirten Ordenszweige angenommen hatten, zusammen eine sog. Congregation (s. Congregationen, relig. lit. c. Bd. II. S. 795), deren jede unter der Oberaufsicht eines Rectors oder Visitators stand, der bisweilen auch den Titel Generalabt (abbas generalis) als Vorstand des Mutterklosters, von welchem die Reform ausgegangen, führte (s. Abt, Bd. I. S. 71), und die wichtigeren Angelegenheiten seiner untergebenen Klöster unter dem Beirath ihrer Aebte und Prioren auf den periodisch (meist von drei zu drei Jahren) abgehaltenen sog. Generalcapiteln besorgte (c. 7. X. De statu monach. III. 35). Doch war dieser Obere kein eigentliches Mittelglied jurisdictioneller Vorstandschaft zwischen den Klosteroberen und dem Papste, sondern gemeiniglich darauf beschränkt, die Mißstände, die er gewahrte, dem betreffenden Diöcesanbischofe und, wenn dieser säumig, dem Papste zu berichten. Denn in der Regel stehen die Klöster unter der Oberaufsicht des Erzbischofes oder Bischofes, in dessen Diöcese sie liegen, und ohne dessen Consens kein Kloster errichtet werden kann (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 3. De reg. et mon.). Indeß erfreueten sich schon frühzeitig manche einzelne Klöster und späterhin ganze geistliche Orden theilweiser und nicht selten gänzlicher Befreiung von der bischöflichen Jurisdiction, welchem Ausnahmswesen jedoch das Tridentinische Concil wieder heilsame Grenzen zog (s. Exemtion, Bd. III. S. 841 ff.). Nur Mendicantenorden (Dominicaner, Franciscaner, Capuciner, Carmeliter ꝛc.) und mehrere Orden und Congregationen regulirter Cleriker (Augustiner, Jesuiten, Barnabiten, Theatiner ꝛc.) haben gemeiniglich drei und beziehungsweise vier Stufen der Vorstandschaft. Unter dem Papste nämlich unmittelbar steht der Generalsuperior des ganzen Ordens (s. Ordensgeneral), unter diesem die Provinzoberen (s. Ordensprovincial); diesem untergeordnet sind die Vorsteher der einzelnen Klöster. Nicht selten aber sind die Ordensprovinzen selbst wieder in kleinere Bezirke oder Definitionen getheilt, über welche eigene Vorsteher (s. Definitoren) als vermittelnde Glieder zwischen den Klosteroberen und Provincialen, zunächst aber nur als aufsehende und Vollzugs-Behörden analog den Landdecanen des Säcularclerus, gesetzt sind. Die unmittelbaren Klosteroberen werden von dem Convent des betreffenden Klosters meist auf Lebensdauer, die Definitoren und Provincialen aber durch die Provincialcapitel, und die Ordensgenerale durch die Generalcapitel in der Regel nur auf drei Jahre gewählt. Ausnahmsweise wird bei den Jesuiten nur der General durch das Generalcapitel und zwar auf Zeitlebens gewählt, alle anderen sowohl Provincial- als Localoberen vom Generale und nur auf bestimmte Zeit ernannt. Die Wahl der Ordensoberen setzt zu ihrer Giltigkeit dieselben Bedingungen der activen und passiven Wahlfähigkeit und dieselbe Form des Wahlactes voraus, welche für canonische Wahlen überhaupt, z. B. eines Bischofs (s. Bischof-Wahl, Bd. II. S. 26 ff.) vorgeschrieben sind. Insbesondere müssen die Wähler, wenn sie — wie heutzutage regelmäßig — Cleriker sind, wenigstens Subdiaconen, und der Gewählte mindestens

25 Jahre alt (Clem. c. 2. De aet. et qual. praef. I. 6; Clem. c. 1. § 7. De stat. monach. III. 10) und von ehelicher Geburt (c. 1. X. De fil. presb. ord. I. 17) oder durch päpstliches Rescript legitimirt sein; beide Theile aber, sowohl Wähler als Gewählte, demselben Orden angehören (Clem. c. 1. De regular. III. 9), bereits Profeß geleistet und das Gelübde der Armuth unverbrüchlich gehalten haben (s. Ordensprofeß). Der große und wohlthätige Einfluß der geistlichen Orden hat ihnen und ihren Vorstehern mannigfache Privilegien und Auszeichnungen erworben. Abgesehen von den politischen Prärogativen, welche viele Aebte als unmittelbare oder mittelbare Reichsfürsten (daher Fürstäbte) in Teutschland genoßen (s. Aebte), haben die Vorsteher der Abteien, wenn sie Priester und feierlich benedicirt sind, theils jure scripto theils vermöge besonderen päpstlichen Indultes das Recht, die bischöflichen Pontifical-Insignien (Infel, Ring und Stab) zu führen (abbates infulati), und demgemäß auch über ihre Klosterangehörigen eine sog. jurisdictio quasi-episcopalis zu behaupten, und sich einen Gehilfen und zeitlichen Stellvertreter (früher praepositus, später prior genannt) an die Seite zu nehmen (c. 2. X. De statu monach. III. 35). Sie können ferner sich mehrere Gewissensfälle (seit Clemens VIII. jedoch deren nur mehr eilf) pro absolutione reserviren, und in einigen Fällen bezüglich ihrer Klostermitglieder dispensiren, ihre Klosterkirchen und die für dieselben nöthigen hl. Gefäße und Paramente selbst weihen und benediciren; ja sogar den Professen ihres Ordens — aber auch nur diesen — die Tonsur und die vier niederen Weihen ertheilen (c. 1. § 1. Dist. LXIX; c. 11. X. De aet. et qual. I. 14; Sext. c. 3. De privil. V. 7; Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 10. De ref.). Das ausgezeichnetste Privilegium aber, welches den mit wirklicher oder quasibischöflicher Jurisdiction begabten Aebten zusteht, ist das Recht, an allgemeinen Concilien mit entscheidender Stimme theilzunehmen, welches Vorrecht aber bei den Mendicantenorden und regulirten Clerikern nur auf die Ordensgenerale beschränkt ist. Jeder auch nicht infulirte Klosterprälat aber ist kraft seines Amtes (jure ordinario) befugt, Anordnungen bezüglich der Disciplin seiner Conventualen und der Verwaltung des Klostervermögens (c. 8. X. De stat. monach. III. 35) zu treffen, Novizen aufzunehmen, und zu entlassen; Vergehen seiner Untergebenen, wenn im Klosterumfang begangen, zu bestrafen (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 14. De reg. et mon.) und gegen Widerspenstige die Suspension und Ausstoßung zu verhängen (c. 10. X. De maj. et obed. I. 33); und zwar greift gegen Straferkenntnisse der Klosteroberen keine Appellation Platz, wenn nicht eine ungesetzliche Ueberschreitung des Strafmaßes vorliegt (c. 3. 26. X. De appell. II. 28). Wie diese und andere Rechte der Klosteroberen, Ordensprovinciale und Generale in ihrer genaueren Begrenzung und respectiven Erweiterung gemeiniglich schon durch die Ordensregel näher bestimmt sind, so sind auch die Pflichten der verschiedenen Grade der Vorstandschaft jedes Ordens durch die betreffenden Statuten vorgezeichnet. Sie beziehen sich auf die Aufrechthaltung der Disciplin durch eigene Obsicht und Einschreitung und unter Mitwirkung der Prioren, Novizenmeister ꝛc. mittelst Mahnung und Strafen in geeigneter Abstufung; auf Weckung, Unterhaltung und Förderung der Geistesbildung und Pietät, auf gewissenhafte und seeleneiferige Ausrichtung der an den Klosterkirchen bestehenden Sacra; auf redliche und umsichtige Verwaltung des Vermögens theils in eigener Person theils durch die bestellten Oeconomen und Schaffner. Dabei ist ihnen regelmäßig öftere Berathung der Klosterangelegenheiten, theils mit den Capitelälltesten, theils mit dem ganzen Convente, und Einholung ihrer Zustimmung in den von den Ordensregeln bezeichneten oder sonst wichtigen Fällen, namentlich bei Beneficienverleihungen, wenn dem Kloster oder Stifte und nicht dem Prälaten allein das Präsentationsrecht zusteht (c. 6. X. De his quae flunt a praelat. III. 10); bei Darlehen (c. 2. X. De solut. III. 23); bei Veräußerung von Pretiosen, nutzbringenden Rechten und Renten, bei Verkauf oder längerer Verpachtung von Realitäten (c. 2. X. De his quae flunt III. 10; Clem. c. 1. De reb. eccl. non alien. III. 4); bei Auf-

nahme von Novizen und andern zur Pflicht gemacht. Bezüglich der meisten dieser und ähnlicher Verfügungen ist bei mehrgegliederter Vorstandschaft eines Ordens der Localobere an den Consens des Ordensprovincialen und beziehungsweise des Provincialcapitels, sowie dieses in sehr belangreichen Fragen an die Genehmigung des Ordensgenerals und des Generalcapitels gebunden. — Nach dem Vorbilde der männlichen Orden bildete sich auch in ihrer fortschreitenden Entwicklung die Verfassung der weiblichen Orden, wie überhaupt so insbesondere bezüglich der Vorstandschaften solcher Nonnenvereine aus. Auch die Vorsteherinnen der einzelnen Frauenklöster (Aebtissinnen, Priorinnen, Oberinnen, s. diese Art.) werden in der Regel durch die Professen des betreffenden Klosters im geheimen Scrutin durch zwei Drittheile Stimmen, die aber bei einmal vorhandener absoluten Majorität auch per accessum supplirt werden können (Sext. c. 43. § 1. De elect. I. 6) bald auf Lebensdauer, bald auf bestimmte Zeit gewählt. Wählbar sind regelmäßig nur jene Frauen, welche vierzig oder mindestens dreißig Jahr alt sind, bereits Profeß geleistet, und von da an acht oder wenigstens fünf Jahre im nämlichen Kloster gelebt haben (Sext. c. 43. pr. De elect. I. 6; Conc. Trid. Sess. XXV. c. 7. De reg. et monial.). Auch weibliche Orden haben ihre Provincial- und Generaloberinnen, wie nämlich die Vorsteherinnen der Haupt- und Mutterklöster heißen, von denen die ursprüngliche Verbreitung oder nachmalige Reform eines ganzen Ordens oder einer Ordenscongregation ausgegangen war. Nur untersagen ihnen die bestimmtesten Kirchenverbote jegliche Ausübung von wirklichen oder quasibischöflichen Jurisdictionsrechten (c. 3. c. XX. qu. II.) oder priesterlichen Functionen (c. 10. X. De poenit. et remiss. V. 38); denn alle Nonnenklöster standen von jeher in der Regel unter der Oberaufsicht und Leitung des Bischofs, in dessen Diöcese sie gelegen sind, und der daher auch zu den jedesmaligen Wahlen einer Oberin einen Commissär abordnet, die Klosterrechnungen revidirt, jedem Frauenconvent einen ordentlichen und einen außerordentlichen Beichtvater bestellt (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 10. De regul. et monial.), und der Generalvorsteherin einen Ordenssuperior als Rathgeber und Vertreter der Ordensangelegenheiten nach außen in der Person eines Domcapitulars oder anderen erfahrenen Priesters anweist. Auch die exemten Nonnenorden sind jetzt nach der Vorschrift des Tridentinums den respectiven Diöcesanbischöfen als apostolischen Delegaten untergeben; und nur jene weiblichen Orden und Congregationen, welchen eigene Superioren aus dem Regularstande von den Generalcapiteln männlicher Orden bestellt zu werden pflegen, bleiben auch fortan unter der Oberaufsicht und Direction dieser Commissäre (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 9. eod.). [Permaneder.]

Ordens- oder Klosterpredigten sind Casualreden und werden gehalten: a) bei der Einkleidung in einen Orden und bei Ablegung der Ordensgelübde. Bei beiden feierlichen Handlungen werden zwar nicht jedesmal, jedoch in den meisten Fällen an das Individuum, welches Gegenstand der Feier ist, Anreden gehalten; sie berühren wohl zunächst nur die betreffende Person; allein sie sollen und können auch den übrigen anwesenden Ordensmitgliedern nützlich werden. Ihr Zweck ist die Anregung und Belebung des Willens, durch den Orden die christliche Vollkommenheit zu erstreben. Obwohl der Kreis der Wahrheiten, welche in einer solchen Rede dargestellt werden können, enge gezogen zu sein scheint und sich nur auf das Ordensleben beschränkt, so kann doch auch in ihnen Abwechslung und Mannigfaltigkeit herrschen; denn es läßt sich das Leben und Wirken eines Ordens in verschiedenen Beziehungen auffassen, und jede derselben dem Candidaten und übrigen Ordensmitgliedern an's Herz legen. So z. B. kann der Inhalt der Rede sein, das Wesen, die Eigenschaften, die Bedingungen eines vollkommenen Lebens, oder die Erhabenheit und Würde desselben, oder die Mittel dazu, und speciell jene Mittel, welche der Orden zur Vollkommenheit bietet, in welchen der Candidat eintritt, oder das Wirken und die Pflichten des Ordensstandes überhaupt, oder des speciellen Ordens, den der Candidat gewählt hat; oder der Zweck dieses Ordens, oder es werde das

Leben eines Heiligen deſſelben Ordens als Beiſpiel der Nachahmung aufgeſtellt, oder die Gefahren der Welt geſchildert u. ſ. w. Nachdem im Eingange die Veranlaſſung der Rede erwähnt worden iſt, hat der Redner ſein gewähltes Thema ſo zu erläutern oder darzuſtellen, daß alle einzelnen Theile deſſelben, alle Erklärungen, Beiſpiele, Beweiſe, Beweggründe und Anwendungen auf den vom Candidaten gewählten Orden ſich beziehen, und aus demſelben hergenommen ſind. Den Schluß kann ein Gebet, oder eine zweckmäßige Aufforderung, oder ein chriſtlicher Wunſch für den Candidaten bilden. Der Styl kann höherer Art und mit oratoriſchen Zierden geſchmückt ſein; der Vortrag ſei feierlich, ohne in Affectation auszuarten. b) Bei Errichtung oder Einführung eines Ordens an Orten, wo er nicht beſtand, handelt es ſich um den Zweck, den neuen Ordensmitgliedern das Vertrauen der Bewohner des Ortes und der Umgegend zu erwerben; daher kann der Gegenſtand einer ſolchen Caſualrede nur die bisherige Wirkſamkeit deſſelben ſein, die ſich an andern Orten kundgegeben hat, oder die aus der Beſtimmung des Ordens ſich ergibt; denn je mehr der Nutzen gezeigt wird, den das Ordensleben überhaupt, als ein beſtimmter Orden nach ſeinem ſpeciellen Zweck, z. B. für Krankenpflege, Schulen u. ſ. w. ſtiften kann, und wirklich ſtiftet, deſto leichter wird das Vertrauen auf denſelben angebahnt. So beſchränkt jedoch bei dieſen Predigten der Gegenſtand derſelben iſt, ſo kann er doch wieder unter verſchiedener Form dargeſtellt werden, um ſo wenigſtens einigermaßen in dieſe Reden Abwechslung zu bringen; ſo z. B. kann man die Vortheile und den Nutzen des Ordens im Allgemeinen als Thema aufſtellen, oder den Nutzen allein und vorzugsweiſe, den der ſpecielle Zweck des Ordens bringt, z. B. Aushilfe in der Seelſorge, oder die Bedingungen, welche bei den Einwohnern als nothwendig vorausgeſetzt werden, damit dieſer Nutzen ſich ergeben könne; oder man kann die Verbreitung des Ordens als einen Beweis der Gnade Gottes darſtellen, welche er der Gemeinde zufließen läßt, oder auch eine andere religiöſe oder moraliſche Wahrheit wählen, welche für die Gelegenheit paßt, und welche man durch die Wirkſamkeit des Ordens erläutern oder beweiſen kann. Der Segen, den dieſer Orden verbreitet, und die Früchte, die er hervorbringen kann und wirklich bringt, müſſen nun das Materiale zur Darlegung des Thema bieten; nur bleibe jeder Redner bei der Wahrheit, er übertreibe ſelbſt in wohlmeinender Abſicht nicht, um nicht zu hohe Erwartungen bei ſeinen Zuhörern zu wecken, die bei der Schwäche des Menſchen nicht befriedigt werden könnten, weil er dadurch das Vertrauen nur ſchwächen würde. Endlich ſind noch die anweſenden Ordensmitglieder in angemeſſener Weiſe an ihre Pflichten oder an die Bedingungen eines ächten religiöſen Lebens zu erinnern. Beſaß der Orden an dem Ort ſchon ein Haus, und bezieht er nur ein neues Gebäude, ſo hat dieſe Rede den Charakter einer Bittpredigt, und es iſt daſſelbe zu berückſichtigen, wie bei der Einweihung eines geiſtlichen Hauſes. [Schauberger.]

Ordensprofeß heißt die feierliche Ableiſtung der durch die Ordensregel vorgeſchriebenen Gelübde (ſ. Ordensgelübde). Dieſe ſind theils allgemeine, die in jedem eigentlichen Orden als ſolchem gefordert werden (Armuth, Keuſchheit, Gehorſam): theils beſondere, welche durch den ſpeciellen Beruf und die engere Beſtimmung der einzelnen Orden (Miſſionen, Seelſorge, Krankenpflege, Jugendunterricht ꝛc.) geboten ſind. Wir betrachten hier nur noch die geſetzlichen Bedingungen der Gültigkeit, den kirchlich vorgeſchriebenen oder obſervanciellen Ritus, und die rechtlichen Wirkungen der Profeß. I. Zur Gültigkeit der Profeß verlangen die Canonen, daß der Profeßleiſtende bereits eingekleidet ſei (ſ. Einkleidung), die durch die Ordensregel vorgeſchriebene Probezeit (ſ. Noviziat) erſtanden, und das geſetzliche Alter habe, welches jetzt für männliche und weibliche Novizen das zurückgelegte ſechszehnte Lebensjahr (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 15 De regul. et monial.), vom Tage der Geburt, nicht der Taufe, an gerechnet, iſt (Declar. S. Congr. Conc. Trid. interpr. dd. 4. Dec. 1627). Nach älterem Rechte war das vollendete vierzehnte Jahr (bekanntlich auch das Jahr der gemeinrechtlichen Ehemündigkeit) gefordert

(c. 8. X. De regul. et transeunt. III. 81). Zwar konnten auch Eltern ihre noch zarten Kinder als Gottgeweihte (s. Oblati) dem Klosterstande widmen, doch war dem Frühereingeführten der nach erreichter Pubertät begehrte Austritt zu gestatten (c. 14. X. eod. III. 81). Staatsgesetze verlangen, wenn die Wirkungen der Profeß namentlich in Hinsicht auf Vermögensrechte auch staatsbürgerliche Geltung haben sollen, gemeiniglich noch ein reiferes als das canonisch vorgeschriebene Alter, so in Oestreich und Bayern das vollendete einundzwanzigste, in Preußen das fünfundzwanzigste Lebensjahr. Auch bestimmen bisweilen Landesverordnungen (wie z. B. in Bayern), daß Nonnen nach erstandenem Noviziate vorerst nur von drei zu drei Jahren das einfache, und erst nach vollendetem dreiunddreißigsten Jahre die feierlichen Gelübde ablegen dürfen, so daß sie bis zum letztgenannten Termin nach bürgerlichem Rechte Vermögen für sich erwerben, eigenthümlich besitzen und darüber frei disponiren, auch noch in den Säcularstand — jedoch salvo voto castitatis, von welchem jedenfalls nur päpstliche Dispens entbindet — zurückkehren können. Die kirchliche Gültigkeit der Profeß wird übrigens durch dergleichen landesgesetzliche Modificationen nicht irritirt. Auch nach den Regeln einzelner Orden ist manchmal ein höheres Alter (z. B. für die Minimen das achtzehnte, für die Trinitarier das zwanzigste Lebensjahr ꝛc.) vorgeschrieben; gleichwohl bleibt auch die vor diesem Zeitpuncte — wenn nur nach vollendetem sechszehnten Jahre — abgelegte Profeß gültig (S. Congr. Conc. Trid. dd. 2. Nov. 1582, 2. Aug. 1631, 24. April. 1632). Die Wirksamkeit der Profeß ist ferner dadurch bedingt, daß sie in dem hiefür bestimmten Convente (S. Congr. Conc. Trid. d. 21. Septb. 1614), entweder ausdrücklich oder stillschweigend durch zweifellos freiwillige und concludente Handlungen oder Zeichen (wie die S. Congr. Conc. mehrfach declarirt), dann mit voller Freiheit der Person, des Willens und der Vermögensdisposition, und unbeschadet der Rechte Dritter abgeleistet werde. Sclaven können nicht vor ihrer Freilassung, Gatten nach vollzogener Ehe nicht mehr einseitig und ohne daß auch der andere Theil für sich den ehelosen Stand gelobt, ebenso bereits confirmirte Bischöfe nicht ohne päpstliche Dispens gültig das Klostergelübde ablegen. Die Profeß darf nicht durch Zwang und Furcht erpreßt sein (c. 1. X. De his quae vi metusve causa I. 40); dabei muß aber die Einwirkung des Zwanges so groß und unwiderstehlich gewesen sein, als die Canonen analog zur Begründung der Nichtigkeit einer Ehe erfordern. Wegen vorzeitig abgenommener oder erzwungener Profeß kann der Betheiligte innerhalb fünf Jahren vom Tage der Profeß an Nichtigkeitsklage bei seinem Oberen und dem Bischofe einbringen (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 19 De regul. et monial.), der dem Kläger aus triftigen Gründen gestatten darf, vom Tage der Beweisführung bis zur Entscheidung das Kloster provisorisch zu verlassen, jedoch unter dem eidlichen Versprechen, im Falle eines für ihn ungünstigen Erkenntnisses wieder dahin zurückzukehren. II. Den weiblichen Novizen wird die Profeß regelmäßig durch den Diöcesanbischof, den männlichen durch den betreffenden Abt oder Kloseroberen, und noch heutzutage in altherkömmlicher feierlicher Weise abgenommen. a) Der für die Nonnenprofeß im Pontificale Romanum vorgeschriebene Ritus ist im Wesentlichen folgender: Das Pontificalamt beginnt und wird bis zum Evangelium fortgesetzt. Dann werden die Novizinnen in ihren bisherigen Klosterkleidern, jede von zwei verschleierten Nonnen geleitet, aus dem Kloster in die Kirche eingeführt, und beschreiten paarweise die Stufen des Presbyteriums, wo der als Archipresbyter fungirende Priester, während die Jungfrauen sich auf die Kniee niederlassen, den am Altare auf seinem Faltstuhl sitzenden Bischof um die Einsegnung derselben bittet, der nach abgefragtem und erhaltenem Zeugnisse über deren Würdigkeit sie nähertreten heißt. Sie folgen, und stellen sich im Halbkreise um den Bischof, der nach kurzer und eindringlicher Ermahnung die laute Frage an sie richtet: Wollt ihr in dem Vorsatze heiliger Keuschheit beharren ꝛc.? Und nachdem sie der Reihe nach diesen ihren Vorsatz laut erklärt, und knieend ihre beiden Hände in die des Bischofes gelegt, nimmt er einer nach der

andern die ewigen Gelübde ab. Zurückgekehrt sodann an ihren vorigen Platz knieen sie, das Angesicht tief zur Erde gebeugt, während auch der Bischof vor dem Altare sich auf die Kniee niederläßt, und der Chor die Allerheiligen-Litanei absingt. Bei den Worten „Ut omnibus fidelibus etc." R. „Te rogamus audi nos", erhebt sich der Bischof, nimmt Inful und Stab an sich, und spricht mit den Worten: „Daß du, o Herr, diese deine Dienerinnen segnen, segnen und heiligen wollest!" — R. Wir bitten dich erhöre uns!" — den feierlichen Segen über sie. Nach beendigter Litanie erheben sich die Professen, und begeben sich nach abgesungenem Hymnus „Veni creator Spiritus" in ein anstoßendes Gemach zum Umkleiden. Der Bischof aber benedicirt indessen die verschiedenen Stücke ihrer künftigen Ordenskleidung, zuerst den Habit, den die Neugeweihten alsbald anziehen, und dann wieder je zwei und zwei erscheinen, und im Kreise den Bischof umstehen, der ihnen unter entsprechenden Gebeten, Versikeln und erhaltenen Responsorien nacheinander einzeln den Schleier umlegt, den Mahlring an den Finger gibt, und den Brautkranz (torquis s. corona) aufsetzt. Wiederholte feierliche Segnung schließt den Act. Das hl. Meßopfer wird fortgesetzt und zu Ende geführt. Beim Offertorium legen auch die Professen der Reihe nach ihre Weihegeschenke auf den Altar, und empfangen zuletzt bei der Communion aus der Hand des Bischofs die für sie consecrirten Hostien. b) Von den mannigfachen ritualen Formen, unter welchen die Oberen der verschiedenen Mönchsorden ihren Novizen die Profeß abnehmen, sei hier beispielshalber das Wesentliche aus dem Caeremoniale Benedictinum ausgehoben. Wenn das Hochamt bis zum Credo vorgeschritten ist, treten auf gegebenes Glockenzeichen alle Conventualen in dem Presbyterium ein, und stellen sich nach ihrem Profeßalter zu beiden Seiten, das Gesicht einander zugewendet, auf; indeß der Novizenmeister den Novizen vor den am Fuße des Altars auf seinem Faltstuhl sitzenden Prälaten führt, der sich jetzt erhebt und nach abgelegter Mitra ein einleitendes Gebet spricht, hierauf die neuen Gewänder des Neophyten segnet, ihm das bisherige Oberkleid aus- und das geweihte Scapulier anzieht mit den Worten: „Exuat te Deus veterem hominem etc. Induat te novum hominem, qui creatus est secundum Deum in justitia", dann die Rechte auf dessen Haupt gelegt fortfährt: „Accipe hoc indumentum salutare etc." und die Stufen des Altars besteigt, an dessen unterster Stufe der Noviz mit über der Brust gekreuzten Händen sich vor dem Abte auf die Kniee wirft, dreimal — immer von Stufe zu Stufe höher steigend — in jedesmal erhöhtem Tone singt: Suscipe me Domine secundum eloquium tuum, et vivam etc.", dem der Convent jedesmal mit „Suscepimus Deus misericordiam tuam in medio templi tui" respondirt. Jetzt tritt der Noviz in die Mitte des Presbyteriums zurück, legt sich dort zwischen den vier aufgestellten Candelabern der Länge nach auf den Boden hin, und wird — zum Zeichen, daß er fortan gänzlich der Welt abgestorben — mit einem schwarzen Bahrtuche bedeckt, während der Chor die Psalmen: „Magnus Deus et laudabilis" und „Miserere mei Deus" betet. Nach der Oration des Abtes erhebt sich der Noviz, tritt an den Altar, und knieet sich vor den Abt hin, der auf dem Faltstuhl sitzt; darauf seine linke Hand in die rechte des Prälaten gelegt, liest er von der Votivformel, die er in der Rechten hält, mit lauter Stimme die Gelübde ab, küßt das Blatt, und legt es auf den Altar nieder. Dann wieder zum Abte zurückgekehrt, heftet dieser ihm die Capuze über den Kopf zusammen, stimmt den Antiphon: „Confirma hoc Deus etc." an, und nimmt den Professen feierlich als Mitglied des Conventes auf, wornach derselbe zuerst den Abt und die am Altare Dienenden, dann den Prior und alle Ordensbrüder einzeln der Reihe nach um ihr Gebet bittet, und von ihnen den Friedenskuß empfängt. Sodann wird er in den Chorstuhl eingewiesen, wohnt hier dem fortgesetzten hl. Opfer bei, und empfängt zuletzt die Communion aus der Hand des Abtes. III. Was endlich die Wirkungen der abgelegten Ordensprofeß betrifft, so ist dem Professen von dem Augenblicke an der Rücktritt in die Welt verschlossen (c. 23 X. De regular. III. 31), und nur mittelst päpstlicher Dispens

(c. 5 med. De poenit. in Xvagg. comm. V. 9) in höchst seltenen außerordentlichen Fällen, oder durch richterliche Irritation einer erweislich erzwungenen oder vor zurückgelegtem sechszehnten Jahre abgelegten Profeß möglich. Außerdem kann der Austritt aus dem Orden nur durch die Strafe der Ausstoßung, oder durch gewaltsame Säcularisirung des Ordens stattfinden, ohne jedoch den Professen zugleich von der fortwährenden Verpflichtung zum Cölibate zu entbinden. Selbst der bloße Uebertritt von einem Orden in den andern, wenn letzterer ein minder strenger, erfordert päpstliche Dispens. Dagegen erwirbt die gültige Profeß eo ipso Anspruch auf lebenslänglichen Unterhalt im Kloster, und alle Rechte und Privilegien des Clericalstandes (Conc. Trid. Sess. XXV. c 2 De regul. et monial.), begründet Entbindung von allen früheren mit der Ordensregel etwa unverträglichen einfachen Gelübden (c. 4 X. De voto. III. 34; Sext. c. 5 De regular. III. 14), Aufhebung früherer Sponsalien und selbst einer wirklich schon geschlossenen Ehe (matrimonium ratum), so lange sie nicht auch consummirt ist (c. 16 X. de sponsal. IV. 1; c. 2. 7. 14. X. De convers. conjug. III. 32); Nichtigkeit jeder nach der Profeßleistung sacrilegisch attentirten Ehe (Sext. c. un. De voto. III. 15); hebt die Irregularität wegen unehelicher Geburt (jedoch nur Behufs der Weihen) auf c. 1. X. De filiis presb. I. 17), und bringt das sämmtliche Vermögen, welches der Noviz zur Zeit der Profeß besitzt, deßgleichen alles, was er von jenem Zeitpunct an erwirbt, dem Kloster zu (Conc. Trid. Sess. XXV. c. 2. De regular.). [Permaneder.]

Ordensprovinz und **Ordensprovincial.** Ordensprovinz heißt nach der Verfassung der Mendicantenorden und mehrerer Congregationen regulirter Cleriker ein geographisch abgegrenzter District, der mehrere Einzelklöster oder Klöstergruppen (s. Definitionen) unter ihren unmittelbaren Oberen umfaßt, über welche wieder ein höherer Vorstand, der Provincialobere, gesetzt ist (s. Ordensobere). Der Ordensprovincial (Superior provincialis) wird gemeiniglich von den Kloseroberen seiner Provinz in der Regel auf bestimmte Zeit gewählt und von dem Generalcapitel (s. Ordensgeneral) confirmirt. Er ist gewöhnlich selbst der unmittelbare Vorsteher eines Hauptklosters seiner Provinz, führt aber zugleich die Oberaufsicht über alle andern Klöster desselben Ordens seines Districtes, beruft die Vorsteher derselben periodenweise zur Abhaltung eines Provincialcapitels zusammen, auf welcher er den Vorsitz einnimmt, die Berathungsgegenstände proponirt, und die gefaßten Beschlüsse erforderlichen Falles dem Ordensgeneral zur Bestätigung vorlegt. Er ist der ordentliche Vertreter seiner Provinz auf den Generalcapiteln. Das Maß seiner bald mehr bald minder beschränkten Jurisdiction über die seiner Respicienz unterstellten Kloseroberen, deren Wahl er zu bestätigen hat, zeichnet ihm die Ordensregel vor.

Ordensregel nennt man den Inbegriff der einem geistlichen Orden durch dessen ursprünglichen Stifter oder späteren Reformator gegebenen und vom päpstlichen Stuhle approbirten Vorschriften, welche nach dem allgemeinen und besondern Zwecke des Ordens die Verfassung und innere Einrichtung desselben, die Competenzsphäre der verschiedenen Vorstände, die religiösen und ascetischen Uebungen und das Disciplinarverhalten der Mitglieder ꝛc. bestimmen. In den ersten Jahrhunderten des aufblühenden Mönchthums wurde nur in wenigen Klöstern eine bestimmte gleichförmige Regel beobachtet. Die gangbarsten geschriebenen Regeln waren die eines hl. Basil, Macarius, Pachomius, Augustinus, Cäsarius, Cassianus, Patrik, Columban ꝛc. Daneben aber benützte man auch viele mündlich fortgepflanzte Traditionen ehrwürdiger Asceten und Ordensstifter. Aus diesen theils schriftlichen theils mündlichen Satzungen wurden nicht selten durch theilweise Auszüge und Verschmelzung wieder neue Regeln je nach dem Ermessen der Aebte und dem Eifer und Bedürfnisse der einzelnen Klöster gebildet. Oft auch verließen damals Mönche und Nonnen ihre Klöster und Orden und traten in andere ein. Der hl. Benedict zuerst verbot seinen Jüngern, deren Ansiedelungen sich in Kurzem ungemein verbreiteten, diesen unsteten

Wechsel der Ordensregeln, und in der Folge durfte Niemand, der einmal durch die Profeß einem bestimmten Orden angehörte, ohne ausdrückliche Genehmigung seiner Oberen eine andere Regel wählen; nur der Eintritt in einen strengern Orden sollte unbeanstandet bleiben. Wie unerschöpflich das ganze Mittelalter in Gründung neuer klösterlicher Vereine war, haben wir oben (s. Mönchthum u. Orden) gesehen. Aeußerst mannigfaltig sind daher auch die besondern Zwecke, welche die Stifter und Verbesserer der verschiedenen geistlichen Orden ihren Regeln zu Grund legten. Allen Regeln eigentlicher Mönchs- und Nonnen-Orden aber gemeinsam ist die dreifache Selbstverläugnung in beständiger Wahrung der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams (s. Ordensgelübde), sowie die Verpflichtung sämmtlicher Mitglieder, durch eine eigene, schlichte und unwandelbar gleichförmige Kleidung (Ordenskleid) sich der Welteitelkeit und dem Bereiche der Mode zu entziehen, durch gänzliche Abgeschiedenheit von dem Verkehr mit andern (s. Clausur) die stille Sammlung des Geistes zu bewahren, durch fromme Meditationen und mannigfache Kasteiungen in einsamer Zelle und in täglich mehrmaligen gemeinsamen Andachtsübungen (s. Chordienst) sich zu treuer Erfüllung ihres Berufes zu kräftigen, und so den möglichsten Grad evangelischer Vollkommenheit zu erreichen. Die Regeln der vier großen und ausgebreiteten Ordensstämme, des hl. Basil, Augustin, Benedict und Franciscus von Assisi, sind am besten zusammengestellt in dem Werke: Regula S. Benedicti, cum commentariis Cardin. Jo. de Turrecremata et Smaragdi abbatis; tum etiam Regulae SS. Basilii, Augustini et Francisci etc. Colon. 1625. fol.; nebst dieser sind die Verfassungsgesetze und Vorschriften der meisten andern Orden und Congregationen gesammelt in Luc. Holstenii Codex regularum monasticarum et canonicc. Rom. 1661. III. fol., Aug. Vind. 1751. VI. f.; die des Jesuitenordens, neuere Aufl. Regulae Societatis Jesu, Avenion. 1827. 8. Einzelne Regeln auch in teutscher Uebersetzung, wie z. B. die der Augustiner, von Höhn, Würzburg 1754. 4; der Benedictiner, von Haid, Augsb. 1836. 8.; der Franciscaner, von Stockner, Würzb. 1843. 8.; der Piaristen, von Seyfert, Halle 1783. 8.; der Redemtoristen, in der Zeitschr. „Sion", 1842 Heft I. Nr. 7. ff. ꝛc. Deßgleichen die Statuten der großen geistlichen Ritterorden, der Tempelherren, von Münter, Berlin 1794; der Teutschherren, von Hennig, Königsberg 1806; der Johanniter, von Falkenstein, Dresden 1833 u. a. [Permaneder.]

Ordenstracht, s. Orden, und Ordensregel.

Ordensusurpation (usurpatio ordinis) nennt man die feierliche Ausübung eines noch gar nicht, oder nicht in rechtmäßiger Weihenfolge empfangenen Ordo. Die Canonen ahnden diese Anmaßung außer einer entsprechenden Buße, die sie dem Ermessen des Bischofs überlassen, mit Irregularität, welche derjenige, der in einem Ordo, ehe er ihn wirklich erlangt hat, ministrirt, ipso facto incurrirt (c. 1. 2. X. De cler. non ord. ministr. V. 28); derjenige aber, der per saltum eine höhere Weihe erlangt hat und vorerst nur ab ejusdem exercitio suspendirt ist, erst dadurch, daß er den illicite empfangenen Ordo ausübt, auf sich ladet (c. un. X. De cler. per salt. prom. V. 29). So lange die Ausübung auch der niederern kirchendienstlichen Aemter an bestimmte Weihen (die Ordines minores) geknüpft war, trat die angedrohte Strafe ein, wenn entweder ein bloß Tonsurirter oder vollends ein Laie Functionen irgend einer (höheren oder niederen) Weihe verrichtet, oder ein schon Ordinirter in einem solchen — höheren oder niederen — Ordo, den er noch nicht, oder nicht in der gesetzlichen Stufenfolge, sondern mit Ueberspringung eines oder mehrerer nächstniederen Weihegrade (per saltum) empfangen hatte, feierlich fungirte. Seitdem aber die vormals den niederen Weihen entsprechenden ministeria regelmäßig an Laien übergegangen sind, ist auch folgerichtig die usurpatio ordinis dadurch bedingt, daß Jemand eine höhere Weihe, die er noch nicht besitzt, oder die er per saltum empfangen hat, in ihrer wesentlichen Bestimmung (quoad ministerium altaris) vermessen (temere) und feierlich (solenniter) ausübt. Zu beahnden, aber nicht irre-

gulär ist also der Minorist oder bloß Tonsurirte, der — wenn auch in der ihm unzuständigen Dalmatik — nur solche Functionen eines Subdiacons oder Diacons vornimmt, die nach heutiger Uebung in Ermangelung eines Clerikers sogar ein Laien-Kirchendiener verrichten darf; wohl aber berührt denselben, wenn er inter missarum solemnia als Diacon oder Subdiacon (gleichviel ob mit oder ohne Stola, und respective mit oder ohne Manipel) feierlich ministrirt, die Irregularität, von der ihn, wenn der Exceß öffentlich Anstoß gegeben hat, nur der Papst, außerdem auch der Bischof dispensiren kann. Auch bedarf es kaum der Erinnerung, daß die von einem Subdiacon oder Diacon usurpirte Ausübung eines dem Ordo presbyteratus κατ' ἐξοχήν zuständigen Amtes, wie Celebration des Meßopfers, Abnahme einer sacramentalen Ohrenbeicht, Spendung der letzten Oelung ꝛc. die angemaßte Handlung nicht bloß, wie in den vorgenannten Fällen, unerlaubt, sondern auch nichtig macht; und ebenso, daß die ohne vorher erlangte Priesterweihe empfangene Bischofweihe — weil selbst ungültig auch die Ungültigkeit aller usurpirten sacra pontificalia zur Folge hat. [Permaneder.]

Orderich, später Vitalis genannt (Ordericus Vitalis), Verfasser eines ausgezeichneten historischen Werkes, das er „historia ecclesiastica" nannte, weil ein großer Theil seines Inhaltes der Kirchengeschichte angehört, wurde 1075 zu Attingesham in England geboren und schon in seinem fünften Jahre von seinem frommen und kenntnißreichen Vater der Schule und dem Dienste Gottes an der Peterskirche zu Shrewsbury übergeben. Hier blieb Orderich fünf Jahre; im zehnten Jahre seines Alters ließ ihn der Vater nach Frankreich in die Normandie überschiffen und brachte ihn in das Kloster St. Evroul in Ouche (Uticum). In diesem Kloster fand er eine sehr gute Aufnahme, empfing ein Jahr nach seinem Eintritt die Mönchstonsur, wurde im 16. Jahre seines Alters zum Subdiacon, im 18. zum Diacon und im 33. zum Priester geweiht und genoß bis zu seinem Tode die Achtung und Liebe seiner Aebte und Mitmönche, die ihn als einen frommen, demüthigen, dem Kirchendienst und Studien rastlos ergebenen Mann verehrten. Indem die Normandie sein zweites Vaterland wurde, gab ihm dieß die Veranlassung zu seinem Geschichtswerke in 13 Büchern, welches vorzüglich von den Thaten der Normannen (s. Art. Normannen) seit ihrer Niederlassung zu Rouen, sowohl in Frankreich und England als auch in Italien und Palästina handelt, für die ältere Geschichte der Normandie sowie besonders einzelner Klöster in derselben reichen Inhalt darbietet, und für die Kirchengeschichte und die Geschichte seiner Zeit sowohl durch Umfang des Gesichtskreises als auch durch das Streben nach genauen Nachrichten eine sehr wichtige Geschichtsquelle für die Nachwelt geworden ist. Sein Werk führte Orderich, von der evangelischen Geschichte beginnend, bis zum J. 1141, seinem 67. Lebensjahre; er schöpfte es mit vieljährigem mühsamen Fleiß aus einer Menge der besten und kostbarsten Quellen. S. über den Inhalt und die Quellen dieses Werkes die englische Geschichte Lappenbergs, II. 378—395; vgl. auch Oudini Comment. de Script. Eccl. t. II. (Lips. 1722) p. 1259, Cave, hist. lit. Vol. II. (Bas. 1745), p. 220. Orderichs Werk ist in den Historiae Normannorum Scriptoribus antiquis herausgegeben. Zu Paris erschien 1840: Orderici Vitalis historiae ecclesiasticae libri XIII, publiée par A. Le Prevost, pour la Société de l'histoire de France, 3 tomes. [Schrödl.]

Ordinariat — abgeleitet von Ordinarius (s. diesen Art.) heißt das vom Bischofe constituirte Collegium von Clerikern, deren er sich als Rathgeber in allen wichtigeren Angelegenheiten seiner Diöcese bedient. Wie in den frühesten Jahrhunderten die alten Presbyterien, so waren seit der Ausbildung der Capitelverfassung die Canoniker der Cathedralen die natürlichen Räthe des Bischofs und sind es auch noch nach der neueren Formation der bischöflichen Stellen. Nicht nothwendig zwar, aber heutzutage bei dem verhältnißmäßig geringen Personalbestande der Metropolitan- und Dom-Capitel ganz regelmäßig sind alle Capitularen zugleich bischöfliche

Räthe und bilden zusammen den allgemeinen geistlichen Rath oder das Rathsplenum des Ordinarius; daher das Ordinariat genannt. Den Vorsitz in demselben überträgt der Bischof für jene Fälle, da er nicht selbst präsidiren kann oder will, entweder an seinen Generalvicar oder Official oder an einen der Dignitare (Propst oder Decan), wenn er nicht einen besonderen Dirigenten dafür zu ernennen beliebt. Die Gegenstände, die im Ordinariate verhandelt werden, betreffen in der Regel nur wichtige Fragen und Angelegenheiten von allgemeinerem Interesse im Gebiete der Regierung und Verwaltung der Diöcese. Der Gesammtrath aber spaltet sich für die Behandlung der laufenden Geschäfte gemeiniglich in zwei Collegien, von denen das eine sich bloß mit den Ehestreitsachen, soweit deren Cognition und Entscheidung dem Tridentinum gemäß noch der bischöflichen Competenz belassen ist, beschäftiget — das Consistorium oder geistliche Ehegericht, auch Officialat (s. d. A.) genannt, unter dem Vorsitz des Officials (s. Consistorien, bischöfliche, Bd. II. S. 821); — das andere aber die übrigen dem Wirkungskreise des Generalvicars überwiesenen Gegenstände berathet, — das Generalvicariat unter dem Vorsitz des Generalvicars (s. Generalvicar, Bd. IV. S. 406). Beide Ordinariatszweige, das Generalvicariat und Consistorium, bilden — jedes in seiner eigenthümlichen Sphäre — die erste Instanz, von der die Berufungen an das betreffende erzbischöfliche oder Metropolitan-Gericht gehen (s. Metropoliticum, Bd. VI). Indeß muß hier wiederholt bemerkt werden, daß der Gebrauch der Worte „Ordinariat, Consistorium, Generalvicariat“ ꝛc. sehr schwankend, und in manchen Diöcesen die Bedeutung des einen und andern Ausdrucks ein ganz verschiedener ist. So fallen beispielshalber in Oestreich die Consistorien in ihrer hier gebrauchten Bedeutung als bischöflicher Ehegerichte ganz weg, weil dort nicht bloß die Sponsalien, sofern sie civiliter klagbar sein sollen, und die Bestimmungen über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe und Ehescheidung bezüglich der Vermögens- und Standesrechte der Gatten und Kinder, sondern auch die Fragen über die Rechtsbeständigkeit oder Auflösbarkeit einer Ehe von den Kreisregierungen (den Landrechten) verhandelt werden; dagegen begreift dort der Name „Consistorium“ ungefähr dasselbe, was wir so eben als Ordinariat, und der Name „Ordinariat“, was wir als Generalvicariat bezeichneten. [Permaneder.]

Ordinarius, d. h. der ordentliche (sc. Hirt seiner Herde) wird in der Kirchensprache ohne weitere Bezeichnung der Diöcesanbischof genannt, insofern er es ist, der in Einigung mit dem allgemeinen Vater der Christenheit nach der Anweisung und Vollmacht des Herrn kraft seiner apostolischen Successsion unmittelbar, also jure ordinario, an allen Gläubigen eines ihm zugetheilten Bezirkes (Diöcese) das göttliche Werk der Entsündigung und Heiligung möglichst zu vollführen berufen ist. In ihm concentrirt sich die ganze und ausschließliche Gewaltfülle des christlichen Lehramtes, Priesterthums und Kirchenregimentes, und er allein ist der fruchtbare Fortpflanzer dieser dreifachen Gewalt auf andere. Außer ihm ist keiner Ordinarius, d. i. suo jure befugt, in der Kirche zu lehren, die Sacramente zu spenden oder einen Act der Gesellschaftsleitung zu vollziehen, sondern jeglicher außer ihm hat die Berechtigung zur rechtmäßigen Ausübung seines geistlichen Amtes vom Bischofe, sohin jure delegato, weil nur durch die Vollmacht des Ordinarius. Der Titel „Ordinarius“ kommt daher auch nur dem Diöcesanbischofe zu, und zeichnet ihn von dem bischöflichen Coadjutor und dem Weihbischofe aus, welche die ihnen durch die Consecration ertheilte Befähigung zur gültigen Vornahme von Pontificalien diese Functionen selbst nur, wenn und in wieweit sie der Diöcesanus ermächtiget, rechtmäßig ausüben können. [Permaneder.]

Ordination. Die Ordination ist dasjenige Sacrament, vermöge dessen Mitglieder des durch die Taufe begründeten allgemeinen Priesterthums zu dem von Christus in seiner Kirche eingesetzten besonderen Priesterthum, nach Verschiedenheit der Abstufungen desselben, befähigt und geweiht werden. Sie stimmt auch darin mit der Taufe überein, daß sie einen unauslöschlichen Character verleiht und daher nicht

wiederholt werden darf; und, wie die Taufe die Fähigkeit zum Empfange der der Kirche gegebenen Gnadenschätze überhaupt ertheilt, so verleiht die Ordination die besondere Fähigkeit der drei der Kirche übertragenen Vollmachten der Regierung, des Lehramtes und der Vollziehung gottesdienstlicher Functionen. Außer den von Gott selbst eingesetzten hierarchischen Stufen des Episcopates, des Presbyterates und des Diaconates, haben sich aus dem letzteren mehrere niedere Stufen oder Ordines ausgebildet (s. den Art. Hierarchie und Ordines). Auch die Ordination zu diesen historisch entwickelten Ordines ist insofern eine sacramentalische, als die in denselben enthaltenen Functionen aus dem Diaconate hervorgehen und nur im Laufe der Zeit von demselben losgetrennt worden sind. Die Quelle der Ordination ist aber der Episcopat und zwar in der doppelten Beziehung, daß erstens die Bischöfe die ausschließliche active Ordinationsfähigkeit haben und daß zweitens jeder Bischof ohne Ausnahme diese Fähigkeit besitzt. Was den ersteren Punct anbetrifft, so erleidet die aufgestellte Regel nur die Ausnahme, daß die vier niederen Weihen in gewissen Verhältnissen von Presbytern ertheilt werden dürfen. Diese Befugniß haben die Cardinalpresbyter in ihren Kirchen und zwar in Betreff der in ihren Diensten stehenden Personen (familiares) und Aebte in ihren Klöstern in Betreff Solcher, die ihnen bereits durch das Ordensgelübde untergeben sind; kraft besonderen Privilegiums dürfen einzelne Aebte auch den Subdiaconat ertheilen. In Hinsicht auf den zweiten Punct ist zu bemerken: daß, obschon alle Bischöfe die Fähigkeit zur Ordination haben und daher eine jede von einem Bischofe in forma ecclesiae ertheilte Ordination eine gültige (valida) ist, dennoch nicht eine jede solche Weihe zugleich auch als eine erlaubte (licita) angesehen werden darf. Unerlaubt ist zunächst eine von einem Bischofe vollzogene Weihe, welcher durch Schisma oder Häresie (s. d. A.) von der Kirche getrennt ist; sie wird aber auch zugleich ungültig, wenn in Folge des Schisma's oder der Häresie die Successsion der Bischöfe unterbrochen ist, wie dieß bei den anglicanischen, schwedischen und dänischen, nicht aber bei den griechischen Bischöfen der Fall ist (s. mein Kirchenrecht I. 341 u. ff.). Unerlaubt, aber nicht ungültig, ist ferner die Ordination, welche ein suspendirter Bischof ertheilt. Das eigentliche Princip aber, auf welchem für die einzelnen Fälle die Berechtigung oder die sogenannte Competenz (s. d. A.) zur Ordination beruht, ist das, daß der Ordinand zu dem Bischofe in dem Verhältnisse eines Diöcesanen oder sonst in einem von den Gesetzen als analog anerkannten Nexus stehen muß; für den Bischof wird dieses Verhältniß dahin bezeichnet, daß er der Episcopus proprius sein müsse. Jeder nach diesem Princip nicht berechtigte Bischof darf die Ordination nur auf Grund der von dem Ordinanden beigebrachten Dimissorialien (s. d. A.) vornehmen. Auf den Papst finden alle diese Beschränkungen keine Anwendung, indem er als der Bischof der gesammten Kirche auch für deren ganzen Umfang zur Ordination competent ist. Was nun die einzelnen Competenzgründe, unter welchen keiner vor dem andern einen besondern Vorzug genießt, anbetrifft, so zählen die Kirchengesetze deren vier auf, nämlich: 1) Origo, welcher Competenzgrund sich darnach bestimmt, in welcher Diöcese der Vater des Ordinanden zur Zeit der Geburt des letztern sein Domicil hatte, 2) Domicilium, der Wohnort des Ordinanden selbst, in Betreff dessen hinsichtlich der Zeit das canonische Recht sich an das römische angeschlossen hat (s. d. A.). Da Jemand mehrere Domicile zu gleicher Zeit haben kann, so können aus diesem Grunde mehrere Bischöfe competent sein. Dasselbe kann auch zutreffen, wenn 3) Beneficium der Berechtigung zur Basis dient. Competent nämlich ist derjenige Bischof, welcher dem Ordinanden vor seiner Weihe ein solches Beneficium verliehen hat, von welchem er nicht anders als ex causa entfernt werden kann. 4) Commensalitium oder Familiaritas (s. d. A.), hierunter wird das Dienstverhältniß verstanden, in welchem der Ordinand drei volle Jahre zu einem Bischofe gestanden haben muß, wenn dieser zur Ordination competent sein soll. Es versteht sich von selbst, daß obschon es bei dem Vorhandensein eines dieser Competenzgründe keiner Dimissorialien bedarf, der ordi-

nirende Bischof je nach der Lage der Umstände doch verpflichtet ist, von dem Ordinanden zu verlangen, daß er sich durch Zeugnisse eines andern Bischofes hinlänglich über seine Qualitäten ausweise. Es hat nämlich ein jeder Bischof bei der Ordination gewisse Pflichten zu beobachten, unter denen eine der wichtigsten die ist, daß er die Unfähigen und die Untauglichen von den Weihen ausschließe; der Inbegriff der Eigenschaften, welche nach der Bestimmung der Kirchengesetze einen Menschen in dieser Hinsicht untauglich machen, heißt Irregularität (s. d. A.). Es hat ferner der Bischof, wenn er nicht selbst den Lebensunterhalt des Ordinanden über sich nehmen will, darauf zu sehen, daß dieser ihm einen solchen nachweise; die technische Bezeichnung dieses Lebensunterhaltes ist Titel (s. d. A.). Endlich ist der ordinirende Bischof verpflichtet, alle gesetzlichen Vorschriften über das Verfahren bei der Ordination zu beobachten. Diese beziehen sich auf den Ritus, den Ort und die Zeit der vorzunehmenden Ordination (s. d. A. Bischofsweihe, Priesterweihe, Diaconatsweihe u. s. w.), auf die Beobachtung der gesetzlichen Interstitien (s. d. A.) und der gehörigen Reihenfolge, in welcher die Weihen zu ertheilen sind, indem es nämlich verboten ist, irgend eine niedere Weihe zu überspringen oder ohne Unterschied, bald eine höhere, bald niedere Weihe demselben Individuum mitzutheilen (s. mein Kirchenrecht I. 637 u. ff.). Die Wirkungen der Ordination bestehen außer der oben angegebenen Verleihung der Fähigkeit zur Ausübung der drei großen kirchlichen Vollmachten und dem Character indolebilis (s. d. A.) in den Standesrechten und Pflichten, welche an den Clericat geknüpft sind; zu den letztern gehört von der Weihe des Subdiaconats angefangen der Cölibat (s. d. A.). [Phillips.]

Ordines. Der Ausdruck Ordo hat in der kirchenrechtlichen Sprache verschiedene Bedeutungen; zunächst bezeichnet er im gleichen Sinne mit Ordination das Sacrament, die sacramentalische Handlung, durch welche die Weihe mitgetheilt wird, dann aber passiv: die durch das Sacrament ertheilte Fähigkeit und somit nach Verschiedenheit der ertheilten Fähigkeit jede einzelne der verschiedenen eben dadurch begründeten Stufen. Die geweihten Personen sind nun entweder Sacerdotes oder Ministri; die erstern sind die Bischöfe und die Presbyter, die letztern die Diaconen nebst den Subdiaconen, Acoluthen, Exorcisten, Lectoren und Ostiarier (s. d. A. Hierarchie). Die vier letzteren nennt man die „niederen" (ordines minores), alle übrigen aber die „höheren Weihen" (ordines majores s. sacri). Ehedem gehörte zu jenen auch das Subdiaconat, seit früher Zeit, entschieden seit dem 13ten Jahrh. wird es den höhern Weihen beigezählt. In Betreff der Zahl der Weihestufen herrscht eine große Meinungsverschiedenheit; die Einen zählen die Sacerdotes nur als Einen Ordo, woran sich dann die sechs Ordines der Ministri anreihen, so daß darnach im Ganzen sieben Ordines angenommen werden. Die Andern unterscheiden Episcopat und Presbyterat als verschiedene Weihestufen und zählen daher deren acht; wiederum Andere fügen als untersten und neunten Ordo auch noch die Tonsur hinzu. Diese ist allerdings das Merkmal des geistlichen Standes, und wird durch den eigenthümlichen Haarschnitt (Corona clericalis) kenntlich gemacht (s. d. Art. Tonsur); auch knüpfen sich an sie manche Privilegien jenes Standes, allein sie ist dennoch nur eine Vorbereitung zu demselben, sie hat sich nicht aus dem Diaconat entwickelt und es werden durch ihre Ertheilung keinerlei Vollmachten übertragen. Somit dreht sich der eigentliche Streit nur um die Frage: sind Episcopat und Presbyterat Ein Ordo oder zwei verschiedene Ordines? Die erstere Meinung gründet sich darauf, daß man mit den Scholastikern angenommen hat, der Episcopat sei nur die Vervollständigung des Presbyterates, weil dieser bereits die wichtigsten sacerdotalen Functionen, namentlich die Administration des realen Leibes Christi enthalte. Allein für die andere Meinung lassen sich auch nicht unerhebliche Gründe anführen. Einmal hat man im christlichen Alterthum auch unterschieden zwischen dem Ordo episcopalis und dem Presbyterate (s. mein Kirchenrecht I. 269 ff.). Sodann dürfte die Administration des Altarssacraments für sich allein wohl kaum entscheidend sein, da darüber noch die

Ordinationsgewalt steht, als der eigentliche Quell, aus welchem alle Vollmachten, die Christus der Kirche gegeben hat, ausströmen. Die Bischöfe unterscheiden sich daher von den Presbytern, welchen sie allerdings die Consecrationsgewalt mittheilen, wesentlich dadurch, daß sie auch noch die Gewalt haben, durch die Ordinationsgewalt Consecratoren zu erzeugen; sie sind, wie der hl. Epiphanius sagt: der Väter zeugende Ordo (ἡ πάτερων γεννητικὴ τάξις). Auch scheint es, daß wenn der Episcopat nur die Vervollständigung des Presbyterates wäre und nicht neue Gnaden des hl. Geistes erforderte, die Worte: Accipe spiritum sanctum, welche bei der Bischofsweihe gesprochen werden, gleichsam überflüssig wären; und es ist wohl auch nicht ganz zufällig, daß für den Act der Bischofsweihe (s. d. A.), welcher gewöhnlich Consecration heißt, auch der Ausdruck Ordination gebraucht wird. Endlich scheinen auch die Bestimmungen des Conciliums von Trient keineswegs unvereinbar zu sein mit der Annahme von acht Ordines und die Ueberschrift eines Capitels: de septem ordinibus, kann nicht dagegen angeführt werden, denn sie ist erst in spätern Ausgaben hinzugekommen (s. mein Kirchenrecht I. 302 u. ff. 305 u. ff. und Ferraris, Bibliotheca etc. v. Episcopatus). [Phillips.]

Ordo Romanus. Mit diesem Namen bezeichnet der Sprachgebrauch des kirchlichen Rechts die alten Ritualbücher der römischen Kirche oder die Sammlungen derjenigen Gebräuche und Ceremonien, die bei den regelmäßig wiederkehrenden gottesdienstlichen Handlungen in der römischen Kirche beobachtet wurden. Während das Sacramentarium die verschiedenen Gebetsformulare bei den gottesdienstlichen Functionen, namentlich bei der Messe, enthält, das Antiphonarium die bei diesen Feierlichkeiten üblichen Gesänge in sich vereinigt, enthält der Ordo Romanus die Angabe alles dessen, was der celebrirende Papst, Bischof oder Priester und der ihn unterstützende Clerus bei der Verwaltung der heiligen Handlungen zu beobachten hat, also alles das, was der moderne Sprachgebrauch mit dem Worte Rubriken — in seiner weitesten Bedeutung — bezeichnet. Die Kenntniß dieser alten liturgischen Formen ist nicht nur für die Geschichte des kirchlichen Ritus überhaupt von großer Bedeutung, sondern auch für die Dogmatik und das Kirchenrecht, insofern einerseits aus den rituellen Formen das Dogma der alten Kirche sich wieder erkennen läßt und andererseits viele Theile der damals geltenden Rechtsverhältnisse in diesen äußern Formen sich darstellen. Die bei weitem vollständigste und reichhaltigste Sammlung solcher alten Gebräuche der römischen Kirche ist der sog. Ordo vulgatus, zuerst herausgegeben von Georg Cassander, Colon. 1559, eine zweite Ausgabe besorgte Melchior Hittorp in seinem Werke: de divinis ecclesiae cath. officiis, Colon. 1568, die neueste ist von G. Ferrarius, Rom. 1591. Der Ordo vulgatus enthält außer den Gebräuchen, die sich auf den gewöhnlichen Gottesdienst beziehen, auch diejenigen, welche bei der Ordination des Papstes und der Bischöfe, bei der Dedication der Kirchen, bei der Benediction des Kaisers, der Könige, eines Kriegers, einer Braut, sowie bei der Eröffnung eines allgemeinen oder Provincialconcils beobachtet wurden. Wer der Verfasser dieser Sammlung sei, ist unbekannt, gewöhnlich wird ihre Entstehung in die Zeiten Gregors d. Gr. verlegt; sie scheint auch kein durchaus selbstständiges und unabhängiges Werk, sondern eine bloße Zusammenstellung verschiedener kleinerer Schriften über die liturgischen Gebräuche zu sein, namentlich sind oft über eine und dieselbe Handlung des Cultus mehrere, aus verschiedenen Zeiten stammende Formen geradezu neben einander gestellt. Mit Rücksicht auf diesen Punct hat schon der gelehrte Cardinal Joseph Maria Thomasius das Urtheil gefällt: „Ordo Romanus antiquitus non eo modo, quo apud nos editus est, circumferebatur. Discretis namque libellis continebatur, quibus potiora per annum explicabantur officia. Ceterum ordo ille Romanus, editus ab Hittorpio, farrago potius est diversorum rituum secundum varias consuetudines, ita ut antiquiores germanioresque ritus in tanta varietate discernere sine eorum libellorum ope paene sit impossibile“ (bei Mabillon, Museum Italicum, Tom. II. p. IX). Indessen ist der Ordo vulgatus nicht

das einzige uns bekannte Rituale der römischen Kirche: gegen Ende den 17. Jahrh. edirte der berühmte Benedictiner Joh. Mabillon in dem ebengenannten Werke eine ganze Reihe von Ordd. Romani, fünfzehn an der Zahl, die verschiedenen Zeiten und verschiedenen Verfassern angehören. Die vier ersten derselben enthalten liturgische Bestimmungen über einen und denselben Gegenstand, nämlich die Missa pontificalis. Ueber ihre Entstehung läßt sich nichts Sicheres ermitteln; wenn z. B. Mabillon den Ordo II dem Papste Gelasius († 496) zuschreibt, so ist dieß eine bloße Hypothese, die auf sehr unzuverlässigen Voraussetzungen beruht (vgl. die Admonitio in II. ordinem bei Mabillon, l. c.); nur soviel läßt sich mit Bestimmtheit sagen, daß sie jedenfalls noch vor dem neunten Jahrh. entstanden sein müssen, denn der Diacon Amalarius von Metz (s. d. A.) citirt sie in seiner Schrift de eccles. officiis. Der fünfte und sechste Ordo handelt von der Missa episcopalis. Auch hier finden sich keine sichern Andeutungen über die Entstehung, nur soviel geht aus einzelnen Stellen hervor, daß er wirklich der römischen Kirche angehöre. Der siebente gibt Bestimmungen über die Taufe (ordo scrutinii ad Electos, quomodo debeat celebrari), der achte und neunte Vorschriften über die Ordination; der zehnte enthält die Liturgie der drei Tage vor Ostern (de triduo ante Pascha), Vorschriften über die Wiederaufnahme der Poenitenten, die Salbung und Communion der Kranken und das Begräbniß der Cleriker. Mabillon setzt seine Entstehung in das eilfte Jahrh. Wenn bei den bisherigen Ordines über ihre Entstehung nur Vermuthungen aufgestellt werden konnten, so tragen die folgenden ihre Verfasser an der Stirne. Der eilfte ist überschrieben: Liber politicus, der Verfasser nennt sich selbst Benedictus, beati Petro apostoli indignus canonicus et Rom. ecclesiae cantor; wie aus der Einleitung des Werkes hervorgeht, ist es noch vor dem Regierungsantritt Cölestins II. verfaßt, also vor 1143 und enthält Vorschriften über die Functionen des Papstes bei dem Gottesdienste während des ganzen Jahres. Der zwölfte rührt von dem Cardinal Cencius de Sabellis, nachherigem Papste Honorius III. (1216—1227) her und enthält Bestimmungen über die Functionen des Papstes, die Wahl und Consecration desselben, die Kaiserkrönung ꝛc. Ungefähr über dieselben Gegenstände handelt der dreizehnte Ordo, der überschrieben ist: Ceremoniale Rom. editum jussu Gregorii X. (1271—1276). Der vierzehnte hat, wie Mabillon mit großer Wahrscheinlichkeit vermuthet (l. c. p. 241), den Cardinal Jacobus Gaytanus (gest. unter Clemens VI.) zum Verfasser und führt den Titel: Ordinarium S. Rom. ecclesiae; er ist im Verhältniß zu den vorhergehenden sehr umfangreich und enthält in 118 Capiteln Vorschriften über die Wahl und Consecration des Papstes, die kirchlichen Verrichtungen desselben, über die Wahl und Functionen der Cardinäle, die Ordinationen, Benedictionen, die Krönung und Salbung der Könige, die Canonisation, die Ernennung der Cardinallegaten und Nuntien ꝛc. Der fünfzehnte endlich führt die Ueberschrift: de Ceremoniis S. Rom. ecclesiae und hat den Petrus Amelius, Bischof von Sinigaglia († 1398) zum Verfasser; er handelt in 167 Capiteln über die kirchlichen Functionen der römischen Geistlichkeit für alle heiligen Tage. Mit den zuletzt angeführten Ordines hat eine sehr große Aehnlichkeit das in Venedig 1516 mit Genehmigung Leo's X. herausgegebene Werk: Rituum ecclesiasticorum sive Sacrarum Ceremoniarum libri III; es enthält Bestimmungen über die Wahl, Consecration und Krönung des Papstes, die Krönung des Kaisers, die Canonisationen, Benedictionen, die Ernennung der Cardinäle, über das Consistorium, die Concilien, den Dienst der Cleriker bei dem Papste u. s. w. Der eigentliche Verfasser desselben war Augustinus Piccolomini, Bischof von Pienza, edirt wurde es von Christoph Marcellus, Erzbischof von Corcyra. Ueber die seltsame Aufnahme, die dieses Werk bei dem damaligen päpstlichen Magister Ceremoniarum, Paris de Grassis, gefunden hat, vgl. Mabillon, l. c. p. V. sqq. — Die zuletzt genannten Sammlungen führten ursprünglich nicht mehr den Namen Ordo Romanus; überhaupt scheint diese Bezeichnung seit dem 12ten Jahrh. allmählig außer Uebung gekommen und an ihre Stelle

der Ausdruck Ceremoniale Romanum getreten zu sein; in das Letztere und das Pontificale Romanum gingen die liturgischen Bestimmungen über, die früher der Ordo Romanus enthielt. [Kober.]

Orebiten, s. Husiten.

Orgel. Ein kleiner Anfang dieses für den Cultus nun so wichtigen und bedeutenden musicalischen Instruments liegt wohl in der überall bei den Knaben bekannten Sitte, mehrere Röhren, etwa aus Schilf ꝛc. gefertigt, von ungleicher Länge, aber gleicher Dicke und Weite, in eine Linie zusammenzusetzen und darauf zu pfeifen. Das ist denn auch nichts Anderes als die Hirtenpfeife (syrinx) des Pan (cf. Virgili Eclog. 2), die man in allen Ländern findet (Niebuhr, Reisebeschreibung I. 181), von der vielleicht auch Venantius Fortunatus (lib. II. n. 10) spricht. Eine andere Art von Orgeln (das Wort organum in unserer Vulgata 1 Mos. 4, 21, wo Jubal als Vater der auf Cither und Orgel Spielenden genannt wird) sind die organa hydraulica, nach Tertullian lib. de anima von Archimedes erfunden, nach Sueton ein Lieblingsinstrument des Kaisers Nero, auf welches Kaiser Julian ein Epigramm verfertigt hat. Hier wurde die Luft, durch welche der Ton in die Pfeifen hineingebracht werden sollte, durch Wasserkraft in Bewegung gesetzt. Sie fanden aber in den katholischen Kirchen wenig Aufnahme. Dagegen war dieß der Fall bei den organa pneumatica, wo die Pfeifen ihre Sprache durch Blasbälge erhalten. Von ihnen spricht der hl. Augustin bei Erklärung des 57. und 150. Psalms, deßgleichen Cassiodor (ebenfalls bei der Erklärung des letztern Psalms), der sie mit einem Thurme vergleicht und die „vox copiosissima“ hervorhebt, welche durch die Blasbälge hervorgebracht werde. Nirgends ist jedoch hier von dem Gebrauch in der Kirche die Rede; in Teutschland und Frankreich war die Orgel jedenfalls unbekannt bis zu der Zeit, da Pipin im J. 757 eine solche als Geschenk von dem byzantinischen Kaiser Constantin Copronymus erhielt. Viel größer war die Orgel, welche Kaiser Constantin Michael Carln d. Gr. verehrte; von ihm sagt der Mönch von St. Gallen, sie habe den Donner in ihren großen Pfeifen, in ihren kleinen die Geschwätzigkeit der Lyra oder den süßen Ton einer Cymbel (s. das Citat bei Binterim IV. 1). Carl stellte sie in der Kirche von Aachen auf. Zu dieser Zeit kannte Italien auch schon die Orgel (Ughelli Italia S. Tom. V. fol. 604. 610). Auffallend ist, daß Papst Johannes VIII. (im neunten Jahrh.) an Bischof Anno von Freysingen um eine Orgel und einen des Orgelspiels kundigen Künstler schrieb. Von dieser Zeit an wurde ihr Gebrauch besonders in den Cathedral- und Klosterkirchen immer häufiger, so daß eine Synode vom J. 1242 (ad vallem Guidonis im Bisthume Tours, Harduin, Concilienſl. Bd. VII. col. 349) von ihnen so spricht, als wären sie gewöhnlich in den Kirchen. Auch ihre Gegner fanden sie, wie namentlich einen an Abt Antrad, einem Zeitgenossen des hl. Bernard, dem die Stärke, Mannigfaltigkeit und zu große Abwechslung der diesem Instrument entströmenden Töne mißfiel (speculum caritatis l. II. c. 23). Der durch leichtfertige und weltliche Künstler an vielen Orten mit den Orgeln getriebene Unfug und Mißbrauch hatte ein sehr strenges Decret der Kirchenversammlung von Trient zur Folge, das jedoch auf Ansuchen des Kaisers Ferdinand gemildert wurde, so daß es sich in seiner gegenwärtigen Redaction darauf beschränkt, alles Schlüpfrige und Unreine von diesem ersten und erhabensten aller kirchlichen Instrumente zu entfernen (Trid. Sess. 22 decr. de observ. et excitand. in celebr. Miss.). In Uebereinstimmung hiemit erließ Benedict XIV. im J. 1749 eine Constitution, worin er den Bischöfen dringend an's Herz legt, nie eine unanständige Musik zu dulden. Leider scheint jedoch diese Stimme noch an sehr vielen Orten die des Rufenden in der Wüste zu sein, und in der That hat nicht leicht ein Instrument unter der Hand von Stümpern und Leuten verkehrten Geschmacks so viel zu leiden, als gerade die Orgel. Wird sie aber recht gehandhabt, so verdient sie gewiß das schöne Lob, welches von Wessenberg ihr gezollt hat (bei Binterim IV. 1. S. 155 u. f.). Aus dem unförmlichen und chaotischen Wesen dieses

Instruments, wie es im Mittelalter noch gewesen sein mag (die große Orgel zu Winton in England hatte nach der Beschreibung des Mönchs Wolstanus c. 980 nicht weniger als 26 Blasbälge, die von 70 starken Männern getreten werden mußten, und 400 Pfeifen), ist durch die Kunst ein vollendeter Mechanismus geworden, und an die Stelle des „Orgelschlagens" ist ein feines Spiel getreten. Die größte Anzahl von guten Orgeln besitzt Teutschland. Die Orgel der St. Peterskirche in Rom hat 100 Stimmen, die Orgel in Weingarten in Schwaben 110 Register. Die griechische Kirche hat die Orgel nie aufgenommen, ebenso fehlt sie in der päpstlichen Capelle zu Rom, wo die menschliche Stimme ohne Beihilfe ihre höchsten Reize enthüllt. Sonst erscheint die Orgel schon nothwendig, weil sie mit ihrer massenhaften Tonfülle die Dissonanzen der einzelnen menschlichen Stimmen übertönt und bedeckt und sie alle in eine großartige Harmonie auflöst. Als Schutzheilige der Orgel gilt die hl. Cäcilia. Vgl. hiezu den Art. Musik. [Mast.]

Orientalische Sprachen, s. semitische Sprache.

Oriflamme, von aurea flamma, war das alte Reichspanier Frankreichs, im Kloster St. Denys (s. d. A.) aufbewahrt. Sie hatte die Form einer Kirchenfahne und soll ursprünglich das Leichentuch des hl. Dionys oder aber jenes Tuch gewesen sein, worin seine Reliquien eingeschlagen waren. Seit Carl VII. († 1461) wurde sie von der weißen Reichsfahne verdrängt, und ging später mit andern Schätzen von St. Denys verloren.

Origenes, wegen seines eisernen Fleißes ἀδαμάντιος (der Mann von Stahl), von Spatern auch, weil sein kleiner Körper solchen Fleiß aushielt, χαλκέντερος (mit ehernen Eingeweiden) genannt, wurde im J. 185 in Aegypten, wahrscheinlich in Alexandrien, geboren. Wenigstens brachte er schon seine Jugend daselbst zu. Beide Eltern waren christlich, und sein Vater Leonidas ein nicht unbegüterter, auch wissenschaftlich gebildeter Mann (vielleicht einer der vielen Lehrer der Rhetorik oder Grammatik in Alexandrien), so daß er den ersten Unterricht seines Sohnes selbst leiten konnte. Daß aber Origenes als Knabe auch die Schulen von Athen besucht habe, ist eine grundlose Vermuthung des Epiphanius (haeres. 64, 1). Leonidas hielt seinen Sohn an, täglich ausgewählte biblische Abschnitte auswendig zu lernen und herzusagen. So legte Origenes den Grund sowohl zu seiner nachmaligen großen Bibelkenntniß, als zu seiner Glaubensfestigkeit. Schon als Knabe suchte er in jedem biblischen Ausspruche eine tiefere Wahrheit zu entdecken, und befragte in schwierigen Fällen seinen Vater, welcher jedoch öfter den gewünschten Aufschluß nicht geben konnte, und nun scheinbar die frühreife Forschbegier des Sohnes mißbilligte, insgeheim aber sich darob freute, und die Brust des (schlafenden) Knaben küßte, als Wohnstätte des hl. Geistes. Frühzeitig besuchte Origenes die Lehrvorträge der beiden Katecheten Pantänus und Clemens von Alexandrien, wie sein damaliger Mitschüler und beständiger Freund Alexander, nachmals Bischof von Jerusalem, bezeugt (bei Euseb. hist. eccl. VI. 14. vgl. ibid. c. 6). Bald darauf, im J. 202, brach die große Christenverfolgung des Kaisers Septimius Severus aus, welche besonders schwer auf der ägyptischen Kirche lastete. Unter den Ersten, welche verhaftet wurden, befand sich auch der Vater des Origenes; letzterer aber wollte sich jetzt selbst den Obrigkeiten anzeigen, um zugleich mit seinem Vater die Palme des Martyrthums zu erringen. Die Mutter konnte ihn nur durch Verstecken aller Kleider davon abhalten. Dagegen ermahnte er jetzt seinen Vater schriftlich, er möge doch nicht aus Rücksicht auf die Familie (Origenes hatte noch sechs jüngere Geschwister) sich zur Schwäche verleiten lassen. Leonidas blieb standhaft und wurde enthauptet; sein Vermögen zog der Fiscus ein. Da die zurückgelassene Familie dadurch in Noth kam, nahm eine reiche und angesehene Matrone den jungen Origenes (er stand im siebzehnten Jahre) bei sich auf. In ihrem Hause wohnte auch ein Gnostiker, Namens Paulus aus Antiochien, den sie zum Adoptivsohn angenommen hatte, und so sah sich Origenes genöthigt, mit diesem Manne einigermaßen zu verkehren. Aber glaubens-

feſt, wie er bereits war, verweigerte er beharrlich jede Gebetsgemeinſchaft mit demſelben und beſuchte auch die Vorträge nicht, welche Paulus in dem Hauſe ſeiner Gönnerin hielt, und welche wegen ſeiner Beredtſamkeit ſehr zahlreich, ſelbſt von Orthodoxen beſucht wurden. Dagegen verlegte er ſich mit allem Fleiße auf die ſchon unter der Leitung ſeines Vaters begonnenen grammatiſchen Studien (zu denen nach damaliger Anſchauung die ganze Alterthumswiſſenſchaft, auch Mythologie und Literärgeſchichte gehörten), ſo daß er in Bälde das gefährliche Haus verlaſſen, und ſich nun durch Unterricht in der Grammatik ſelbſt ſeinen Unterhalt verſchaffen konnte (Alles dieß erzählt Euseb. hist. eccl. VI. 2). Schon jetzt baten ihn einige junge Heiden, beſonders Plutarch (ſpäter ein Martyrer) und Heraclas (ſpäter Biſchof von Alexandrien) um Unterricht im Chriſtenthum, weil die Katechetenſchule durch die Verfolgung ihre Lehrer verloren hatte (Clemens namentlich war nach Cappadocien geflohen). Origenes aber entſprach nicht nur dieſer Bitte, ſondern übernahm jetzt auf den Wunſch des Biſchofs Demetrius ſelbſt die ganze Katechetenſchule, zunächſt als einziger Lehrer an derſelben, obgleich er erſt 18 Jahre alt und noch Laie war. Um dieſelbe Zeit wurde Aquila Proconſul von Aegypten und betrieb die Chriſtenverfolgung mit neuer Energie (203 n. Chr.). Für Origenes entſtanden daraus neue Geſchäfte und neue Gefahren, denn er beſuchte die Martyrer beſtändig, ſprach ihnen noch auf dem Richtplatze Muth ein, gerieth dadurch ſelbſt wiederholt in Todesgefahr, und konnte ſich öfters nur durch die Flucht retten (Euseb. l. c. VI. 3). Mehrere ſeiner Schüler wurden jetzt Martyrer, namentlich der genannte Plutarch, außerdem Serenus, Heraclides, Heron u. A. Auch die fromme Herais, welche jetzt die Feuertaufe des Martyriums verlangte, war ſeine Schülerin. Ob auch die wegen ihrer Standhaftigkeit und Schönheit berühmte Potamiäna ſeine Schülerin geweſen ſei, iſt zweifelhaft (Euseb. l. c. VI. 4. 5). Der Ruhm des Origenes mehrte ſich nun tagtäglich, und zugleich mehrte ſich auch die Zahl ſeiner Schüler; um aber den doppelten Unterricht, in der Grammatik und im Chriſtenthum, beſorgen und zugleich noch eigene Studien treiben zu können, arbeitete jetzt Origenes bei Tag und Nacht, und ſchlief nur ein paar Stunden auf dem harten Boden. Den übrigen Theil der Nacht las und forſchte er in der hl. Schrift. Damit verband er zugleich die ſtrengſte Aſceſe, überzeugt (mit Plato), daß ohne ſie keine tiefe Einſicht und kein Schauen Gottes möglich ſei. Er ging barfuß, hatte bloß ein Kleid, das ihn nur ſchwach gegen die Kälte ſchützte, genoß nie Wein oder Aehnliches, und übte ſich in den härteſten Faſten, ſo daß er dadurch ſeine Geſundheit beſchädigte (Euseb. ibid. VI. 3). Um ſich jedoch dem Katechetenamte ganz widmen zu können, gab er jetzt in Bälde den grammatiſchen Unterricht auf, und verkaufte, um dennoch leben zu können, ſeine von ihm ſelbſt zierlich geſchriebenen Bücher (Abſchriften claſſiſcher Werke) gegen eine tägliche Rente von 4 Obolen, die ihm der Käufer einige Jahre lang entrichten mußte (Euseb. VI. 3). Um dieſelbe Zeit verleitete ihn aber ſein asceticſcher Eifer auch zu einem falſchen ſchwärmeriſchen Schritte. Die Worte Chriſti bei Matth. 19, 12 buchſtäblich faſſend, entmannte er ſich ſelbſt, um dem vermeintlichen Gebote des Herrn zu entſprechen, zugleich in ſich ſelbſt alle fleiſchlichen Empfindungen und Begierden gründlich zu vernichten und ſo auch den Unterricht der Frauensperſonen in aller ἀπάθεια, worein die Philoſophen jener Zeit die höchſte ſittliche Virtuoſität ſetzten, beſorgen zu können. Euſebius, der dieß erzählt (VI. 8), gibt als Hauptgrund auch den an, Origenes habe damit alle böſen Gerüchte, welche wegen des Unterrichts von Frauenperſonen hätten entſtehen können, niederſchlagen wollen; allein er widerſpricht ſich in den nächſten Zeilen ſogleich ſelbſt, indem er bemerkt, derſelbe habe die That ſehr ſorgfältig zu verheimlichen geſucht. Er fügt bei, nach einiger Zeit habe auch Biſchof Demetrius das Geſchehene erfahren, den Origenes getröſtet, ſeinen Eifer gelobt und ihn um Fortführung des Lehramts gebeten. Später aber habe er den Fehler deſſelben veröffentlicht und auf's heftigſte getadelt. Aus dieſen Widerſprüchen und aus andern Gründen haben Schnitzer (Origenes über die

Grundlehren ꝛc. p. XXXIII) und Baur von Tübingen (Berlin. Jahrbücher 1837, Bd. II. 652) die ganze Geschichte der Entmannung in Zweifel gezogen, und bemerkt: a) von dem allegorisirenden Exegeten Origenes sei es kaum glaublich, daß er ganz antiallegorisch eine figürliche Rede Christi grob buchstäblich auffaßte; b) unter den Anklagen, welche Demetrius und seine Mitbischöfe auf den zwei wegen Origenes gehaltenen Synoden vorbrachten, finde sich der Punct der Entmannung nicht, und c) es wäre ja thöricht gewesen, wenn Origenes, um bösen Verdacht zu vermeiden, sich entmannt, aber dabei sorgfältig seine That verheimlicht hätte. — Gegen diese Einwendungen hat Redepenning in seiner trefflichen Monographie über Origenes (I. 203 ff. u. 444 ff.) die Nachricht des Eusebius, wie mir scheint, sieghaft vertheidigt und namentlich darauf hingewiesen, daß a) Eusebius durch seinen Aufenthalt in Cäsarea, wo auch Origenes lange lebte, und durch sein Verhältniß zu Pamphilus, der noch bis zu den Zeiten des Origenes hinanreichte und auch längere Zeit selbst in Alexandrien gewesen war, ganz in der Lage war, das Richtige zu wissen. b) Die Acten der gegen Origenes gehaltenen Synoden seien nicht vollständig, darum ein Argumentum ex silentio nicht stichhaltig. c) Der vermeintliche Widerspruch zwischen dem angeblichen Zweck der Entmannung und ihrer Verheimlichung hebe sich von selbst, wenn man nur beachte, daß bloß Eusebius jenen Zweck (Abweisung übler Nachrede) vermuthet, Origenes aber in der That andere Gründe (die früher angegebenen) gehabt habe. Auch sei es d) gar nicht zu verwundern, wenn Bischof Demetrius Anfangs den Origenes tröstete, und nachher ihn doch wegen jener That verfolgte. Er tröstete ihn, als er noch ein Laie und Jüngling war, und verfolgte ihn, als er im Mannesalter in doppelt uncanonischer Weise, α) von fremden Bischöfen und β) als Selbstverstümmler die Priesterweihe angenommen hatte. e) Endlich findet man auch in eigenen Aeußerungen des Origenes, namentlich gerade in seinem Commentar zu der fraglichen Rede des Herrn bei Matthäus (über die Entmannung) ziemlich deutliche Hinweisungen auf das Geschehene, besonders ganz angelegentliche Warnungen an seine Schüler und Lehrer, ein ähnliches Mißverständniß zu vermeiden (Tom. in Matth. XV. p. 651. 653. 654, bei de la Rue, T. III.) — Schon als Katechet, ob vor oder nach jener unglücklichen That, ist zweifelhaft, wendete sich Origenes ex professo auch den philosophischen Studien zu, während er bisher mehr die philologischen cultivirt hatte. Sein Amt brachte ihn in vielfache Berührung mit heidnischen Philosophen, und machte ihm so eine genaue Kenntniß der philosophischen Systeme nöthig. Er besuchte jetzt, in einem Alter von ungefähr 24 Jahren, sogar selbst, wie er sagt, die Schule eines berühmten Philosophen zu Alexandrien (bei Euseb. VI. 19. p. 221 ed. Mog.). Man darf darunter ohne Zweifel den Neuplatoniker Ammonius Saccas (s. d. A.) verstehen, denn dieser war damals der berühmteste Philosoph von Alexandrien, und mehrere der Alten, besonders Porphyr, Eusebius (l. c.) und Theodoret (graec. affect. cur. VI. 869. ed. Hal.) sagen ausdrücklich, daß Origenes sein Schüler gewesen sei (vgl. Krüger, über das Verhältniß des Origenes zu Ammonius Saccas, in Ilgen's Zeitsch. für hist. Theol. 1843. Heft I). Unwahr ist dagegen eine andere Angabe Porphyrs, daß nämlich Origenes früher Heide gewesen, und erst in späterer Zeit zu den Christen übergegangen sei (Euseb. VI. 19). Alle authentischen Nachrichten über die Jugendjahre des Origenes, die wir oben mitgetheilt haben, sprechen hiegegen, und auch sein Name, welcher einen „Abkömmling des Orus oder Horus" bedeutet, zeugt keineswegs für seine heidnische Abkunft; denn auch Christen führten lange noch solche viel früher entstandene Namen. Endlich spricht aber Porphyr (in vita Plotini) noch von einem andern Origenes, welcher zugleich mit Plotin und Herennius ein Schüler des Ammonius Saccas gewesen sei, aber seinen Eid, die Lehre des Meisters zu verheimlichen, nicht gehalten und ein paar unbedeutende Bücher, namentlich das über die Dämonen geschrieben habe. — Verschiedene Gelehrte, wie Baronius (ad ann. 248), in neuerer Zeit Heigl (in dem Regensburger Programm 1835) und Baur (Berlin.

Jahrb. 1837, Bd. II. S. 652), wollten auch die letztere Stelle des Porphyr auf unseren Origenes beziehen, aber wiederum stimmen wir Redepenning bei, wenn er (Thl. I. S. 421 ff.) einen heidnischen Origines, der auch Schüler des Ammonius war, von unserem Katecheten unterscheidet, und namentlich darauf hinweist, daß Porphyr von dem damals schon weltberühmten christlichen Origenes unmöglich hätte sagen können, er habe nur zwei unbedeutende Büchlein geschrieben. Zudem werden die zwei, die er anführt, gar nirgends unter den etwa verlornen Schriften unseres Origenes aufgezählt (vgl. auch die Noten des Valesius zu Euseb. VI. 19). — Als Origenes sich mit Philosophie, namentlich dem Neuplatonismus und Philonismus, näher zu beschäftigen begann, standen seine christlichen Ueberzeugungen schon so völlig fest, daß die fremde Weisheit dieselben unmöglich mehr zu alteriren vermochte. Da jedoch Ammonius mit dem Christenthume (dem er selbst wenigstens früher angehörte, vgl. Euseb. VI. 19), in vielen Puncten und Grundvoraussetzungen harmonirte, so geschah es, daß Origenes seine eigenen christlichen Ueberzeugungen in der Philosophie des Ammonius nur entwickelter und im schulgemäßen Ausdrucke wiederzufinden glaubte (Redepenning I. 231). — In den ersten Jahren Caracalla's, um's J. 212, als eben Zephyrin Papst war, reiste Origenes nach Rom, um, wie er selbst sagte, τὴν ἀρχαιοτάτην Ῥωμαίων ἐκκλησίαν zu sehen. Aber sein Aufenthalt daselbst dauerte nicht lange, indem er auf den dringenden Wunsch des Bischofs Demetrius das Katechetenlehramt in Alexandrien auf's Neue übernahm (Euseb. VI. 14). Damit ihm aber auch zu seinen Bibelforschungen und theologischen Betrachtungen noch Zeit übrig bleibe, theilte er jetzt die Katechumenen in zwei Classen, und gesellte sich seinen Schüler Heraclas als Gehilfen und Lehrer der untern Classe bei. Damit war der Anfang zu der nachmals genauer ausgebildeten Stufenabtheilung des Katechumenates gemacht (Euseb. VI. 15). Jetzt lernte Origenes zum Zwecke seiner Bibelstudien auch die hebräische Sprache, die er ungemein hochschätzte und nicht nur für die Ursprache hielt, in welcher Adam geredet, sondern auch für die muthmaßliche künftige Universalsprache der ganzen Welt erachtete. Uebrigens ging er in der Deutung der hebräischen Eigennamen so häufig irre, daß ihm kaum eine große Bekanntschaft mit dem Hebräischen zugeschrieben werden kann (Redep. I. 365). Unter den Zuhörern, die er um diese Zeit hatte, war auch ein Gnostiker, Namens Ambrosius, aus der Valentinischen Schule, den er jetzt nicht nur für den Glauben gewann, sondern auch für seine ganze Lebenszeit mit den stärksten Freundschaftsbanden an sich fesselte. Diesem Ambrosius aber gebührt das Verdienst, daß er von nun an den Origenes nicht nur beständig zu Abfassung gelehrter, namentlich exegetischer Werke ermahnte und anstachelte, sondern ihn auch dabei mit seinem eigenen Vermögen (er war ein reicher Mann) unterstützte, namentlich sieben Geschwind- und Dictandoschreiber, ebensoviele Abschreiber und einige Schönschreiberinnen für ihn besoldete (Euseb. VI. 18. 23). So begann denn jetzt Origenes sein großes Hexapla-Werk, das jedoch erst viel später vollendet wurde, schrieb sodann verschiedene Commentarien und Scholien über biblische Bücher, und legte vielleicht auch schon den Grund zu seinen dogmatischen Werken. Wie dem sei, im Jahr 215 schickte ein Feldherr in Arabien (Redepenning I. 370 meint: ein dort commandirender Römer) einen Militärbeamten und ein Schreiben an den Bischof Demetrius von Alexandrien und an den Präfecten Aegyptens, mit der Bitte, sie möchten ungesäumt den Origenes zu ihm senden, damit er ihn unterrichte. Origenes reiste auch wirklich nach Arabien ab und kehrte, nachdem er seinen Zweck erreicht, sogleich wieder nach Alexandrien zurück (Euseb. VI. 19). Nicht lange darauf, im J. 216, kam Kaiser Caracalla mit einem Heere nach Alexandrien und richtete ein schreckliches Blutbad namentlich unter den Gelehrten und Studirenden an, weil Spottgedichte auf ihn, wegen Ermordung seines Bruders Geta, gemacht worden waren. Origenes fand gerathen, die Stadt heimlich zu verlassen, und floh nach Palästina zu seinen Freunden Bischof Alexander von Jerusalem und Theoctistus von Cäsarea, welche ihm große Ehre erwiesen, und namentlich ihn

aufforderten, in ihren Kirchen öffentliche Lehrvorträge zu halten. Origenes entſprach, obgleich noch Laie, dieſem Wunſche; ſein Biſchof Demetrius aber mißbilligte es, als er davon Nachricht erhielt, ſogleich ſchriftlich, und forderte den Origenes zur ungeſäumten Rückkehr auf (Euseb. VI. 19). Er gehorchte, wurde aber nach einiger Zeit, wohl um's J. 223, von Julia Mammäa, der Mutter des Kaiſers Alexander nach Antiochia berufen, damit er die gelehrte Matrone und eclectiſche Philoſophin mit dem Chriſtenthum bekannt mache (Euseb. VI. 21). Er kehrte darauf wieder nach Alexandrien zurück; weil aber in Achaia große kirchliche Zerwürfniſſe ausgebrochen und harte Kämpfe gegen die Häreſie nöthig geworden waren, wurde Origenes um's J. 228 auch hieher berufen, und begab ſich mit Empfehlungsſchreiben ſeines Biſchofs auf die Reiſe. Da er den Weg über Paläſtina nahm, wurde er jetzt zu Cäſarea von ſeinen Freunden Alexander und Theoctiſtus zum Prieſter geweiht, obgleich er aus einem doppelten Grunde, weil er einer andern Diöceſe angehörte und ſich ſelbſt entmannt hatte, die hl. Weihen nicht hätte empfangen ſollen (Euseb. VI. 23). Was aber ihn und die beiden paläſtinenſiſchen Biſchöfe zu dieſem uncanoniſchen Schritte veranlaßte, iſt unbekannt. Er ſelbſt ſetzte ſodann ſeine Reiſe nach Achaia (Athen) weiter fort, und kehrte, wie es ſcheint, über Epheſus und Antiochien, im J. 230 wieder nach Alexandrien zurück (Redepenn. I. 408). Sein Biſchof Demetrius aber war mit dem Geſchehenen ſehr unzufrieden, und hatte auch auf dem kirchenrechtlichen Standpuncte hinreichende Gründe dafür. Daß er ihm auch ſeine Selbſtverſtümmelung jetzt zum Vorwurfe gemacht habe, ſagt Euſebius VI. 8. Wahrſcheinlich war er überdieß mit mancher, in der That falſchen Lehre des Origenes nicht einverſtanden (Origenes hatte damals bereits ſein Werk de principiis und ſeine Stromata geſchrieben, wie Euſebius VI. 24 ſagt), und man braucht dem Biſchofe gar nicht perſönliche Gehäſſigkeit und Eiferſüchtelei zu unterſchieben, um begreiflich zu finden, daß er jetzt gegen Origenes eine Unterſuchung eintreten ließ. Unter ſolchen Umſtänden beeilte ſich letzterer, Alexandrien noch freiwillig zu verlaſſen, wie Euſebius (VI. 26) bezeugt, während Epiphanius (haer. 64, 2) durchaus fälſchlich angibt, Origenes ſei darum geflohen, weil er kurz zuvor in einer Verfolgung, wenigſtens theilweiſe ſich ſchwach gezeigt habe. Auch ſeine bitterſten Gegner haben ihm dieß ſpäter niemals vorgeworfen. Demetrius aber verſammelte im J. 231 eine Synode ägyptiſcher Biſchöfe und alexandriniſcher Prieſter, welche den Origenes des Lehramts für unwürdig erklärte und aus der alexandriniſchen Kirche ausſchloß. Darauf hielt Demetrius noch eine zweite Synode (ohne Theilnahme der Presbyter), und Origenes wurde jetzt auch ſeiner prieſterlichen Würde verluſtig erklärt, und durch encycliſche Schreiben des Demetrius alle Provinzen davon in Kenntniß geſetzt. Auch nahmen in der That alle Kirchen, mit Ausnahme derer in Paläſtina, Phönicien, Arabien und Achaia, den Spruch der alexandriniſchen Synode an (Photii Biblioth. Cod. 118 und Hieron. lib. II. in Ruſin. c. 5). Origenes aber fand jetzt eine neue Heimath in Paläſtina bei Theoctiſtus von Cäſarea, und kehrte nie mehr nach Aegypten zurück, obgleich nach dem baldigen Tode des Demetrius (er ſtarb ſchon im nächſten Jahre) hinter einander zwei Schüler und Freunde des Origenes, Heraclas und Dionyſius d. Gr. den Stuhl von Alexandrien beſtiegen. Auch unter völlig veränderten Verhältniſſen ehrte Origenes noch immer den kirchlichen Urtheilsſpruch (Redepenning I. 409 ff. u. 445); dem Biſchofe Demetrius aber legte er auch ſpäter noch eine antievangeliſche Geſinnung zur Laſt (Tom. in Joan. VI. 101). — Als kurze Zeit nach der Ankunft des Origenes zu Cäſarea ein Schreiben des Biſchofs Demetrius daſelbſt eintraf, wahrſcheinlich die Beſchlüſſe der beiden Synoden und Anklagen der Heterodoxie enthaltend, fand Origenes für nöthig, in einem Briefe an ſeine alexandriniſchen Freunde ſich und ſeine Lehre zu vertheidigen (Opp. ed. Rue. I. p. 5). Er beſchwert ſich dabei über Verfälſchung der Urkunden ſeiner Diſputation mit einem Häretiker, Namens Candidus, und über Unterſchiebung ſogar völlig unächter Acten; auch habe er nicht behauptet, daß der Teufel einſt ſelig werde. Es iſt klar, Ori-

genes ist hier nicht ganz offen zu Werke gegangen. Er hatte auf's Entschiedenste gelehrt (und sein ganzes System fordert es so), daß jener hohe Engel, welcher so tief gefallen, einst wieder zu Gott zurückkehren werde, nachdem er seine Verkehrtheit abgelegt habe. Hier aber in dem Briefe an die Alexandriner verstand er unter Teufel nur die Verkehrtheit, nicht die Person jenes hohen Geistes. — Bevor er seine wissenschaftlichen Arbeiten in Cäsarea wieder aufnahm, machte er noch eine Reise nach Jerusalem, um die hl. Oerter, namentlich zu exegetischen Zwecken, zu besuchen, setzte dann nach der Rückkehr den Commentar über Johannes wieder fort und hielt jetzt auch sehr häufig Vorträge in der Kirche, denn Theoctistus und Alexander hatten ihm das Predigtamt übertragen und wichen bei ihm sogar von der sonstigen Sitte ab, daß der Bischof der Predigt eines Andern wenigstens noch eine kurze eigene Rede anhängte (Euseb. VI. 21). Origenes errichtete jetzt in Cäsarea auch eine theologische Schule, welche der alexandrinischen der Hauptsache nach ähnlich, jedoch ausschließlich nur für Gelehrte, nicht auch für gewöhnliche Katechumenen bestimmt war, und Gregorius Thaumaturgus (s. d. A.) und sein Bruder Athenodorus gehörten zu den ersten Zöglingen dieser Schule (Euseb. VI. 30, Redepenning, a. a. O. Thl. II. S. 9 f.). — Die Verfolgung durch Kaiser Maximin (s. d. A.) nöthigte den Origenes, zu Bischof Firmilian nach Cäsarea in Cappadocien zu fliehen, aber auch hier mußte er sich in dem Hause einer christlichen Jungfrau Juliana versteckt halten, zwei Jahre lang. Er fand hier mehrere hinterlassene exegetische Manuscripte des Symmachus, dessen Erbin Juliana war; auch verfaßte er jetzt seine Schrift über das Martyrthum zur Tröstung seiner eingekerkerten Freunde Ambrosius und Protoctetus (letzterer Priester in Cäsarea) (Euseb. VI. 28). Beide erhielten jedoch nach dem baldigen Sturze des Kaisers ihre Freiheit wieder, und auch Origines kehrte nun nach dem palästinensischen Cäsarea und zu seinen exegetischen Arbeiten zurück, schrieb um's J. 238 seine Commentare über Jesaias und Ezechiel, ging dann nach Athen (man weiß nicht, auf welche Veranlassung), besuchte auf dem Heimwege, wie es scheint Nicomedien, wo Ambrosius eben mit seiner Familie wohnte, und beantwortete von hier aus ein Schreiben des Julius Africanus über die deuterocanonischen Stücke im Buche Daniel (Euseb. VI. 31). Origenes vertheidigte sie. Wahrscheinlich schrieb er jetzt auch seinen Brief an Gregorius Thaumaturgus, um ihn von den weltlichen Wissenschaften hinweg zu den heiligen zu lenken. In Athen selbst aber, wo er längere Zeit verweilte, vollendete Origenes seinen Commentar über Ezechiel und begann den über das hohe Lied, das er allegorisch auffaßte, indem er unter dem Bräutigam Christum, unter der Braut aber die Kirche verstand. Auch scheint er hier sein Werk über Johannes vollendet und noch manches Andere geschrieben zu haben (Euseb. VI. 32). Nach seiner Rückkehr erhielt er in Cäsarea (in Palästina) Besuch von Firmilian und wurde bald darauf (a. 244) von der Synode zu Bostra nach Arabien berufen, um den Bischof Beryllus wieder für den kirchlichen Lehrbegriff zu gewinnen (s. d. Art. Antitrinitarier). Er folgte diesem Rufe und unterredete sich mit Beryll zuerst privatim, alsdann aber auch im Beisein der Bischöfe. Es kam zu einer Disputation, deren Acten noch dem Eusebius und Hieronymus bekannt waren, jetzt aber verloren gegangen sind. Das Resultat war die Wiedergewinnung des Beryll, welcher dem Origenes noch nachträglich in einem besondern Briefe seinen Dank dafür gezollt haben soll (Euseb. VI. 33. Hieron. in Catal. c. 60). In Arabien war jedoch noch eine zweite theologische Streitigkeit ausgebrochen über die Seele, ob sie mit dem Körper vergehe (einschlafe), und bei der Auferstehung des Leibes wieder auferstehe (aufwache). Auch mit diesen Hypnopsychiten mußte Origenes auf die Bitte einer arabischen Synode jetzt disputiren, und erzielte wiederum ganz glückliche Resultate (Euseb. VI. 37). — Unterdessen war nach dem Tode Maximins der junge Gordian und nach ihm (a. 244) Philippus Arabs Kaiser geworden, wie es scheint ein Eclectiker nach der Weise des Alexander Severus. Daß nun Origenes an ihn

und seine Gemahlin Severa ein Schreiben richtete, erzählt Eusebius (VI. 36); ob aber aus freien Stücken oder aufgefordert, wie einst von Julia Mammäa, ist unbekannt. In dieser Zeit der Ruhe verfaßte Origenes auf Antreiben des Ambrosius auch sein berühmtes Werk gegen Celsus, welcher (ein eclectischer Platoniker) schon unter Marc Aurel das Christenthum angegriffen hatte (vgl. Bindemann und Illgen's Zeitschrift für hist. Theol. 1842 und Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol. Hft. 21 S. 135 ff.). — Am Abende seines Lebens vollendete er die Hexapla, und ebenso fertigte er in seinem letzten Jahrzehent noch die umfangreichen Commentare über den Römerbrief, über Matthäus und die zwölf kleinen Propheten. Ebenso gehören viele seiner Homilien dieser spätern Zeit an, wie er denn erst nach seinem 60. Jahre das Nachschreiben seiner homiletischen Vorträge durch Tachygraphen erlaubte (Euseb. VI. 36). — Aber Origenes sollte auch noch Proben seines Heldenmuthes geben, als im J. 249 die große Decische Christenverfolgung ausbrach. Er hatte damals den Aufenthalt zu Cäsarea bereits mit dem zu Tyrus vertauscht (warum ist unbekannt), wurde aber hier in Ketten in den Kerker geworfen, ein schweres Halseisen ihm angelegt, und seine Füße viele Tage lang in den Folterblock gespannt. Er überstand jedoch diese Qualen und wurde wieder frei, indem der Richter wohl seinen Muth brechen, aber ihm nicht das Leben nehmen wollte (Euseb. VI. 39). Allein die Folgen der erlittenen schrecklichen Mißhandlung beschleunigten sein Ende, und er starb bald darauf, im J. 254 zu Tyrus im 70. Jahre seines Alters. Sein Leichnam wurde in der dortigen Cathedrale neben dem Hauptaltare beigesetzt, und noch im Mittelalter bezeichnete eine mit einem Epitaphium versehene Marmorsäule die Stätte seiner Ruhe. Mit dem gänzlichen Zerfalle der Stadt ging jedoch auch dieses Denkmal verloren. — Origenes war ein höchst fruchtbarer Schriftsteller, so daß ihm nach Epiphanius (haer. 64, 63) 6000, nach Hieronymus ungefähr 2000 Bücher zugeschrieben wurden (alle Abhandlungen und Homilien als Bücher gerechnet). Der großen Zahl seiner Schriften entsprach zugleich auch ihr hoher Werth, denn Origenes nimmt in der Entwicklungsgeschichte der christlichen Wissenschaft eine höchst bedeutende Stelle ein, indem er nicht nur die in seiner Zeit vorhandenen Elemente und Bestrebungen des kirchlich-wissenschaftlichen Lebens in sich vereinigte (also Repräsentant seiner Zeit war), sondern die kirchliche Wissenschaft auch wesentlich weiter förderte, und zu einer höhern Stufe erhob, und zwar nach zwei Hauptrichtungen hin, nämlich die exegetische und die dogmatische Wissenschaft. Es ist somit nur halb richtig, wenn ihn Thomasius (in seiner Monographie über Origenes S. 32 u. 3) nicht sowohl unter die schöpferischen Geister, die aus sich selbst ein Neues erzeugen, rechnet, als vielmehr unter diejenigen, die das Vorhandene in sich aufnehmen und verarbeiten. Origenes hat ja nicht nur Letzteres und zwar in hohem Grade gethan, er hat vielmehr der Theologie auch wirklich neue Bahnen gebrochen. I. Als Exeget vor Allem ist er Begründer einer ganz neuen Epoche, und zwar sowohl α) als Commentator wie β) als Bibelkritiker. Die exegetischen Arbeiten vor ihm waren meist nur paränetische Ansprachen oder Versuche, einzelne christliche Hauptsätze biblisch zu begründen. So z. B. die Commentarien des Theophilus von Antiochien, und auch die alexandrinische Schule vor Origenes legte nicht so fast die Bibel aus, als daß sie ihre Ansichten an den Bibeltext anschloß (Redepenning I. 378). Eigentliche Commentarien, nach Art der unsrigen, hat zuerst Origenes geliefert, namentlich war er der Erste, welcher α) bei der Exegese das Einzelne im Verhältniß zum Ganzen faßte und β) vor Allem den Wortsinn jeder Stelle festzusetzen versuchte. So wurde er der Vater der grammatisch-historischen Interpretation. Andererseits aber steht er auch als Exeget wieder auf dem Standpunct seiner Zeit, sofern er die Bibel nicht bloß buchstäblich, sondern auch allegorisch interpretirte, von der damals allgemein verbreiteten Ansicht ausgehend, daß die Bibel überall auch einen Geheimsinn enthalte. Seine exegetischen Fundamental-

grundſätze waren nämlich folgende. So feſt er überzeugt war, daß die ganze Bibel inſpirirt ſei, ſo erblickte er doch α) nicht nur im A. T. eine unvollkommnere Offenbarung, als im N. T., ſondern β) auch im N. T. ſelbſt ſah er nicht die vollſtändige Offenbarung (unvollſtändig wegen der menſchlichen Beſchränktheit), und die vollſtändige Offenbarung ſei erſt im Jenſeits zu Hauſe. Aber immer, meint er, werde im Niederen das Höhere ſchon angedeutet. So werde im A. T. angedeutet, was im N. T. in Erfüllung ging; aber auch im N. T. werde angedeutet, was im Jenſeits, in der noch höhern Ordnung der Dinge geſchieht. Der Erlöſungstod Chriſti auf Erden ſei z. B. ein Typus ſeines Erlöſungswerkes im Jenſeits (zur Erlöſung der Engel); ja das altteſtamentliche Wort enthalte meiſtens einen doppelten Typus α) einer neuteſtamentlichen und β) einer jenſeitigen Begebenheit. Alle Geſchichte, welche die Bibel erzählt, ſagt Origenes, iſt Bild der Vorgänge in der obern Welt. In dieſe hiſtoriſche Hülle kleidete der hl. Geiſt ſeine Geheimniſſe. Wo nun das Geſchehene die Verhältniſſe der Geiſterwelt wirklich abſpiegelt, ſtellt es der hl. Geiſt unverändert dar. Wo aber die Erzählung des wirklichen Hergangs aufhören würde, die Verhältniſſe der Geiſterwelt getreu abzuſpiegeln, da ſchiebt der hl. Geiſt das Nichtgeſchehene, bisweilen das Unmögliche ein, im A. und N. T.; und es ſind dieß Fingerzeige, daß man ein tieferes Verſtändniß ſuchen ſolle. Das Kennzeichen aber, um zu unterſcheiden, was wirklich hiſtoriſch iſt, und was nicht, ſei die Uebereinſtimmung mit andern Bibelſtellen und mit der Vernunft (Redepenning I. 268. 281. 289. 290. 295. 296). Origenes war demnach der Anſicht, jede Bibelſtelle habe einen höhern Sinn, oft einen mehrfachen höhern Sinn; aber nicht jede dürfe im buchſtäblichen Sinne genommen werden, der z. B. bei den moſaiſchen Geſetzen oft abgeſchmackt wäre (Redep. I. 284. 304). Der höhere, myſtiſche Sinn aber ſei ein doppelter, je nachdem der Buchſtabe eine höhere Aufforderung für das ſittliche Leben (tropiſcher Sinn), oder höhere Aufſchlüſſe für die Erkenntniß (pneumatiſcher Sinn) enthalte (Redep. I. 300). Die unumgängliche Vorbereitung zur Erfaſſung dieſes höhern Sinnes ſei die buchſtäbliche Interpretation, gewonnen aber werde der wahre Sinn der Schrift durch Vergleichung der verſchiedenen Stellen unter einander, durch Beachtung des Sprachgebrauchs, Benützung aller Wiſſenſchaften und durch Gebet (Redep. I. 302. 322). Bei ſolchen Grundanſchauungen war es klar, daß Origenes der Eruirung jenes höheren Sinnes ganz beſondere Aufmerkſamkeit widmete und ſeine Exegeſe mehr dogmatiſch als grammatiſch-hiſtoriſch war. In dieſer ſeiner Interpretationsweiſe wollte er ſämmtliche Bücher des A. und N. T. erklären, und hat dieſen Plan auch in der That völlig ausgeführt, ja ſogar viele Bücher in mehrfacher Art: α) durch eigentliche Commentare (Tomi), β) durch Homilien oder Tractate (exegetiſch-paränetiſche Weiſe) und γ) Scholien (kurze Erklärung der ſchwierigen Stellen) interpretirt. Vom N. T. erklärte er (wenn wir ſeine Commentare, Homilien und Scholien zuſammennehmen) ſämmtliche Bücher mit Ausnahme des Marcus; des zweiten Corintherbriefes, der ſieben katholiſchen Briefe und der Apocalypſe; vom A. T. aber Alles außer Ruth, Koheleth und Eſther. Aber von allen dieſen exegetiſchen Arbeiten iſt weitaus das Meiſte verloren gegangen, und manches nur mehr in Fragmenten (z. B. in den Philocalien) oder auch lateiniſchen, meiſt ſehr freien Ueberſetzungen vorhanden. Im Einzelnen haben wir noch, ohne die verſchiedenen kurzen Scholien, welche in den Catenen aufbewahrt ſind: 1) von der Geneſis nur wenige griechiſche Fragmente aus dem Commentar und 16 Homilien, von Rufin ſehr frei (mit Einſchaltungen) überſetzt. 2) Ueber Exodus wenige griechiſche Fragmente des Commentars und 13 Homilien in Rufin's freier Ueberſetzung. 3) Ueber Leviticus 16 und 4) über Numeri 28 Homilien, ebenfalls in der Rufin'ſchen Ueberſetzung. 5) Ueber Joſua 26 und 6) über Richter 9 Homilien, von Rufin treu überſetzt. 7) Ueber die vier Bücher der Könige 2 Homilien, die eine griechiſch, die andere lateiniſch, vermuthlich von Rufin. 8) Ueber Hiob nur mehr ein, und zwar zweifelhaftes Fragment (einer Homilie). 9) Ueber

die Psalmen mehrere Fragmente aus dem Commentar und 9) Homilien, von Rufin treu überſetzt. 10) Ueber die Proverbien mehrere Fragmente des Commentars. 11) Ueber das hohe Lied 4 Bücher Commentarien in Rufin's freier Ueberſetzung, und 2 Homilien, von Hieronymus getreu überſetzt. 12) Ueber Jeſaias nur zwei geringe Fragmente des Commentars und 9 Homilien in freier Ueberſetzung (epitomatoriſch) von Hieronymus. 13) Ueber Jeremias von ehemals 45 Homilien noch 19 griechiſche nebſt einem Fragment der 39ten. Von dieſen 19 griechiſchen Homilien haben wir 12 auch in der lateiniſchen Ueberſetzung des Hieronymus, und überdieß ſeine Ueberſetzung der 21. und 22. Homilie. 14) Ueber Ezechiel ein Fragment aus dem Commentar und 14 Homilien in der Ueberſetzung des Hieronymus; 15) über Daniel zwei unerhebliche Scholien bei Ang. Mai, Script. vet. nova Coll. Tom. I; endlich 16) über Hoſeas ein griechiſches Fragment aus dem Commentar. — Das N. T. anlangend haben wir 1) über Matthäus von 25 Tomi Commentare noch Fragmente der 9 erſten Tomi, ferner die 8 folgenden Tomi (10—17 incl.) ſowohl griechiſch als in einer alten treuen, aber rauhen, lateiniſchen Ueberſetzung; letztere gibt aber endlich auch noch die weiteren Tomi bis zum Schluſſe des Matthäusevangeliums, jedoch ohne Beibehaltung der urſprünglichen Abtheilung in Tomi. 2) Ueber Lucas 39 Homilien in der Ueberſetzung des Hieronymus, der auch manches eigenmächtig beigefügt zu haben ſcheint. 3) Ueber Johannes aus dem Commentare, welcher 39 Tomi hatte, die Tomi 1. 2. 6. 10. 13. 19. 20. 28. 32 nebſt Fragmenten aus dem 4. und 5. Tomus. Drei Fragmente angeblich aus den Prologen des Origenes zu ſeinen Commentaren über die drei genannten Evangelien gab im J. 1735 Magnus Cruſius in einem Göttinger Weihnachtsprogramm, aus einem Cod. Reg. Paris., einem Cod. Coislin und Carnot. heraus, und es ſind dieſe drei Fragmente noch in keine Ausgabe der Werke des Origenes aufgenommen worden. Dagegen ließ ſie Redepenning in der vierten Beilage zum zweiten Theile ſeiner Monographie über Origenes abdrucken, nachdem er zuvor ſchon (Thl. I. S. 386) das Reſultat ſeiner Unterſuchung dahin angegeben hat a) das erſte Fragment, der Prolog zu Matthäus kann verdächtig ſein, b) das zweite, zu Lucas, trägt alle Spuren der Aechtheit, c) das dritte, zu Johannes, ſcheint auch ächt zu ſein, gehörte aber nicht zu dem ausführlichen Commentar, ſondern vielleicht zu einer kürzern Bearbeitung dieſes Evangeliums, im genus commaticum. 4) Ueber die Apoſtelgeſchichte haben wir noch ein kleines griechiſches Fragment einer Homilie. 5) Ueber den Römerbrief hatte Origenes nach Rufin 15, nach Caſſiodor 20 Tomi geſchrieben, von welchen ſchon zu Rufin's Zeiten Einiges fehlte. Er ergänzte dieß, überſetzte das Vorhandene in's Lateiniſche und zog es auf ungefähr die Hälfte des Raums in 10 Büchern zuſammen. Außerdem ſind noch drei griechiſche Fragmente dieſes Commentars vorhanden, welche De la Rue in ſeiner Ausgabe der Werke des Origenes dem Texte der Rufin'ſchen Ueberſetzung als Noten unterſtellt hat. 6) Von dem Commentare über den erſten Corintherbrief hat erſt im J. 1841 J. A. Cramer in ſeiner Ausgabe der Catenae in S. Pauli Epp. ad Cor. aus einem Pariſer Codex nicht unbedeutende Bruchſtücke mitgetheilt. 7) Endlich ſind auch von den Commentaren über die kleineren pauliniſchen Briefe (Galater, Epheſier, Coloſſer, Theſſalonicenſer, Titus, Philemon und Hebräer) nur einzelne Fragmente auf uns gekommen, welche theils De la Rue, theils erſt im J. 1842 Cramer in den Catenae in S. Pauli Epp. ad Galatas etc. Oxford. mitgetheilt hat. Viele andere angeblich von Origenes herrührende Fragmente über bibliſche Bücher, aus Anführungen, Citaten ꝛc. ſpäterer Schriftſteller entnommen, hat De la Rue (an verſchiedenen Stellen ſeiner Ausgabe unter der Aufſchrift Selecta), noch vollſtändiger aber Gallandius im 14. Bande ſeiner Bibliotheca vet. Patrum zuſammengeſtellt. Neue Beiträge dazu gaben Angelo Mai im 10. Bande ſeiner Classici Auctores, und Cramer in den beiden ſchon genannten und in ſeinen übrigen Catenenausgaben (über die Act. Apostol. Oxon. 1838 und die Epp. cathol. 1840). — Dieſe exege-

tiſchen Arbeiten des Origenes ſind nicht nur das Beſte, was in der Kirche in den vier erſten Jahrhunderten geliefert worden iſt, ſondern auch von ſeinen Nachfolgern ſind viele Jahrhunderte hindurch wenige, z. B. Hieronymus, über ihn hinausgekommen, und noch Erasmus hat das Gelungenſte in ſeiner Paraphraſe von Origines entlehnt (Redep. I. 379 II. 212). Was aber die Homilien insbeſondere anlangt, ſo haben dieſe nicht bloß wie die Commentare den Zweck der Belehrung, ſondern auch zugleich den der Erbauung; aber dennoch herrſcht das didactiſche Element über das paränetiſche vor, und ſie ſind mehr Schriftauslegungen als Predigten. Auch ihr Styl iſt vorherrſchend nicht rhetoriſch, ſondern didactiſch; ja Origenes vermied ſogar abſichtlich allen Schmuck der Rede, und befliß ſich eines einfachen, klaren, durchſichtigen Vortrags, der jedoch öfter etwas breit iſt. Noch bedauerlicher iſt jedoch der Mangel einer gehörigen Dispoſition. Uebrigens haben dieſe Homilien nicht bloß einen exegetiſchen Werth, ſondern nehmen auch in der Geſchichte der chriſtlichen Kanzelberedtſamkeit eine bedeutende Stelle ein. Origenes iſt nämlich durch ſie 1) der Urheber der kirchlichen, practiſch-exegetiſchen Homilie geworden. Vor ihm hatten die chriſtlichen Lehrer ihre Paräneſen nur an Bibeltexte angeſchloſſen, von jetzt an aber nahmen die zahlreichen Nachfolger und Nachahmer des Origenes den Bibeltext zur eigentlichen Grundlage ihrer Vorträge. Außerdem ſprach Origenes 2) da und dort (ſporadiſch) allgemeine Grundſätze über die Art und Weiſe aus, Homilien zu halten, und hat damit die erſten Keime zu einer chriſtlichen Homiletik gelegt, wie er in ähnlicher aphoriſtiſcher Weiſe auch die erſten Regeln einer chriſtlichen Hermeneutik aufſtellte (Redep. II. 199. 245). — Als Bibelkritiker bewirkte Origenes vor Allem die Fixirung des Canons. Er ſprach nicht nur die Nothwendigkeit einer feſten διαθήκη entſchieden aus, ſondern gab auch der kirchlichen Anſicht über den Canon ihre feſte Geſtaltung. Wohl hatte ſchon Clemens von Alexandrien die deuterocanoniſchen Bücher unterſchiedslos mit den protocanoniſchen gebraucht; aber erſt durch Origenes, und zwar α) durch ſeine entſchiedene Vertheidigung der deuterocanoniſchen Bücher und Stücke (z. B. gegen Julius Africanus) und β) durch ſeine Hexapla und deren Anſehen und Verbreitung erhielten jetzt die deuterocanoniſchen Bücher eine ganz unbedingte und allgemeine Anwendung in der Kirche. Alle Bedenken ihres Gebrauchs ſchwanden, und ſo kam nun der ganze altteſtamentliche Canon, in derſelben Ausdehnung, wie wir ihn jetzt haben, großentheils durch Origenes zur allgemeinen Anerkennung (Redep. I. 241. 242). Zugleich war es Origenes, der zuerſt den erſten und zweiten Canon genau mit einander verglich. Etwas weniger entſchieden war Origenes in Betreff des Umfangs für den Canon des Neuen Teſtaments, welchen Collectivnamen (N. T.) er zuerſt gebraucht hat de princ. IV. 43. Er hielt nämlich den zweiten Brief Petri, und den zweiten und dritten Johannis wohl für ächt, hatte aber doch Bedenken gegen ihre Aufnahme in die διαθήκη, weil ſie nicht allgemein anerkannt waren (Redep. I. 249). Was aber bei Origenes, als Bibelkritiker, ganz beſonders hervorzuheben iſt, iſt ſeine Sorgfalt, dem Bibeltexte die möglichſte Reinheit und Richtigkeit zu geben. Beim N. T. that er dieß gelegentlich bei einzelnen Stellen (Redep. II. 182 f.); weit mehr aber leiſtete er für den Text des A. T. durch ſeine Hexapla. Die Juden erhoben nämlich gegen die Chriſten beſtändig den Vorwurf, daß letztere einen verfälſchten Text des A. T. benützten. Origenes beſchloß deßhalb die Septuaginta genau mit dem hebräiſchen Texte zu vergleichen und in einer Bibelausgabe, durch Nebeneinanderſtellung des Hebräiſchen und der Septuaginta die Reſultate ſeiner Vergleichung für Jedermann darzulegen, damit auch andere Chriſten zu Disputationen mit den Juden gehörig ausgerüſtet ſeien. Sein Zweck war alſo zunächſt ein apologetiſch-polemiſcher. Weil aber der hebräiſche Text damals noch nicht vocaliſirt war, fand er nöthig, denſelben in doppelter Weiſe in ſein Werk aufzunehmen, nämlich in einer Spalte mit hebräiſchen Buchſtaben unpunctirt, in der andern Spalte aber mit griechiſchen Lettern, ſowie die hebräiſchen Worte ausgeſprochen werden mußten (alſo mit Angabe der

Vocale). Wenn er aber den hebräiſchen Text und die Septuaginta einander gegenüberſtellte, ſo hatte er keineswegs die Abſicht, letztere dem hebräiſchen Texte conform zu machen; im Gegentheil war er, wie ſeine chriſtlichen Zeitgenoſſen überhaupt, der feſten Ueberzeugung, daß der hebräiſche Text ſeiner Zeit verfälſcht ſei, und daß die Septuaginta in ihrer urſprünglichen Form den beſten, einzig wahren Text habe, ja ſelbſt inſpirirt ſei. Dabei ſah er aber zugleich, daß dieſer urſprüngliche Text der Septuaginta nicht mehr ungetrübt vorhanden ſei, und er ſelbſt beſaß (durch die Liberalität des Ambroſius) verſchiedene Abſchriften der Septuaginta, die nicht miteinander übereinſtimmten. Es galt darum auch die Septnaginta zu verbeſſern, reſpective ſoviel möglich zu ihrer urſprünglichen Form zurückzuführen, und dieß bewirkte Origenes dadurch, daß er ſeine verſchiedenen Septuagintahandſchriften mit den andern alten griechiſchen Ueberſetzungen (Aquila ꝛc.) verglich, und wenn ſeine Septuagintatexte von einander abwichen, demjenigen den Vorzug gab, der mit den andern griechiſchen Ueberſetzungen harmonirte (Redep. II. 166 f.). Es waren dieß a) die Ueberſetzung von Aquila, ganz wortgetreu aus dem Hebräiſchen, b) des Theodotion, eigentlich eine mit Berückſichtigung des hebräiſchen Textes gemachte Verbeſſerung der Septuaginta, c) des Symmachus, ebenfalls dem hebräiſchen Texte ziemlich getreu. Dieſe Ueberſetzungen nun ſtellte Origenes mit dem hebräiſchen Texte und der Septuaginta in ſechs Columnen (daher Hexapla) zuſammen. In der erſten ſtand der hebräiſche Text mit hebräiſchen Buchſtaben, in der zweiten derſelbe mit griechiſchen Buchſtaben, darauf folgten, als dem hebräiſchen ſich nähernd, in der dritten und vierten Reihe Aquila und Symmachus, die fünfte hatte die Septuaginta und die ſechste Theodotion inne. Da aber Origenes von manchen bibliſchen Büchern noch zwei, von einigen ſogar drei weitere griechiſche Ueberſetzungen von unbekannten Verfaſſern aufgefunden hatte, ſo kamen jetzt dieſe bei den betreffenden Büchern hinter Theodotion als die quinta, sexta und septima zu ſtehen, ſo daß manche Bücher acht Columnen hatten (daher auch der Name Octapla), einige ſogar neun. Endlich notirte Origenes die Reſultate ſeiner Vergleichung der Septuaginta mit dem Hebräiſchen dadurch, daß er zwei auch ſonſt übliche kritiſche Zeichen in der Columne der Septuaginta anwendete, und zwar α) bezeichnete er ſolche Stellen der Septuaginta, denen kein hebräiſcher Text entſprach, die alſo im Hebräiſchen ganz fehlten, mit einem Obelus (÷——), β) wenn dagegen der Septuaginta etwas mangelte, was im Hebräiſchen und einer oder der andern der übrigen griechiſchen Ueberſetzungen ſtand, ſo ſchrieb er dieß in die Columne der Septuaginta hinüber (ſchaltete es ein), und notirte es mit einem Aſteriscus (※). Ob er auch noch zwei weitere kritiſche Zeichen, die Lemniſken (÷—) und Hypolemniſken (—÷), gebraucht habe, iſt ſtrittig (vgl. Redep. II. 171). Den Text der Septuaginta alſo veränderte er nicht eigenmächtig, ſondern legte nur Jedermann vor Augen, worin derſelbe vom Hebräiſchen abweiche. — Mit den Hexaplen verwandt ſind die Tetrapla des Origenes, eine Zuſammenſtellung des Aquila, Symmachus, der Septuaginta und des Theodotion; ob Vorarbeit zu den Hexaplen, oder Epitome daraus, ohne kritiſche Zeichen, iſt ſtrittig (vgl. Herbſt-Welte, Einleitung in's A. T. I. 165. Redepenning, II. 175). Sicher iſt dagegen, daß die Tetraplen wie die Hexaplen auch kurze Scholien hatten, meiſt myſtiſche Deutungen der hebräiſchen Eigennamen. Die Hexaplen umfaßten mindeſtens 50 ſehr ſtarke Bücherrollen, ſind wohl nie vollſtändig von Andern abgeſchrieben worden, und gingen bei der Zerſtörung der cäſareenſiſchen Bibliothek durch die Araber im J. 653, wenn nicht ſchon früher bei der Einnahme der Stadt durch die Perſer verloren. Hieronymus fand das Werk noch in Cäſarea und gebrauchte es viel. Auch die Tetraplen ſcheinen nicht vervielfältigt worden zu ſein; dagegen wurde der Septuagintatext ſammt den kritiſchen Zeichen vielfach aus den Hexaplen abgeſchrieben und beſonders durch Pamphilus und Euſebius verbreitet. Ebenſo wurde der hexaplariſche Text der Septuaginta ſammt den kritiſchen Zeichen in's Syriſche und daraus weiter in's Arabiſche über-

setzt. Alles aber, was sich noch an Bruchstücken aus den Hexaplen des Origenes erhalten hat, wurde sorgfältig gesammelt (nach den Vorarbeiten Anderer) von Montfaucon (Hexaplorum Origenis quae supersunt, Paris. 1713, 2 Voll. fol.). Einen Abdruck davon gab Bahrdt, Leipz. 1769, in 2 Octavbänden. Er vervollständigte die Fragmente aus einem Leipziger Codex und verbesserte viele ungenaue Angaben Montfaucon's, ließ dagegen die fast unentbehrlichen Anmerkungen des Letztern weg (Herbst-Welte, a. a. O. S. 168. Redep. II. 179). — Zu den exegetischen Werken des Origenes gehörten weiterhin auch zwei jetzt verlorne Schriften über die Eigennamen in der Bibel, und die jüdischen Maaße und Gewichte (Permaneder, Patrol. I. 520 sq.). II. Die dogmatischen und apologetischen Werke des Origenes sind: 1) zwei Bücher von der Auferstehung, und zwei Dialogen über denselben Gegenstand, so daß Hieronymus mitunter vier Bücher von der Auferstehung zählt. Im zweiten Buch de princip. c. 10, 1 beruft sich Origenes selbst auf dieses Werk, es ist also dasselbe ziemlich frühe, c. 225 verfaßt, aber es ging, bis auf wenige Fragmente (bei De la Rue I. 33) gänzlich verloren. Hieronymus machte dem Werke den Vorwurf großer Heterodoxie, Pamphilus dagegen vertheidigte es, und die noch vorhandenen Fragmente rechtfertigen wenigstens jenes strenge Urtheil nicht. 2) Ebenfalls verloren sind die 10 Bücher Stromata des Origenes, worin er, wie Hieronymus (Ep. 83) sagt, die Stromata des Clemens nachahmend, die Lehren des Christenthums und der Philosophen miteinander verglich. Im sechsten Buche befand sich eine Erörterung über die Nothlüge, an eine Stelle Plato's sich anschließend, das zehnte aber enthielt Scholien, vornehmlich zum Galaterbriefe. Die noch vorhandenen Fragmente sammelte De la Rue (I. 37 sqq.). Die Hoffnung Redepenning's, durch Dr. Kunst Excerpte aus diesen Stromaten aus einer mittelalterlichen Handschrift des Escurials zu erhalten, wurde durch Kunst's Tod vereitelt. 3) Daß Origenes ein Werk adversus omnes haereses geschrieben habe, sagen Pamphilus und Eusebius, dasjenige aber, das jetzt noch diesen Titel führt, ist unächt. Ganz unbestritten sind dagegen ächt 4) die 8 Bücher gegen Celsus. Schon während der Verfolgung des Marc Aurel hatte Celsus, ein sehr gelehrter und durch viele Reisen gebildeter Heide, seine λόγος ἀληθής gegen die Christen geschrieben. Das hohe Ansehen, worin dieses Werk bei den Heiden stand, veranlaßte den Ambrosius, seinen Freund Origenes dringend zur Abfassung einer Gegenschrift aufzufordern, und so entstanden 60 Jahre nach Celsus, die 8 Bücher κατὰ Κέλσου (bei de la Rue, T. I). Origenes nennt Anfangs den Celsus einen epicuräischen Philosophen, bemerkte aber im Verlaufe, daß man bei ihm vielfach auch platonische Ansichten finde, und wurde dadurch in seinem Urtheile schwankend. Wahrscheinlich hat er ihn mit einem andern Celsus, welcher Epicuräer war, und wovon Origenes gehört hatte, verwechselt, der wahre Celsus aber gehörte unzweifelhaft zu jenen eclectischen Platonikern, welche die Periode des systematischen Neuplatonismus (s. d. A.) vorbereiteten. Das Werk des Celsus selbst ist bis auf die Fragmente bei Origenes untergegangen (eine Zusammenstellung derselben gibt die Dissertation von Jachmann, de Celso philos. 1836); es war darum schwer, den Grundriß und Plan des Celsus'schen Werkes aufzufinden, und es gelang dieß erst Bindemann in seiner oben schon citirten Abhandlung bei Illgen (1842, Hft. 2). Hienach theilte Celsus, nach mehreren einleitenden Bemerkungen, seine Schrift in zwei Hälften, deren erste einen Juden redend einführt, zum Beweise, daß selbst bei Anerkennung des jüdischen Messiasglaubens das Christenthum unhaltbar sei und der jüdischen Messiasidee nicht entspreche; die zweite Hälfte aber sollte die Unzulässigkeit der Messiasidee selbst, und so den völligen Ungrund des Christenthums aufdecken. Origenes nun bekämpft die einzelnen Einwürfe und Anklagen des Gegners und entwickelt dessen Entstellungen gegenüber dem wahren Sinn der christlichen Lehre, Alles mit großer Mäßigung, obgleich Celsus selbst sehr heftig gewesen war. Von jeher galt dieß Werk des Origenes für die vollständigste und beste der alten Apologien,

und Eusebius fand in ihr die ganze Schönheit des Christenthums und eine völlige Entwaffnung aller Gegner desselben. Und wenn auch Origenes manche Vorwürfe des Gegners überging, auch mitunter schwache Gründe vorbringt, so gehört doch Vieles in diesem Werke zu dem Besten, was Origenes geschrieben hat, und wenn man diese Bestandtheile in's Auge faßt, darf man sagen, es sei dasselbe ein goldenes und nie genug gepriesenes Buch. Es ist eine reiche apologetische Waffensammlung und zugleich eine Fundgrube wichtiger dogmatischer Erörterungen (Redep. II. 131—156). Eine treffliche teutsche Uebersetzung mit sehr gelehrten Noten gab Mosheim (1745) in einem Quartbande. 5) Das dogmatische Hauptwerk des Origenes sind seine vier Bücher περὶ ἀρχῶν oder de principiis (de la Rue, T. I), noch in Alexandrien, vor seiner Vertreibung geschrieben (Euseb. VI. 24). Er stellt dabei die allgemeine Kirchenlehre oder Glaubensregel voran, und sucht nun auf dieser Grundlage ein wissenschaftliches Lehrgebäude durch Hilfe der philosophischen Speculation aufzuführen. In der Regel wird zuerst das Dogma selbst, welches erörtert werden soll, angegeben. Daran schließen sich Vernunftgründe und die Vertheidigung des Dogmas gegen manche Einwendungen; die Beweise aus der Schrift aber pflegen den Schluß zu bilden. Der vorherrschende Bestandtheil des Ganzen ist philosophische Speculation, und es ist dieses Werk als der erste Versuch einer wissenschaftlichen Dogmatik zu erachten. Doch fehlen darin manche Dogmen, namentlich von dem Versöhnungstode Christi und den Sacramenten, überhaupt jene Dogmen, welche den Kämpfen und der Entwicklung seiner Zeit etwas ferne lagen. Das Werk zerfällt in vier Bücher, und diese handeln 1) von dem Göttlichen, von Gottes Wesen, von der Trinität und dem Geisterreiche, sofern es aus Gott stammt; das zweite von der Welt, ihrem Ursprung, ihren Geschöpfen und dem Wirken Gottes in der Welt und zum Heil der Welt; das dritte von dem Menschen, als sittlich freiem Wesen, und von dem Verhältniß der Gnade zur Freiheit: das vierte von der hl. Schrift und ihrer Auslegung. Uebrigens fehlt dem Ganzen eine strenge logische Ordnung. Ohne Zweifel hatte das Werk eine höhere Bestimmung, als bloß Leitfaden zu katechetischen Vorträgen zu sein; warum es aber περὶ ἀρχῶν betitelt wurde, ist strittig. Nicht Wenige verstehen unter ἀρχαὶ die Realprincipien aller Dinge (so z. B. Thomasius und Baur); Andere aber, besonders Redepenning (I. 395) übersetzte ἀρχαὶ mit „Grundlehren", und beziehen den Ausdruck auf die Glaubensregel, welche Origenes vorangestellt und zu commentiren versucht habe, wie er denn auch selber in seinem Commentar zu Johannes (Tom. I. 17. 19) unter ἀρχὴ einen Grundartikel, den Hauptsatz einer Wissenschaft verstand. — Im Origenistenstreite hat Rufin, wahrscheinlich nur um die Orthodoxie seines Helden zu vertheidigen, darüber geklagt, daß diese Schrift des Origenes frühzeitig von Häretikern verfälscht worden sei. Er berief sich dabei auf ähnliche Klagen des Origenes selber. Aber letzterer spricht nur von der Verfälschung der Acten einer Disputation, keineswegs aber von περὶ ἀρχῶν, und die alten Apologeten des Origenes, Pamphilus und Eusebius, haben von einer solchen Verfälschung nichts gewußt. Dagegen hat sich Rufin selbst in seiner lateinischen Uebersetzung von περὶ ἀρχῶν (v. J. 397) solche Fälschungen zu Schuld kommen lassen und zwar in favorem Origenis. Als Hieronymus diese Uebersetzung zu Gesicht bekam, gerieth er in heftigen Unwillen, und verfaßte nun eine eigene treue Uebersetzung, die jedoch bis auf wenige Bruchstücke untergegangen ist. Dasselbe Schicksal hatte aber auch der griechische Text selber, und auch von ihm sind nur mehr Fragmente, namentlich in den Philocalien des Basilius aufbewahrt, zu uns gekommen. Wir sind darum jetzt großentheils bloß an die Uebersetzung Rufin's gewiesen, und es ist deßhalb die Frage sehr wichtig, wie weit hier der Urtext verändert sei. Hieronymus sagt darüber: paucis de Filio et Spiritu s. commutatis, quae apertam blasphemiam praeferebant, habe Rufin alles Andere belassen (Ep. 94 ad Avit.), und es ist dieß auch (daß Rufin nur wenige Veränderungen gemacht habe) das Wahrscheinlichere, obgleich Rufin

ſelbſt andeuten will, er habe mehr, und zwar alle dogmatiſch anſtößigen Stellen geändert. Letzteres iſt ohnehin nicht wahr, denn die περὶ ἀρχῶν enthalten noch vieles Häretiſche. Mit Hilfe a) der griechiſchen Fragmente von περὶ ἀρχῶν aber, b) mit Benützung der Reſte der hieronymiſchen Ueberſetzung, und c) durch ſtete Vergleichung des Ruſin'ſchen Textes mit andern Schriften und dogmatiſchen Aeußerungen des Origenes (auch ſpätern, denn er änderte ſeine theologiſchen Grundanſichten nicht) iſt es möglich, die Veränderungen, welche Ruſin machte, großentheils zu entdecken und den alten Inhalt der περὶ ἀρχῶν wieder herzuſtellen. Den beſten Verſuch dieſer Art lieferte der ſchon oft genannte Redepenning in ſeiner beſondern Ausgabe des Werkes περὶ ἀρχῶν (Lips. 1836); einen andern machte Schnitzer in ſeiner teutſchen Ueberſetzung des Werkes περὶ ἀρχῶν, unter dem Titel: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswiſſenſchaft. Ein Wiederherſtellungsverſuch. Stuttgart 1835. III. Ascetiſche Schriften hinterließ uns Origenes zwei; 1) die Ermahnung zum Martyrthum (εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος) an Ambroſius, wovon ſchon oben in der Lebensbeſchreibung des Origenes die Rede war, und 2) vom Gebete, περὶ εὐχῆς, auch für Ambroſius, und auf deſſen Bitte geſchrieben. Beide Werke finden ſich im erſten Theile der De la Rue'ſchen Ausgabe, beide ſind bald nach der Vertreibung des Origenes aus Alexandrien verfaßt, und beide ergänzen ſich gegenſeitig ſo, daß ſie mit einander beinahe vollſtändig die Lehre von der Aneignung des Heils enthalten. Die Schrift vom Gebete insbeſondere aber, die ziemlich groß iſt, zerfällt in zwei Theile, wovon der erſte vom Gebete überhaupt, ſeinem Weſen, ſeiner Nothwendigkeit und der rechten Art deſſelben handelt, und die Frage, wer angebetet werden müſſe, dahin beſtimmt: „Gott der Vater allein, aber immer durch den Sohn.“ Die zweite Hälfte jener Schrift aber gibt eine Auslegung des Vaterunſers. IV. Briefe. Endlich haben wir von Origenes noch zwei Briefe: 1) einen an Julius Africanus über die deuterocanoniſchen Zuſätze im Buche Daniel (Geſchichte der Suſanna), und eine zweite an Gregorius Thaumaturgus, eine Ermunterung zum Studium der theologiſchen Wiſſenſchaften. Von andern Briefen des Origenes ſind nur drei Fragmente auf uns gekommen (de la Rue, I. p. 3 sqq.). — Der Erſte, der ſich um die Herausgabe der Werke des Origenes bedeutende Verdienſte erwarb, war Daniel Huetius, Biſchof von Avranches, der die griechiſch-exegetiſchen Schriften mit lateiniſcher Ueberſetzung im J. 1668 und 1679 in zwei Foliobänden herausgab (Origenis in SS. Scripturas Commentaria) und eine ſehr gelehrte Monographie über Origenes unter dem Titel Origeniana voranſtellte. Vollſtändig dagegen gab der Mauriner Charles de la Rue in den Jahren 1733 ff. zu Paris die Werke des Origenes in 4 Foliobänden heraus, wovon den vierten ſein Neffe Vincent de la Rue beſorgte. Dieß Werk enthält zugleich auch die noch vorhandenen Theile der Apologie des Pamphilus für Origenes, den Panegyricus des Gregorius Thaumaturgus auf Origenes, die Origeniana von Huetius u. A.; auch die dem Origenes fälſchlich zugeſchriebenen Werke. Einen Nachdruck davon (aber ohne Noten und Accente) beſorgte Oberthür in Würzburg 1780 ff. in Octavformat. Eine neue Ausgabe, in klein Octav, beſorgt ſeit 1837 Lommatzſch in Berlin, und es ſind davon 25 Bändchen erſchienen, welche alle Werke des Origenes, auch die Apologie des Pamphilus, den Panegyricus des Gregorius Thaumaturgus, die Origeniana von Huetius und die Philocalien, jedoch noch keine Regiſter und Indices enthalten. Die Ausgabe iſt mit viel Sorgfalt und kritiſchem Sinne bearbeitet, aber ohne Benützung von Handſchriften. Auch fehlt bei den griechiſchen Büchern die lateiniſche Ueberſetzung. — **Dogmatiſches Syſtem des Origines.** A. Einleitendes. Origenes war der Erſte, der die Idee einer chriſtlichen Glaubenswiſſenſchaft klar ausſprach und zugleich auch durchzuführen ſuchte. Dabei ging er von der Ueberzeugung aus, daß das Chriſtenthum die abſolute Wahrheit ſei und ſein Zweck die ſittliche Umgeſtaltung und die Zurückführung der ſündhaften Welt zu Gott. Alle unſere Kenntniß Gottes aber, ſagt er,

kommt von Gott selbst, denn die menschliche Natur ist für sich durchaus nicht im Stande, Gott zu suchen und richtig zu erkennen, ohne die Hilfe von Oben. Es gibt aber zwei Offenbarungen, eine primitive, namentlich im Gewissen, und eine positive. Durch die erste gelangten auch manche Heiden zur partiellen Erkenntniß (σπέρματα) der Wahrheit, und außerdem entlehnten sie Manches aus dem A. T. In Folge dieser Ansicht fand Origenes zuviel Verwandtschaft zwischen dem Inhalt der hellenischen Philosophie und der Lehre des Christenthums, so daß letzteres fast nur mehr seine sittlich umgestaltende Kraft vor der erstern voraus hatte. Wie Clemens unterscheidet auch Origenes eine ψιλὴ πίστις und eine höhere Erkenntniß, welche theils γνῶσις oder ἐπιστήμη, theils in höchster Stufe das Schauen Gottes, die σοφία oder θεωρία sei. Die ψιλὴ πίστις sei ein Fürwahrhalten ohne Gründe, aber von Gott unmittelbar in dem Herzen gewirkt, und sittliches Leben erzeugend. Aber die christliche Offenbarung ist nicht bloß Sache der ψιλὴ πίστις, vielmehr ist der christliche Glaubensinhalt so beschaffen, daß er der Forschung einen noch reichern Stoff darbietet, als die Philosophie. Er ist, als die Offenbarung der absoluten Vernunft, durchaus vernünftig, und kann daher auch in's Wissen aufgenommen, und nach der Weise der hellenischen Dialectik vernunftgemäß erhärtet, entwickelt und dargestellt werden. Die Wissenschaft bildet nämlich aus den einzelnen Sätzen der Kirchenlehre ein Ganzes, und ergänzt die Zwischenglieder durch Exegese und eigene Speculation. Gerade durch diese vermeintliche Ergänzung aber hat Origenes viel Falsches, nämlich die neuplatonischen Lehren über das Absolute, den νοῦς, die Ideenwelt, die Präexistenz und den Fall der Seelen, über das Wesen und die Entstehung der endlichen materiellen Welt und die Rückkehr des Endlichen in's Absolute, in sein System der christlichen Lehre, namentlich in dem Werke περὶ ἀρχῶν, hineingebracht. B. Lehre von Gott I. Vater. Die Grundidee des ganzen Systems ist die Idee von Gott als dem absolut Seienden. Es ist das reine, absolute Sein, durchaus einfach, ohne alle Prädicate, und darum seinem innern Wesen nach für den Menschen unbegreiflich, und nur aus seinen Werken, besonders aus seinem Sohne erkennbar. Er ist der Inbegriff aller Realität, und Alles existirt nur, indem es an seinem Sein participirt. Dieses sein Sein geht durch Alles hindurch, mittelst des Sohnes. Der Seiende ist aber auch der Gute, und der Grund alles Guten in den Geschöpfen. In Beziehung auf die sittliche Verschiedenheit der Geschöpfe ist er der Gerechte. Die göttlichen Vollkommenheiten sind übrigens nichts Todtes und Müßiges; sie sind immer wirksam, und daher die Nothwendigkeit einer ewigen Offenbarung. Gott ist ewig Vater und ewig Herr; daher ist der Sohn ewig und die Welt ewig. II. Sohn. Weil sich, wie gesagt, das Absolute manifestiren muß, geht Gott aus seiner absoluten Einheit hervor und läßt die Fülle des göttlichen Lebens und Seins, die er in sich schließt, sich entfalten, läßt seine Gedanken oder Anschauungen (welche nicht, wie die menschlichen bloß abstracte Vorstellungen, sondern höchst reale, wesenhafte und schöpferische Gedanken sind) sich objectiviren, und in einem vollkommenen Gleichbild seiner selbst, im Sohne, zum selbstständigen persönlichen Dasein sich gestalten. Der Sohn ist also nicht bloß das ausgesprochene Wort (schon Clemens, der Lehrer des Origenes, hatte die Annahme eines λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος verworfen), auch nicht bloß eine Eigenschaft des Vaters (beide Bezeichnungen gefährden seine Wesenheit und Persönlichkeit), sondern er ist die übersinnliche, lebendige Hypostase der göttlichen Gedanken, der Inbegriff der Ideen, ἰδέα ἰδεῶν, die selbstständige persönliche Weisheit oder der λόγος Gottes, und damit zugleich das Ebenbild, der Gesammtabglanz der Herrlichkeit Gottes. Der Act, vermöge dessen der Vater den Sohn hervorbringt, heißt Zeugung, und dieser Act ist nothwendig ein ewiger, weil Gott außer aller Zeit ist (ἐκ ἦν, ὅτε οὐκ ἦν) und ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός, d. h. die Zeugung ist eine fortdauernde ewige Wirkung des Vaters. Das Ausgehen des Sohnes aus dem Vater ist aber kein Gebären (γέννησις) und keine προβολὴ aus dem Wesen des Vaters (ἐκ τῆς οὐσίας),

ſo daß das Weſen des Vaters dadurch vermindert oder überhaupt theilbar wäre. Der Vater iſt die ἀρχὴ (Princip) des Sohnes; der Sohn iſt aber auch ἀρχή nämlich aller andern Weſen. Der Sohn iſt gezeugt von dem Vater, nicht durch Naturnothwendigkeit, ſondern ſeine Zeugung iſt ein Act des allmächtigen Willens, und inſofern iſt der Sohn ein Gewordenes (γεννητὸς, κτίσμα); aber er iſt nicht wie ein Geſchöpf, denn andererſeits iſt er ungeſchaffen, Gott aus Gott, göttlicher Natur und göttlichen Weſens, nicht aus Nichts. Der Sohn iſt das Medium, durch das ſich das göttliche Sein, Licht und Leben weiter entwickelt. Er läßt die θεότης, die er vom Vater empfangen hat, weiter von ſich ausſtrömen, theilt ſein göttliches Sein Andern mit, und ſo entſteht eine Reihe intelligibler Weſen, die durch ihn der Gottheit theilhaftig ſind, d. h. höhere Geiſter. Vater und Sohn ſind Eins, und doch iſt ein perſönlicher Unterſchied vorhanden. Die Einheit beider iſt nicht numeriſch, ſondern eine rein geiſtige, Identität der Subſtanz, der θεότης, der Macht, der Wirkſamkeit. Aus dem Begriff der Zeugung folgt auch die Unterordnung des Sohnes unter den Vater. Der ungezeugte Urgrund ſteht über dem Gezeugten. Letzterer iſt δεύτερος θεός. (Origenes lehrt alſo einen Subordinatianismus nicht dem Weſen der Gottheit nach, wie die Arianer, ſondern eine Subordination der Entſtehung, der ἀρχή, nach). Der Sohn ſteht auf gleicher Stufe mit den Geſchöpfen, ſofern er wie ſie, ſein Sein aus dem göttlichen Urprincipe erhält; aber er unterſcheidet ſich von ihnen dadurch, α) daß er ſein Sein unmittelbar aus der Urquelle hat, ſie aber erſt durch den Sohn; β) er iſt gezeugt und deßhalb aus Natur Sohn; ſie dagegen ſind Söhne Gottes bloß durch Gnade; γ) ſeine göttliche Natur iſt weſentliches, ſelbſtſtändiges, unverlierbares Eigenthum. — In dem Verhältniß des Sohnes zum Vater iſt auch ſeine Anbetung begründet. Direct anzubeten iſt nur der Höchſte, der Vater; aber jedes Gebet muß durch den Sohn an den Vater gerichtet werden, weil er der Mittler iſt. Das Weſen des Sohnes iſt kein anderes, als das eine göttliche Sein, aber dieſes nicht mehr in der abſoluten Einheit wie beim Vater, ſondern es iſt zu einer Vielheit von Beziehungen entfaltet. Der Logos enthält alle Ideen, die in der Welt realiſirt ſind, er iſt alſo, wie Plato ſagt, die intelligible Welt; er wohnt auch in allen vernünftigen Weſen, in verſchiedenem Grade; er iſt das Vernünftige in ihnen. Die abſolute Vernunft und die endliche ſind alſo im Weſen eins; aber jene iſt das Princip, dieſe dagegen abgeleitet, jene iſt in der Totalität, dieſe nur eine pars, eine Modification; jene exiſtirt perſönlich, letztere iſt nicht perſönlich. Der Logos iſt die Wahrheit, die abſolute, eine. Aber inſofern andere Weſen am Logos Theil nehmen, kommt es auch in ihnen zur Wahrheit und zur Erkenntniß. Schon vor ſeiner zeitlichen Erſcheinung ließ er ſich geiſtiger Weiſe zu den Menſchen herab und wirkte fortwährend zum Heil der gefallenen Welt. Das alte Geſetz iſt durch ihn gegeben, die Propheten durch ihn erleuchtet. Auch was die Heiden an Wahrheit beſaßen, hatten ſie von ihm. Der Logos ſetzt uns in Stand, das Geiſtige zu ſehen und zum unmittelbaren Anſchauen Gottes aufzuſteigen. Zu dieſer höchſten Höhe führt er uns, indem er uns von einer Geiſterſtufe zur andern hindurchführt, Menſch, Engel, Erzengel ꝛc. Dieſe Stufenreihe macht er ſelbſt mit; den Menſchen erſcheint er als Menſch, den Engeln als Engel. III. Der hl. Geiſt iſt eine Hypoſtaſe; das erſte und vorzüglichſte unter allen von dem Vater durch den Sohn hervorgebrachten Weſen. Der Sohn ertheilt ihm ſein Sein und ſeine Beſchaffenheit, und zwar von Ewigkeit her. Der Geiſt iſt alſo dem Sohn ſubordinirt. Das Weſen des Geiſtes iſt, daß er der Inbegriff und die Subſtanz der göttlichen Gnadengaben iſt. Seine Wirkſamkeit erſtreckt ſich nur auf die Heiligen, während die des Sohnes auf alle Vernunftweſen, die des Vaters aber auf Alles ſich erſtreckt. (Man ſieht, die Trinitätslehre des Origenes iſt zwar nicht arianiſch, vgl. Möhler, Patrol. I. 534 ff. u. Tübg. Quartalſchrift 1851, Hft. II. S. 179. 182; aber auch nicht ächt niceniſch, wie Bullus, Cappenberg, de trinitate Origenis, Monast. 1838 u. A. zu zeigen verſuchten.)

C. Lehre von der Welt. I. Die urſprüngliche Welt. Die Welt iſt nothwendige Offenbarung Gottes und daher ſelbſt ewig und nothwendig. Gott mußte die Welt ſchaffen, weil er nicht müßig ſein kann, das Organ aber, wodurch Gott ſeine Schöpfermacht offenbart, iſt der Sohn. In dem Gewordenen drückt ſich zugleich die göttliche Allmacht vollſtändig aus. Gott ſchuf durch ſeinen Sohn ſo viele Weſen, als er zu umfaſſen und zu regieren vermochte. Dieſe ſichtbare Welt iſt allerdings, wie die Schrift ſagt, in der Zeit geworden; aber vor ihr waren ſchon andere Welten, eine überſinnliche, körperloſe Welt, von der Schrift Himmel genannt. Sie beſteht aus vernünftigen Weſen, die von Ewigkeit her aus Gott hervorgegangen, durch Gemeinſchaft mit ihm ſelbſt göttlicher Art ſind. Da ſie aber ihre Göttlichkeit nicht von Natur aus, ſondern nur durch Gnade haben (dieß iſt ihre Creatürlichkeit und Endlichkeit), ſo iſt bei ihnen Abfall möglich, indem ſie als Geſchöpfe freie Selbſtbeſtimmung haben. Weil ſie aber doch an der göttlichen Natur participiren, ſo ſind ſie unvergänglich. Nach dem Vorbilde dieſer anfänglichen Welt iſt die ſichtbare geſchaffen. II. Die Sinnenwelt. Ein großer Theil der anfänglichen Geiſter trat (weil frei) durch eine freie Willensthat (über die wir jedoch nichts Näheres wiſſen) aus der Gemeinſchaft mit Gott heraus, und wandte ſich mehr oder weniger dem Böſen zu. Dadurch entſtand ſittliche Verſchiedenheit unter den Geiſtern (anfangs waren alle gleich gut). Der Gerechte muß ſie nun auch verſchieden behandeln, und ſchuf nun die materielle Welt zur Strafe der Abgefallenen, ſchloß dieſe in hyliſche Leiber ein. Die Hauptclaſſen, die auf dieſe Weiſe unter den vernünftigen Weſen entſtehen, ſind: Engel, Menſchen, Teufel. Vielleicht ſinken einzelne Menſchenſeelen ſo tief, daß ſie zur Strafe in Thierkörper eingekerkert werden (aber die Lehre von der Seelenwanderung verwirft Origenes). Der Grundſtoff, aus dem dieſe ſichtbare Welt gebildet wurde, iſt die Materie; ſie iſt nach Form und Weſen von Gott aus Nichts hervorgebracht, zeitlich. III. Die Weltordnung. Wie ſich in der Weltſchöpfung die göttliche Gerechtigkeit offenbart, ſo in der Weltordnung die göttliche Güte. Sie richtet die ſinnliche Welt zu einem Läuterungsort für die Abgefallenen ein. Das Ziel aller Entwicklung iſt, daß alle Geiſter wieder zur Gemeinſchaft mit Gott zurückkehren (Wiederbringung ἀποκατάστασις πάντων), und dahin lenkt die göttliche Güte und Weisheit Alles. Aber wie kam das Böſe in die Welt? Der Grund des Böſen liegt nicht in Gott, nicht in der menſchlichen Vernunft, nicht in der Materie, ſondern: der Teufel (früher einer der höchſten Geiſter) iſt aus eigener Freiheit von Gott abgefallen und verleitete die übrigen Geſchöpfe zum Abfall. Gott läßt das Böſe zu; aber der Erfolg ſteht in ſeiner Hand, ſo daß auch das Böſe zur Förderung ſeines Weltplans dienen muß. IV. Engel und Dämonen. Je nachdem die anfänglichen Geiſter mehr oder weniger in Gemeinſchaft mit Gott blieben, darnach bildeten ſich verſchiedene Stufen der Engel: 1) Götter, die wohl ganz in der urſprünglichen Gemeinſchaft blieben, 2) Erzengel und Geſtirne, Thronen und Gewalten, 3) die Engel, die ihren Wirkungskreis auf Erden haben (Schutzengel ꝛc.). Die ganze Schöpfung iſt von wohlthätigen Geiſtern erfüllt. Den Gegenſatz bilden die Dämonen, die Engel Satans, die Götter der Heiden. Ihr Aufenthalt iſt der dichtere Luftkreis, der die Erde umſtrömt. Sie nähren ſich von Opferdampf, ſenken ſich in die Leiber unzüchtiger Menſchen und Thiere, bewirken Landplagen ꝛc. Einſt aber müſſen ſich alle bekehren. V. Der Menſch iſt nach dem Ebenbild (εἰκών) Gottes geſchaffen. Das bezieht ſich nicht auf den Leib, ſondern nur auf den innern Menſchen, den Geiſt, wie er vor dem Falle war, und wie er wieder werden wird, durch Chriſtus reſtituirt. Dieſer künftige Zuſtand iſt jedoch eine noch höhere Stufe ſittlicher Vollkommenheit als die erſte, und wird nicht durch εἰκών, ſondern durch ὁμοίωσις bezeichnet. Das Bild Gottes iſt der Logos, und dieſem ähnlich iſt die Vernunft, die Seele. Durch den Satan verleitet fielen viele Geiſter, und in Folge davon entſtand die Menſchheit (ſ. oben). Die gefallenen Geiſter wurden jetzt in die ſichtbare Welt herabgeſtoßen und in ma-

terielle Leiber eingeschlossen. Die Genesis erzählt dieß in einer Allegorie, ihr Adam ist nicht als ein Einzelwesen zu fassen, sondern als Repräsentant der ganzen Classe jener gefallenen, nun eingekörperten Geister. Die Leiber sind verschieden je nach dem früheren sittlichen Zustand des Individuums. Der Leib an sich ist todt, wird belebt durch die ψυχὴ, sie sitzt im Blut, ist eine mehr materielle Substanz, die physische Lebenskraft. Sie erzeugt das niedere Bewußtsein, das auch die Thiere haben. Sie besitzt das Vermögen, vermittelst der Sinne Bilder und Vorstellungen von Außen her in sich aufzunehmen; diese bringen dann den Impuls zur bestimmten Thätigkeit hervor, und daraus erfolgt die That. Sie erregt die sinnlichen Triebe, Affecte und Leidenschaften. Aber der Mensch hat noch ein höheres Vermögen, eine vernünftige Seele (λογικὴ ψυχὴ, λόγος, πνεῦμα). Es ist dieß die in den Geistern schon vor ihrem Falle gewesene Vernunft, eine Participirung am Logos, ursprünglich bei allen gleich, jetzt aber graduell verschieden, je nach dem Grade ihres Abfalls von Gott. Auch jetzt noch, im gefallenen Zustande, vermag diese Vernunft das Göttliche bis auf einen gewissen Grad zu erkennen, was jedoch mehr ein Erinnern an das früher Vernommene und Geschaute, als ein Erlernen ist. Auch jetzt vernimmt sie die Stimme des Logos im innern Gesetz. Aufgabe des Menschen ist nun, die Vernunft in sich zur Herrschaft kommen zu lassen, und durch sie das Fleisch zu besiegen, dann wird er pneumatisch; folgt er aber der niedern Seele und ihren Trieben, so psychisch; folgt er der groben Lust des Fleisches, so sarkisch. Der Mensch ist erlösungsbedürftig, denn a) durch den Abfall von der absoluten Vernunft (Gott) schloß sich das Auge des Geistes, die Vernunft wurde verdunkelt; b) durch den Abfall vom absoluten Leben ist der Mensch des wahren Lebens verlustig gegangen; c) dem Satan verfallen. Diese Erlösung kann also nur durch einen Stärkern, als der Satan ist, bewirkt werden, durch den Sohn Gottes. Allein die Menschheit kann ihn nicht in seiner Herrlichkeit fassen, darum muß er Menschengestalt annehmen, wie er Engelsgestalt annehmen muß, um die Engel zu reinigen. D. Lehre von der Erlösung. I. Die Menschwerdung des Logos. Indem sich der Logos aus Liebe zu den Menschen herabließ, nahm er die vollständige menschliche Natur an. Dabei wurde die göttliche Natur des Logos nicht aus ihrer wesentlichen Einheit mit dem Vater losgerissen, auch ist keine Trennung im Wesen des Sohnes entstanden, als ob er halb beim Vater, halb auf Erden gewesen, noch viel weniger ist der Logos durch sein Inwohnen in der menschlichen Natur zu den Schwachheiten derselben herabgezogen worden. Die menschliche Natur Christi besteht aus Leib und Seele; seine Seele ist jeder andern vernünftigen Seele völlig gleich, aller rein menschlichen Empfindungen und Gefühle fähig und mit der uns Allen gemeinsamen Schwachheit des Fleisches behaftet, nur mit dem Unterschied, daß dieses bei Christus unter der fortwährenden Herrschaft des Geistes stand. Gleich den übrigen Seelen kam auch die Seele Christi aus den Regionen der obern Welt herab, verband sich bei der Geburt mit einem materiellen Leib, und entwickelte sich analog dem allgemeinen Bildungsgange der menschlichen Natur. Beide Naturen, die göttliche und menschliche, sind nach der Menschwerdung nicht mehr getrennt, sondern zur innigsten Einheit verschmolzen und vermischt (ἀναχεχραμένον, Origenes wählte hier einen falschen Ausdruck, aber seine eigene Meinung war nicht eigentlich monophysitisch), indem die vernünftige Seele Christi fortwährend mit dem Logos in der innigsten Verbindung, und darum auch zur Sünde unfähig war. Wegen dieser engen Verbindung wird in der hl. Schrift die göttliche Natur mit menschlichen Prädicaten, und die menschliche mit göttlichen bezeichnet (communicatio idiomatum). Die Seele Jesu ist das Vermittelnde zwischen dem Logos und dem menschlichen Leibe. Sie kann einerseits wegen ihrer Logos-Natur den Logos, andererseits den Leib annehmen. So entsteht der Gottmensch. Der Leib Christi ist wie der unsrige, seiner Natur nach, nur nicht behaftet mit der Befleckung der menschlichen Geburt. Er ist übernatürlich erzeugt durch den hl. Geist im Leibe der Jungfrau. Durch die Verbindung

mit dem Logos wurde der Leib Christi verklärt, das Grobe, Sterbliche verschwand, himmlische Schönheit und Majestät, zugleich auch flüssige, veränderliche Form entstand. Während des irdischen Lebens blieb jedoch diese Herrlichkeit des Leibes Christi verhüllt, seine Gestalt war unscheinbar. Nur in einzelnen Momenten, z. B. auf Tabor, strahlte die Herrlichkeit des Leibes Christi hervor. Ebenso nach der Auferstehung. Bei der Himmelfahrt aber gingen Leib und Seele Christi in das Wesen der Gottheit über, so daß der Erlöser jetzt ganz Gott ist. II. Die Erlösungsthätigkeit Christi. Christus hat in seiner Person Gottheit und Menschheit wieder vereint, und durch die ganze Art und Weise seiner irdischen Erscheinung und Wirksamkeit es auch Andern möglich gemacht, diese Vereinigung in ihnen selbst zu vollziehen. Die einzelnen Momente seiner Erlösungsthätigkeit sind: 1) seine Lehre, 2) seine Wunder, 3) sein vorbildliches Leben, 4) sein Leiden und Tod, 5) seine fortgesetzte Thätigkeit im Himmel. Von besonderer Wichtigkeit im Erlösungswerke ist sein Tod, durch ihn hat er a) die Erlösung bewirkt, sofern uns sein Tod aus der Gewalt Satans loskaufte, b) er hat auch die Versöhnung = Vergebung der Sünden, bewirkt, sofern er ein Opfer ist, c) und hat die Reinigung bewirkt, sofern er uns die Kraft verleiht, die Sünde selbst zu vernichten. Aber nicht bloß für die Menschen, für die ganze erlösungsbedürftige Welt, auch für die Engel, ist Christus das Opfer geworden. III. Die Heilsordnung. Der erlösenden Thätigkeit Christi muß der Mensch entgegenkommen, Christi Verdienste ergreifen und seiner Leitung sich hingeben, und dieß thut zunächst der Glaube. Er entsteht, indem uns Christus die verfinsterten Augen des Geistes öffnet, und das Herz zur Annahme der göttlichen Wahrheit und zum Gehorsam gegen dieselbe bereitet. Er ist also eine Gnadengabe. Er wirkt Vergebung der Sünden und Gemeinschaft mit Christus, und damit Erneuerung des Menschen. Der Gläubige wird Christo ähnlich, den er im Glauben in sich aufnimmt. Der Glaube hat verschiedene Grade und muß fortschreiten a) nach der Seite des Erkennens (ψιλὴ πίστις, γνῶσις, σοφία) und b) des Lebens. In letzterer Beziehung ist das Ringen nach der sittlichen Vollkommenheit ein fortwährender Kampf gegen das eigene Fleisch und die bösen Geister. Aber wie ist der Mensch diesem Kampfe gewachsen? a) Das Vermögen zum Wollen und Wirken, d. h. die Kraft zum Guten kommt von Gott. b) Die Entscheidung für das Gute liegt auf Seite des Menschen, c) zum Vollbringen aber bedarf er des göttlichen Beistands, und dieser ist die Wirksamkeit des hl. Geistes. IV. Das Ende. Mit dem Tode des Leibes stirbt die Seele nicht, sondern erhält sogleich ihren Lohn für ihr Verhalten auf Erden. Die Guten erheben sich in die Regionen, wo die reinen und ätherischen Körper wohnen; der feinere Leib, der in dem groben schon verborgen war, entwickelt sich jetzt zu einem dem neuen Orte angemessenen. Der Ort, an den die Heiligen unmittelbar nach dem Tode versetzt werden, befindet sich noch auf dieser Erde, ist ein Erziehungsort, das Paradies; denn der Zustand, in dem sie sterben, ist niemals so vollkommen, daß sie bereits für den Genuß der höchsten Seligkeit reif wären. Es bedarf daher noch der Läuterung und des Lernens. Von da kommen die Seelen in's Luftreich, lernen auch hier wieder, und steigen so durch einen Himmelsraum in den andern, endlich in's Himmelreich. Jetzt haben sie volle Erkenntniß (θεωρία), sind gottähnlich. Die Gottlosen dagegen kommen nach dem Tode nicht in die höheren Regionen, sie verweilen oft noch einige Tage lang bei den Gräbern, und werden darauf der Strafe überliefert. Auch diese Strafen haben den Zweck der Besserung, und sind darum nicht ewig. Bei der Auferstehung steht der Leib auf, mit Ablegung der Verweslichkeit und Sterblichkeit. Dieselbe Gestalt wird wieder hergestellt, aber nicht derselbe körperliche Stoff. Es ist jener feinere Leib, wovon oben die Rede war, welcher aufersteht. Auch die Gottlosen erhalten solche Leiber, aber dunkle und häßliche. Was die Bibel vom Weltgericht sagt, ist weder buchstäblich noch örtlich zu fassen; es bezeichnet vielmehr die innere Offenbarung Christi in den Seelen der Menschen, wodurch ihr Gewissen erweckt und

Alles an's Licht gebracht wird. — Iſt endlich alles Böſe vertilgt, und Alles gereinigt, dann iſt die Wiederbringung aller Dinge. Alle Körperlichkeit wird jetzt vernichtet, auch die verklärten Körper; Gott iſt Alles in Allem und der individuelle Geiſt ſieht nichts mehr anderes, als Gott, faßt in ſich nichts mehr anderes, als Gott. Doch iſt neuer Abfall möglich, und dann eine neue materielle Welt nöthig. (Auszug aus der trefflichen Monographie über Origenes von Thomaſius, Prof. in Erlangen, 1837. Vgl. auch Möhlers Patrol. I, 527—568, beſonders über die Sacramentenlehre des Orig. S. 554 ff.) [Hefele.]

Origeniſtenſtreit. Wie wir im vorigen Artikel ſahen, wurde Origenes ſchon während ſeiner Lebzeiten falſcher Lehren bezüchtigt, und namentlich ſcheint ſeine Verurtheilung zu Alexandrien wenigſtens theilweiſe aus dieſem Grunde erfolgt zu ſein. Gewiſſer iſt, daß einige Decennien nach ſeinem Tode der Biſchof Methodius von Tyrus (früher von Olympus in Lycien, † als Martyr i. J. 311), in mehreren Schriften gegen die Irrthümer des Origenes auftrat, namentlich weil er lehre: 1) die Seelen ſeien früher im Himmel geweſen (Präexiſtenz) und von da in die Körper herabgeſtoßen worden, und 2) nicht der materielle Leib des Menſchen werde auferſtehen, ſondern ein anderer. Außerdem bekämpfte Methodius (ſ. d. A.) auch noch manche exegetiſche Deutungen des Origenes; von ſeinen Werken aber ſind, außer dem Dialog convivium decem virginum, nur Fragmente auf uns gekommen (bei Galland. Bibl. vet. Patr. T. III.). — Dagegen fand Origenes auch viele Verehrer, namentlich in Alexandrien, wo nicht nur ſchon bei ſeinen Lebzeiten zwei ſeiner Schüler, Heraclas und Dionys d. Gr., Biſchöfe wurden, ſondern auch nachmals die berühmten Prieſter und Katechetenlehrer Theognoſtus und Pierius zu ſeinen entſchiedenen Anhängern gehörten. Letzteren insbeſondere nannte man den zweiten Origenes. Ein Schüler des Pierius aber war der gelehrte Prieſter Pamphilus von Cäſarea in Paläſtina, der nicht nur alle Werke des Origenes in Abſchriften beſaß, theils eigenhändig abſchrieb und namentlich ſeinen Septuagintatext verbreitete, ſondern auch eine beſondere Schutzſchrift für den großen Mann in fünf Büchern verfaßte, wozu Euſebius, der Kirchenhiſtoriker, ſpäter noch ein ſechstes hinzufügte. Leider iſt jedoch auch dieſes Werk verloren gegangen, und nur noch vom erſten Buche eine lateiniſche Ueberſetzung Rufin's vorhanden (abgedruckt im vierten Bande der Opp. Origenis von de la Rue). Neue Angriffe auf Origenes veranlaßte der arianiſche Kampf, indem einerſeits die Arianer ſelbſt mit Vorliebe ſich auf Origenes beriefen, als ob auch er ihre Logoslehre gehabt habe; andererſeits aber auch manche Orthodoxe in Origenes den Urvater des Arianismus erblicken wollten. So namentlich Marcell von Ancyra (in ſeinem verlornen Buche gegen Aſterius), wogegen der genannte Euſebius um's Jahr 336 den großen Alexandriner vertheidigte (contra Marcell. lib. II., abgedruckt in den Ausgaben der Demonstr. evang. des Euſebius von Montacutius und Morelli). Pachomius aber, der Stifter des Kloſterlebens, ſoll ſeinen Mönchen die Bücher des Origenes genommen und ſie in's Waſſer geworfen haben. Anders urtheilt jedoch der hl. Athanaſius, der zwar auch einige Lehren des Origenes (z. B. daß die Menſchenſeelen gefallene Engel ſeien) beſtritt, aber gerade den Arianern gegenüber lobend hervorhob, daß auch Origenes die ewige Zeugung des Logos gelehrt habe; in andern Puncten aber ihn entſchuldigte (de decret. Synodi Nic. c. 27). Aehnlich ehrenvoll urtheilte auch Baſilius und Gregor von Nazianz über die Schriften des Origenes, indem ſie ſogar Auszüge daraus fertigten, die Philocalien (vollſtändig edirt von Tarin 1618 u. 1624 und Spencer 1638 u. 1677 in Verbindung mit dem Werk des Origenes contra Celsum, neueſtens von Lommatzſch im 25ſten Bande ſeiner Ausgabe des Origenes; die Mauriner dagegen haben in ihrer Ausgabe der Opp. Origenis die einzelnen Stücke der Philocalien je dem betreffenden Buche des Origenes zugetheilt). Wie ſehr übrigens die Meinung über Origenes ſchwankte, zeigen andere Zeitgenoſſen der großen Cappadozier, namentlich Epiphanius, der ſchon

in ſeinem erſten großen Werke, ἀγκυρωτὸς, um's J. 374 verfaßt, die allegoriſche Auslegung der Schöpfungsgeſchichte durch Origenes und deſſen Lehre von der Auferſtehung (ein feinerer in dem materiellen bereits eingeſchloſſener Leib werde auferſtehen) heftig tadelte. Sofort beſtritt Epiphanius in ſeinem Werke gegen die Ketzer, 375 verfaßt, in haer. 63 die ſog. Origenier, mit dem Beifügen, er wiſſe nicht, ob ſie von Origenes herrühren. Augenſcheinlich aber waren dieß Gnoſtiker, welche die Ehe verwarfen, aber Unzucht aller Art übten, und mit Origenes nicht das Geringſte gemein hatten. In dem folgenden Abſchnitte ſodann (haer. 64) handelt Epiphanius ex profesſo von den Irrlehren des Origenes ſelber, deſſen Ketzerei, wie er ſagt, bei den vornehmſten Mönchen und Einſiedlern Aegyptens ſich feſtgeſetzt habe und ſehr ſchlimm ſei. Er gibt ſodann ein Verzeichniß der Irrthümer des Origenes, nämlich: 1) er lehre: „der Sohn erkenne den Vater nicht, und der hl. Geiſt nicht den Sohn.“ 2) Er leite den Sohn zwar aus dem Weſen des Vaters her, erkläre ihn aber doch für geſchaffen und geworden, und daß er nur aus Gnade den Namen Sohn trage (eine unrichtige Anklage, wie aus der Darſtellung der Lehre des Origenes im vorigen Artikel erhellt). 3) Er lehre, daß die menſchlichen Seelen vor den Körpern vorhanden und früher höhere Geiſter waren, zur Strafe in Leiber eingeſchloſſen. 4) Er lehre, Adam habe das göttliche Ebenbild verloren (nur theilweiſe wahr, ſ. oben). 5) Er verſtümmle die Lehre von der Auferſtehung und verwandle 6) Alles, z. B. das Paradies, in Allegorien. — Stand bisher die Waagſchale zwiſchen den Gegnern und Vertheidigern des Origenes ziemlich im Gleichgewicht, ſo ſollte ſich dieß jetzt zum Nachtheile des Origenes ändern, und die Controverſe heftiger werden, und zwar zunächſt in Paläſtina. Seit mehreren Jahren lebten hier Hieronymus und Rufinus zuſammen als Freunde und Aſceten; Rufin in Jeruſalem, Hieronymus in Bethlehem. Beide waren früher große Verehrer des Origenes geweſen, Hieronymus insbeſondere hatte ſich alle Bücher des Origenes zu verſchaffen geſucht, mehrere davon (exegetiſche) ſelbſt in's Lateiniſche überſetzt und ſich nach Origenes zum Exegeten gebildet. Ja noch um's Jahr 390 äußerte er ſich in einem Briefe an Paula, Demetrius und Andere hätten den Origenes verfolgt, nicht wegen der Neuheit ſeiner Lehren, ſondern „weil ſie den Ruhm ſeiner Beredtſamkeit und Wiſſenſchaft nicht ertragen konnten, und wenn er ſprach, Alle für ſtumm gehalten wurden“ (Ep. 29. ed. Mart.). Ueberhaupt zählten damals Paläſtina und beſonders Jeruſalem viele Verehrer des Origenes, vor Allen den Biſchof Johannes von Jeruſalem ſelber. Aber um's J. 392 kam ein gewiſſer, ſonſt unbekannter Aterbius aus Aegypten nach Jeruſalem und beſchuldigte den Rufin und Hieronymus mit Heftigkeit einer übergroßen Verehrung des Origenes. Rufin gab ihm keine Antwort, Hieronymus aber fand für gut, die dogmatiſchen Irrthümer des Origenes, die er bei aller Verehrung doch nicht hatte überſehen können, zuzugeſtehen. Bald darauf machte ihm auch Vigilantius, der ebenfalls nach Paläſtina gekommen war, den Vorwurf des Origenismus, und Hieronymus erklärte nun ſeine Stellung zu Origenes ſehr ſchön in den Worten: er läugne nicht, daß Origenes in mehreren Puncten irrig gelehrt habe, aber man müſſe ſein Gutes annehmen, ohne ſeinen ſchlimmen Meinungen beizutreten (Ep. 36). Um dieſelbe Zeit, J. 394, kam endlich auch der bereits hochbetagte Epiphanius (ſ. d. A.) nach Jeruſalem, wie es ſcheint, gerade zu dem Zwecke, um dem Fortſchritte des Origenismus Einhalt zu thun. Er nahm ſeine Wohnung bei Biſchof Johannes und behandelte auch den Rufinus auf ſehr freundliche Weiſe. Als er aber in der heil. Grabkirche gegen den Origenismus predigte, wurde er von Biſchof Johannes und ſeinen Freunden nicht nur durch Geberden verhöhnt, ſondern Johannes ließ ihm auch durch den Archidiacon ſagen, er ſolle von ſolchen Dingen nicht mehr weiter reden, und hielt nun ſelbſt eine heftige Predigt gegen die Anthropomorphiten. So nannte man nämlich die Gegner des Origenes im Allgemeinen, weil in der That manche von ihnen in Oppoſition gegen die allegoriſche Exegeſe des Origenes, die anthro-

pomorphistischen Ausdrücke der Bibel buchstäblich faßten, dem Menschen auch seinem Leibe nach die Ebenbildlichkeit Gottes, und damit der Gottheit körperliche oder quasikörperliche Glieder und Gestalt zuschrieben. Bischof Johannes wandte dabei seine Blicke nach Epiphanius, so daß Jedermann sehen konnte, wen er meine. Als er aber geendet, nahm Epiphanius nochmal das Wort und sprach: „was mein Bruder gegen die Ketzerei der Anthropomorphiten gesagt hat, ist gut und richtig, auch ich verdamme sie; aber es ist billig, daß wir ebenso die verkehrten Lehrsätze des Origenes verdammen.“ Die Zuhörer fühlten die Anspielung, und lachten, wie Hieronymus erzählt (Ep. 38), allgemein über Johannes. Epiphanius begab sich darauf von Jerusalem nach Eleutheropolis (seiner Heimath, in Palästina), ermahnte aber zugleich die Mönche von Bethlehem, wo Hieronymus wohnte, sie sollten fortan keine Kirchengemeinschaft mehr mit Bischof Johannes unterhalten, so lange er nicht in Betreff seines Glaubens genügende Erklärung gegeben habe. Die Mönche und Hieronymus brachen auch jetzt in der That allen Verkehr mit Bischof Johannes ab (während Rufin auf Seite des Letztern blieb), und Epiphanius weihete nun für sie zu Eleutheropolis, damit sie auch während dieser Trennung Gottesdienst haben könnten, einen Bruder des Hieronymus, Paulinianus, obgleich sich letzterer weigerte, und es ein Eingriff in eine fremde Diöcese war, zum Priester (es war zwar auch Hieronymus Priester, aber er verrichtete durchaus keine priesterlichen Functionen mehr). Epiphanius aber vertheidigte sofort das Geschehene in einem auch lateinisch erhaltenen Briefe an Bischof Johannes (Epiph. Opp. ed. Petav. T. II. p. 312), worin er diesen abermals, und zwar freundlich, vor den Irrthümern des Origenes warnt und dieselben auf's Neue aufzählt. Namentlich trägt er dießmal die früher ausgelassenen Puncte nach, daß nach Origenes auch der Teufel sich einst noch bekehre und selig werde (s. die Lehre des Origenes im vorausgehenden Artikel). Nach kurzer Zeit (um's J. 396) mischte sich auch der Patriarch Theophilus von Alexandrien in die Sache und schickte einen Vertrauten, den Priester Isidor, nach Jerusalem, um die Streitigkeiten beizulegen. Allein Isidor stellte sich entschieden auf die Seite der Origenisten, und Theophilus selbst richtete um diese Zeit ein Schreiben an den Papst (Siricius), worin er den Epiphanius des Anthropomorphismus beschuldigte. Bischof Johannes von Jerusalem aber hatte in einem Briefe an Theophilus sowohl den Hieronymus als den Epiphanius heftig angegriffen, so daß jetzt Ersterer zu ihrer gemeinsamen Vertheidigung seine Epistola (38) ad Pammachium adversus haereses Johannis verfaßte (Frühjahr 397). Darauf reiste Patriarch Theophilus selbst nach Palästina, und es kam jetzt in der That, im J. 397, eine Aussöhnung der dortigen Parteien zu Stande, so daß Hieronymus und seine Freunde wieder in die Kirchengemeinschaft mit Bischof Johannes zurücktraten. — Bald darauf begab sich Rufin nach Rom, übersetzte hier auf die Bitten eines Freundes, des Mönches Macarius, die Apologie des Pamphilus für Origenes (wovon noch das erste Buch erhalten ist), und hängte einen Epilogus an de adulteratione librorum Origenis, des Inhalts: die heterodox lautenden Stellen bei Origenes seien sämmtlich Interpolationen oder Textverfälschungen von Seite der Ketzer. Gleich darauf verfaßte er ebenfalls für Macarius seine bekannte lateinische Uebersetzung des Werkes περὶ ἀρχῶν, und veränderte hier nicht nur willkürlich manche Stellen zu Gunsten des Origenes, sondern suchte in der Vorrede die Sache nicht ohne Perfidie so darzustellen, als ob auch Hieronymus ein absoluter Verehrer des Origenes wäre, mit dem Beifügen, daß auch Hieronymus schon viele Bücher des Origenes übersetzt und die heterodox lautenden Stellen ebenfalls geändert habe. Auch habe Hieronymus den Origenes den größten Mann nach den Aposteln genannt. — Kaum war diese Uebersetzung, früher als Rufin wünschte, verbreitet, so erregte sie großes Aufsehen, und in Rom selbst entstanden zwei Parteien, eine für, und eine gegen Rufin, welche letztere ihm Ausbreitung des Origenismus zur Schuld legte. So namentlich die hl. Marcella, die Freundin des Hieronymus. Zugleich schickten Pammachius und Ocea-

nus, zwei Freunde des Hieronymus, diesem eine Abschrift der Rufin'schen Arbeit nach Palästina, mit der Bitte, er selbst möge eine treuere Uebersetzung fertigen. Er entsprach diesem Wunsche (aber seine Version ist verloren), und erklärte zugleich brieflich (Ep. 41): er sei nie Origenist gewesen, habe in seinen Schriften (stets) die Irrthümer des Origenes bekämpft, Origenes aber sei eigentlich schon auf der Nicäner Synode implicite anathematisirt, als Quelle des Arianismus. Zugleich verbat er sich von Rufin (Ep. 42) für die Zukunft ähnliche zweideutige Lobsprüche, wie die in der besagten Vorrede gespendeten. Uebrigens glaubte sich jetzt auch der Papst Anastasius, der bisher, wie er selbst sagt, von Origenes keine Notiz genommen hatte, im J. 399, um die Sache annehmen zu müssen, und citirte den Rufin, der in seine Heimath Aquileja abgereist war, nach Rom. Rufin kam nicht, entschuldigte aber sein Nichterscheinen und vertheidigte seine Rechtgläubigkeit in seiner Apologia pro fide sua ad Anastasium. Ob sich der Papst damit in Betreff Rufin's beruhigte, oder ihn mit dem Banne belegte, ist zweifelhaft, gewiß ist dagegen, daß er den Origenes als einen Ketzer anathematisirte, und daß andere Bischöfe ihm hierin beitraten (Baron. ad ann. 400. n. 33—35). Auch verbot jetzt ein Gesetz des Kaisers Honorius das Lesen der Schriften des Origenes (Schröckh, X, 194. Baron. ad ann. 402. n. 29). Unterdessen veröffentlichte Rufin um's J. 401 zu Rom eine Schutzschrift gegen die Vorwürfe, welche ihm Hieronymus (in s. Epist. ad Pammach.) gemacht hatte. Sie führt den Titel Apologia (unrichtig Invectivarum in D. Hieron. libri II) und ist in zwei Bücher getheilt, wovon das zweite sehr gehässig ein schlimmes Licht auf Hieronymus werfen will. Letzterer antwortete sogleich in seiner Apologia adv. Rufinum in zwei Büchern, Rufin aber replicirte in einem derben, jetzt verlornen Briefe, worin er sich sogar Drohungen, wie es scheint mit dem weltlichen Gerichte, erlaubte und den Hieronymus des Eidbruchs bezüchtigte, weil er sein früheres Gelöbniß, keine heidnischen Bücher mehr zu lesen, später gebrochen habe. Hieronymus schrieb darauf sein drittes Buch adv. Rufinum (im J. 401 oder 402), worin er in sehr ansprechender Weise seinem ehemaligen Freunde zuruft: „welch' eine Erbauung für die Zuhörer, daß zwei alte Männer mit einander wegen der Ketzer streiten, zumal da beide für Rechtgläubige gehalten sein wollen! Laßt uns einander die Hände geben und die Gemüther vereinigen!" Aber als Friedensbedingung verlangt Hieronymus das Anathem über die Irrthümer des Origenes. Ob Rufin diese neue Schrift gesehen und beantwortet habe, ist unbekannt, auch weiß man überhaupt nicht, daß er weiter am Origenistenkampfe Theil nahm († 410), daß er aber seine Irrthümer widerrufen habe, ist sehr zweifelhaft, zumal ihn Hieronymus, noch nach seinem Tode, mit Schmähworten verfolgte (Ep. 94). — Während dessen war ein zweiter Origenistenstreit in Aegypten ausgebrochen, der sich bis nach Constantinopel verzweigte und zum Sturze des hl. Chrysostomus wesentlich beitrug. Wie wir oben sahen, war der Patriarch Theophilus von Alexandrien ein ziemlich starker Verehrer des Origenes und ein Gegner der Anthropomorphiten, so daß er selbst den Epiphanius zu Rom als Anthropomorphiten verklagte. Auch gehörten die intimen Freunde des Patriarchen zur origenistischen Partei, insbesondere der schon obengenannte Priester Isidorus, den er als Friedensvermittler nach Palästina geschickt hatte, und vor allen die vier sogenannten langen Brüder (s. d. Art.) Dioscur, Ammonius, Euthymius und Eusebius, gelehrte nitrische Mönche, welche Theophilus in seine Nähe gezogen und mit besonderem Vertrauen beehrt hatte. Den Dioscur weihete er sogar zum Bischof von Klein-Hermopolis, zwei andere zu Priestern, und nur der älteste, Ammonius, weigerte sich (aus Demuth) beharrlich, eine hl. Weihe zu empfangen. Im Gegensatze gegen diese origenistische Richtung, welcher meistens die gebildeten Mönche zugethan waren, zählte aber auch der Anthropomorphismus sehr viele Anhänger in Aegypten, namentlich gerade auch unter den Mönchen der nitrischen Wüste, und Patriarch Theophilus fand darum für nöthig, in seinem Osterbriefe vom J. 399 die Ketzerei

der Anthropomorphiten ausführlich zu bekämpfen. Dieser Schritt kostete ihm beinahe das Leben, indem ein großer Haufe anthropomorphitischer Mönche nach Alexandrien zog und ihn mit dem Tode bedrohte, wenn er nicht widerrufe. Er gab ihnen nach, erklärte, daß er die Schriften des Origenes verwerfe, und war auch in der That von jetzt an selbst ein Vertheidiger des Anthropomorphismus und heftiger Feind der Origenisten. Es ist kaum zu glauben, daß jener gewaltsame Ueberfall allein schon solche Aenderung habe hervorbringen können; vielmehr ist wahrscheinlich, daß die kurz zuvor (aus andern Gründen) eingetretene bittere Entzweiung zwischen ihm und seinen genannten Freunden, großen Einfluß darauf gehabt habe. Er ging jetzt so weit, daß er nun die übrigen Mönche vor den langen Brüdern warnte, den Anthropomorphismus feierlich vertheidigte und auf einer Synode zu Alexandrien im J. 400 die Lehrsätze des Origenes und deren Anhänger, namentlich die langen Brüder, mit Ausnahme Dioscur's, mit dem Anatheme belegte. Auch reiste er selbst in die nitrische Wüste, um den Origenismus dort zu ersticken, und zwang, von der weltlichen Gewalt unterstützt, die langen Brüder und ihre Anhänger zu fliehen. Ungefähr 300 begaben sich nach Palästina, weil er sie aber auch hier noch verfolgte, flohen die langen Brüder, Isidorus und Andere, zusammen 50 nach Constantinopel (J. 401), wo der hl. Chrysostomus sie zwar liebreich aufnahm und unterstützte, sie aber doch nicht, weil von ihrem Bischofe gebannt, zum Abendmahl zuließ, wohl aber Fürbitte für sie bei Theophilus einlegte. Letzterer weigerte sich jedoch ihnen zu verzeihen, schickte vielmehr Bevollmächtigte, um sie anzuklagen, nach Constantinopel, und war mit Chrysostomus unzufrieden, zumal er, freilich irrig, vernommen hatte, jener habe die Mönche förmlich zur Kirchengemeinschaft zugelassen. Zugleich benützte jetzt Theophilus jede Gelegenheit, namentlich die Osterbriefe der Jahre 401, 402 und 404, um gegen Origenes zu eifern, und verband sich mit Hieronymus und andern Gleichgesinnten, um in allen Provinzen ein Anathem gegen Origenes zu erwirken. Es gelang ihm dieß auch in der That an manchen Orten. Daß Papst Anastasius ein solches aussprach, haben wir schon oben gesehen; das Gleiche thaten auch Bischof Simplicianus von Mailand, Chromatius von Aquileja und eine ganze Synode zu Jerusalem (Hieron. Opp. ed. Valarsi. T. I. p. 549. Mansi, III, 989). Aehnlich eine Synode auf Cypern und eine zu Alexandrien. Weil aber die nach Constantinopel geflohenen Mönche schwere Klagen gegen Theophilus bis zu den Ohren des Kaisers brachten, verlangte dieser, Theophilus müsse selbst nach Constantinopel kommen und sich vor Chrysostomus gegen die Anklagen rechtfertigen; die Kläger aber wurden einstweilen in Haft genommen, bis ihr Gegner erscheine und es sich zeige, ob sie ihn verläumdet hätten oder nicht. Theophilus verzögerte jetzt seine Reise nach Constantinopel recht absichtlich und beredete den schon neunzigjährigen übereifrigen Epiphanius, daß er voraus gehe und den Feldzug gegen die Origenisten in Constantinopel eröffne. Dieß geschah (Winter d. J. 402). Chrysostomus schickte dem Epiphanius gleich bei dessen Ankunft seine Geistlichkeit entgegen; aber dieser wollte gar nicht in Kirchengemeinschaft mit ihm treten, bevor er die langen Brüder vertreibe und das Anathem über Origenes unterschreibe. Chrysostomus erwiederte: „die künftige Synode solle darüber entscheiden." Epiphanius aber suchte nun die übrigen in Constantinopel eben anwesenden Bischöfe von Chrysostomus ab auf seine Seite zu bringen und wollte gegen diesen sogar öffentlich predigen. Doch Chrysostomus ließ ihm vorstellen, wie leichtlich das Volk ihn dafür mißhandeln könnte, und Epiphanius stand jetzt nicht nur von seinem Vorhaben ab, sondern versöhnte sich sogar mit den langen Brüdern, erklärte, daß er gegen sie aufgehetzt worden sei, und schiffte sich sogleich wieder nach Cypern ein, starb aber noch auf der See im J. 403. Bald darauf kam Theophilus selbst nach Constantinopel, wußte aber hier, von der Kaiserin unterstützt, die Sache so zu wenden, daß jetzt Chrysostomus als Angeklagter vor der Synode ad Quercum (J. 403) stehen mußte, und unter Anderem auch der Parteilichkeit für die Origenisten angeklagt, abgesetzt wurde (vgl.

den Art. Chrysostomus). Dieser Sieg über einen alten Gegner ließ den Theophilus seines Feldzugs gegen die Origenisten ganz vergessen, ja er söhnte sich sogar mit den langen Brüdern wieder aus, und der Origenistenstreit ruhte von da fast anderthalb Jahrhunderte lang; aber es erstarkte auch immer mehr die Ueberzeugung von dem häretischen Charakter mancher Lehren des Origenes. So setzte z. B. Leo d. Gr. (Ep. 35. p. 881. T. I. ed. Ball.) voraus, daß Origenes wegen seiner Lehre von der Präexistenz der Seelen mit Recht anathematisirt worden sei, und eine römische Synode vom J. 496 tadelte den Eusebius, weil er (mit Pamphilus) eine Apologie des Origenes geschrieben habe. Doch fügt sie bei, manche Bücher des Letztern seien zu lesen. Um's Jahr 520 aber brach in Palästina ein neuer Origenistenstreit aus. Vier Mönche der neuen Laura (Kloster), Nonnus an ihrer Spitze, waren eifrige Origenisten, und wurden deßhalb von ihrem Abte Agapetus vertrieben. Sein Nachfolger Mamas setzte sie wieder ein; allein im J. 530 kam der hl. Sabas, das Oberhaupt der palästinensischen Mönche, persönlich nach Constantinopel und verlangte vom Kaiser Justinian Vertreibung der Origenisten. Bevor jedoch Letzterer einen Schritt that, starb Sabas schon im J. 531, und der Origenismus breitete sich nun unter den palästinensischen Mönchen immer mehr aus, namentlich durch die beiden gelehrten Mönche Domitian u. Theodor Askidas. Zugleich gewannen beide die Gunst des Kaisers so sehr, daß er sie um's J. 537 zu bischöflichen Stühlen beförderte. Domitian wurde Bischof von Ancyra in Galatien, Theodor aber Erzbischof von Cäsarea in Cappadocien; auch hielten sich beide vielfach am kaiserlichen Hoflager auf. Von ihnen unterstützt erhielten die Origenisten die Oberhand in den Lauren (s. d. A.) und verjagten daraus ihre Gegner, die sog. Sabaiten. Allein nicht bloß der Patriarch Ephräm von Antiochien nahm sich der letzteren an, sondern selbst Kaiser Justinian erließ jetzt auf Zurathen des Patriarchen Mennas von Constantinopel und des päpstlichen Apocrisiars Pelagius, jenes berühmte an Mennas gerichtete Edict (zwischen 538—545), worin er die Irrlehren des Origenes aufzählte (Subordinatianismus, Präexistenz, Wiederbringung, Mehrheit der Welten), viele Aeußerungen orthodoxer Väter gegenüberstellte, Auszüge aus dem Werke περὶ ἀρχῶν zur Erhärtung seiner Beschuldigungen mittheilte und erklärte, Origenes sei schlimmer, als alle andern Ketzer, und endlich dessen Irrlehren in neun Anathematismen zusammenfaßte, die allgemein angenommen werden sollten. Zugleich forderte er den Mennas auf, alle in der Hauptstadt anwesenden Bischöfe und Aebte zu einer Synode (an welche er noch besonders schrieb) zu versammeln und von ihnen allen das Anathem über Origenes aussprechen zu lassen. Die Urkunde darüber aber solle er allen andern Bischöfen zur Unterschrift zuschicken, und es solle künftig Niemand zum Bischofe geweiht werden, wenn er nicht zuvor unter andern Ketzern dem Origenes und seinen Irrlehren Anathem gesprochen habe (abgedruckt bei Harduin, III, 243 sqq. Mansi, IX, 487 sqq.). Wie der Kaiser selbst beifügt, habe er das Gleiche auch an die vier andern Patriarchen (Rom, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) erlassen, und daß diese sämmtlich das Edict annahmen, bezeugen mehrere Alte (Schröckh, XVIII, 47). Mennas aber hielt alsbald (wahrscheinlich 540 oder 541) die gewünschte Synode, welche nun in 15 Anathematismen ebenso viele Sätze des Origenes censurirte (Harduin, III, p. 283 sqq.). Da jedoch Cyrill von Scythopolis und Evagrius (zwei alte Schriftsteller) die Angabe aufstellen, die fünfte allgemeine Synode v. J. 553 habe den Origenes verdammt, so wurden die genannten 15 Anathematismen schon frühe, selbst von der 7ten allgemeinen Synode (Harduin, IV, 454), auch von Theodor von Jerusalem (ibid. p. 147) dem fünften allgemeinen Concil zugeschrieben, was jedoch um so weniger Wahrscheinlichkeit hat, als drei Päpste jener Zeit, Vigilius, Pelagius II. und Gregor d. Gr., der genannten allgemeinen Synode nur die Verurtheilung der drei Capitel, nicht aber des Origenes zuschreiben, und die Acten der fünften Synode von einer Untersuchung und Verurtheilung des Origenes gänz-

lich ſchweigen (in can. XI. iſt der Name des Origenes wohl nur interpolirt). Proteſtantiſche und katholiſche Auctoritäten (z. B. Walch, Ketzerhiſt. Bd. VIII, S. 281 f. Döllinger, Lehrb. d. Kircheng. I., 156. 158) ſind darum der Anſicht, die fraglichen Anathematismen ſeien nur irrig der fünften allgemeinen Synode zugeſchrieben worden. Uebrigens wußte der ſchlaue Theodor Aſkidas, welcher ebenfalls das erwähnte kaiſerliche Edict gegen Origenes, um nicht aus der Gunſt zu fallen, mit Domitian unterſchrieben hatte, die Aufmerkſamkeit des Kaiſers durch Anfachung des Dreicapitelſtreites (ſ. d. A.) von den Origeniſten wieder abzulenken, und von ihm beſchützt, wurden dieſe in Paläſtina ſogar wieder herrſchend. Allein nach dem Tode des Nonnus im J. 546 zerfielen ſie untereinander ſelbſt in Protoktiſten, welche die präexiſtirende (menſchliche) Seele Chriſti gleichſam vergötterten und von den Gegnern deßhalb Tetraditen genannt wurden (als ob ſie die menſchliche Seele Chriſti als vierte göttliche Perſon betrachteten) und Iſochriſtoi, welche lehrten, daß endlich alle Seelen Chriſto gleich würden. Letztere beſetzten ſogar den Patriarchenſtuhl mit ihrem Anhänger Macarius. Aus Furcht, von ihnen erdrückt zu werden, vereinigten ſich jetzt die Protoktiſten mit der orthodoxen Kirche und gaben die Präexiſtenzlehre auf; der Kaiſer Juſtinian aber vertrieb den Macarius und vergab den Patriarchalſtuhl an den katholiſchen Euſtachius. Die Lauren wurden von den Origeniſten gereinigt, und alle Biſchöfe, bis auf einen, Alexander von Abyla, unterſchrieben das juſtinianiſche Edict. Von da an verſchwand der Origenismus als Partei; das Andenken an den großen Mann aber iſt geblieben. Vergl. Walch, Ketzerhiſtorie, Bd. VII, S. 363 ff. Bd. VIII, S. 282 ff. [Hefele.]

Orlandini, Nicolaus, Jeſuit, geboren zu Florenz 1556, Rector des Jeſuitencollegiums zu Nola und geſtorben 1606 zu Rom, iſt der rühmlich bekannte Verfaſſer einer „historia Societatis Jesu“ (Rom 1615 fol., Cöln 1615, Rom 1620), welche ſich durch claſſiſches Latein auszeichnet, aus zuverläſſigen Quellen geſchöpft und bei aller Liebe des Authors für ſeinen Orden mit Wahrheitsliebe und hiſtoriſcher Treue geſchrieben iſt. Orlandini's Geſchichte wurde, ebenfalls in ausgezeichnetem lateiniſchen Style, fortgeſetzt von Franz Sachini, Profeſſor der Rhetorik und Secretär des Ordensgenerals Vitelleſchi, geſtorben zu Rom 1625, und von dem Jeſuiten Joſeph Jouvency, geboren zu Paris 1643, geſtorben zu Rom 1719, welcher die Geſchichte bis auf das J. 1616 führte und ſeinen Vorgängern in Claſſicität der Schreibart nicht nachſtund. Sachini's Fortſetzung mit den Additionen von Poſſinus beſteht aus vier, Jouvency's aus einem Foliobaud (Rom 1710). Außerdem verfaßten dieſe drei gelehrten Jeſuiten noch andere Schriften, Orlandini das Leben des Peter Faber (ſ. Art. Faber), Sachini eine treffliche „paraenesis ad magistros“ und Juvency einen Tractat „de arte discendi et docendi. (Nach Jouvency ſetzte der Jeſuit Jul. Cäſar Cordara die Geſchichte ſeines Ordens bis zum J. 1625 fort, Rom 1750.) Des Zuſammenhanges wegen möge hier noch des berühmten italieniſchen Jeſuiten Daniel Bartoli gedacht ſein, welcher 1608 zu Ferrara geboren wurde und zu Rom 1685 ſtarb. Ein angeſehener Profeſſor der Rhetorik und Prediger und ein von ſeinen Landsleuten wegen ſeines italieniſchen Styles gefeierter Schriftſteller, verfaßte er unter andern vielen Schriften verſchiedenen Inhaltes eine Geſchichte ſeines Ordens in ſechs Foliobänden, Rom 1650 bis 1673, überſetzt von Giannini in's Lateiniſche. Ein Seitenſtück zur allgemeinen Geſchichte des Ordens bildet die „bibliotheca Scriptorum Societatis Jesu“. Den Anfang mit dieſem Werke machte einer der erſten Schüler des hl. Ignatius, der Spanier Petrus Ribadeneira († 1611), welcher auch noch verſchiedene andere Schriften verfaßte, Blüthen aus dem Leben der Heiligen, Leben der hl. Ignaz, Franz Borgia, Lainez und Salmeron, einen Tractat über das engliſche Schisma. Ribadeneira's Bibliothek erſchien zu Antwerpen 1608, Lyon 1609, Antwerpen 1613 vermehrt von dem gelehrten Jeſuiten Andreas Schott (geb. zu Antwerpen 1552, † daſelbſt 1629), ſ. d. Art. Schott. Nach dieſen Anfängen edirte der Jeſuit

Philipp Alegambe (geb. 1592 zu Brüssel, † 1652 zu Rom) die erwähnte Bibliothek auf eine ihres Namens würdige Weise (Antwerpen 1643). Dieses Werk, vermehrt und fortgesetzt von Nathanael Sotwel († 1676) und von dem letztern bis auf das Jahr 1673 fortgeführt (Rom 1676), wurde leider nachher nicht mehr fortgesetzt, indem der mit der Fortsetzung beauftragte französische Jesuit Oudin (Franz, † 1752, nicht zu verwechseln mit Casimir Oudin) unter der Arbeit starb und die sodann erfolgte Aufhebung des Ordens allen Fortsetzungen ein Ende machte. Zu wünschen wäre es, die Jesuiten möchten jetzt nach ihrer Wiederherstellung mit demselben Eifer, womit sie gegenwärtig wieder an den Acten der Heiligen arbeiten, die Fortsetzung der Bibliothek übernehmen. [Schrödl.]

Orlando di Lasso, s. Musik.

Orleans, die Jungfrau von, Jeanne d'Arc (Johanna von Arc), ward geboren zu Domremy, einem kleinen Dörfchen Frankreichs zwischen Neufchateau und Vaucouleurs an den Grenzen von Champagne, Burgund und Lothringen, wo das Geburtshaus der Jungfrau noch steht. Ihre Eltern waren Jacob von Arc und Isabella Romée, arme schlichte und fromme Landleute. Die Angaben über das Jahr der Geburt Johanna's schwanken zwischen 1410, 11 und 12; letztere Jahreszahl scheint die richtigere zu sein. Drei Brüder und eine Schwester hatte Johanna. Ihre reine, fromme Jugend bezeugten Hohe und Niedere, wie auch die Liebe ihrer Zeitgenossen und manche Neckerei ihrer Gespielinnen wegen ihrer Frömmigkeit. Wöchentlich machte sie einen Bittgang zu einer kleinen Waldcapelle, die Einsiedelei unserer lieben Frau von Berment genannt. Nicht weit davon entfernt stand eine alte Buche, die wohl den Druidendienst noch gesehen haben mochte, der Schönmai oder Feenbaum vom Volke genannt. Am Sonntag Lätare feierte das Volk von Domremy ein fröhliches ländliches Fest, an welchem Johanna auch Theil nahm. In die stille, reine, gläubige Jugend der Jungfrau fiel eine für Frankreich unheilvolle Zeit, welche auch die Einwohner von Domremy nahe berührte. König Heinrich V. von England machte nämlich alte englische Ansprüche auf die französische Krone geltend, fiel 1415 in Frankreich ein, drang siegreich vor, so daß Philipp der Gute, Herzog von Burgund, ein enges Bündniß 1419 mit ihm schloß. Nach Heinrichs V. Tod (1422) wurde für seinen einjährigen Sohn Heinrich VI. der Herzog von Bedford, Reichsverweser von Frankreich, dessen König Carl VI. in burgundischer Gefangenschaft starb und dem Dauphin blieben zuletzt von seinem ganzen Reiche nur noch die Länder südlich von der Loire, zu deren Eroberung Lord Talbot 1428 auszog und den Anfang mit der Belagerung von Orleans machte. Dieses Unglück ihres Vaterlandes, der Schmerz des Volkes, sowie mehrfache Erscheinungen des Erzengels Michael, noch öfter aber der heiligen Catharina und Margaretha, bestimmten die Jungfrau zu dem Entschlusse, die Stadt Orleans zu entsetzen und dem Dauphin Carl zur Krönung in Rheims zu verhelfen. Aber noch waren Schwierigkeiten aller Art im Wege. Johanna hatte Niemand, dem sie sich vertrauen, den sie um Rath fragen konnte; vor einer burgundischen Rotte mußte sie mit ihren Eltern und Nachbarn nach Neufchatean fliehen, nach ihrer Rückkehr nach Domremy gab ein junger Bursche, um sie zur Ehe zu nöthigen, vor, er habe ein Eheversprechen von ihr, was die Eltern unterstützten, um sie von ihrem Vorhaben, in den Krieg zu ziehen, abzubringen. Endlich brachte sie ihren Oheim dahin, daß er zu Hauptmann Baudricourt in Vaucouleurs ging und ihm Johanna's Entschluß, Frankreich zu retten, mittheilte. Dieser aber gab dem Oheim den Rath, das Mädchen mit ein paar Ohrfeigen von seiner Narrheit zu heilen. Johanna trat selber vor den Hauptmann; aber dieser ging so lange nicht auf ihre Bitten ein, bis er ein Schreiben vom König erhalten hatte. Am 13. Februar 1429 bestieg Johanna ein Roß und mitten durch die Feinde, wie sie vorhergesagt hatte, führte sie Gott sammt ihren Begleitern, ihrem dritten Bruder Peter, zwei Edelleuten und deren zwei Knechten,

sammt einem Boten und Knappen des Königs, nach einem Ritte von eilf Tagen glücklich nach Fierbois, sechs Stunden von Chinon, wo sich Carl aufhielt. Dieser war unschlüssig und der Hof ungläubig; endlich ließ er sie nach Chinon kommen, mischte sich aber einfach gekleidet unter seine Hofleute und verläugnete sich, als die Jungfrau ihn sogleich erkannte. Aber unbeirrt sprach diese: Im Namen Gottes, Ihr seid der König und kein Anderer. Nun sprach sie ihren Auftrag aus, Frankreich zu retten und den König in Rheims krönen zu lassen. Auch entdeckte sie dem Könige in geheimer Unterredung ein Geheimniß, das Niemand als nur er und Gott wissen konnte. Abgeordnete der bedrängten Stadt Orleans gingen getröstet heim und das Volk daselbst faßte wieder Muth. Noch hatte aber die Jungfrau in Poitiers ein schweres Verhör vor einer großen Versammlung von Priestern und Gelehrten unter Vorsitz des Erzbischofs von Rheims zu bestehen, das sie zum Erstaunen Aller bestand. Außerdem zog Carl verständige Männer und Frauen zu Rath, ließ die Jungfrau strenge beobachten und prüfen und sich Gutachten ausstellen. Endlich willigte der König in ihr Vorhaben, Orleans zu entsetzen, ein, und die Jungfrau bezeichnete ein in der Kirche der hl. Catharina von Fierbois bei dem Altare vergrabenes Schwert, das man richtig so fand, wie sie es beschrieben hatte, mit welchem sie auszog, nebst einem Banner, das sie aus weißem Linnen mit Lilien übersät und dem Bilde des Erlösers, zu Gerichte sitzend über dem Regenbogen und die Weltkugel in den Händen haltend, so fertigen ließ, wie die hl. Catharina und Margaretha es ihr gezeigt hatten. Zur Rechten und Linken des Heilandes knieen zwei Engel, von denen der eine eine Lilie, der andere das Wappen Frankreichs hielt; auf der Seite standen die Worte: Jesus Maria. Sie sagte ihre Verwundung vor Orleans voraus. Am 21. April brach sie mit ihrem Banner von Tours nach Blois auf, von wo aus sie die Engländer schriftlich aufforderte, aus Frankreich abzuziehen. Es erfolgte keine Antwort und am 30. April stand sie mit ihren Leuten vor Orleans. Nach vielen Schwierigkeiten, welche die Jungfrau mit dem Feldherrn der Franzosen zu bestehen hatte, kam es zum Kampfe mit den Engländern und Johanna erstürmte nach dreistündigem Kampfe die erste Schanze. Von einem Siege zum andern riß sie die Franzosen mit sich fort, nicht entmuthigt durch einen gefährlichen Pfeilschuß, Lord Talbot wurde geschlagen und gefangen, eine Stadt nach der andern fiel den Franzosen in die Hände und endlich ließ sich der zaghafte Carl zum Zuge nach Rheims von Johanna bereden. Die Bürger entschieden sich für ihren König und die burgundische Besatzung zog ab, nachdem die Erstürmung von Jargeau und der glänzende Sieg von Patay bekannt worden waren. Am 17. Juli 1429 ward Carl VII. in Rheims gekrönt; mit ihrem Banner stand Johanna in der Nähe seines Thrones und nun hielt sie ihre Sendung für vollbracht und bat demüthig, der König möchte sie nun wieder nach Haus entlassen. Der König und seine Räthe gaben das nicht zu und von da an wendet sich ihr Schicksal seinem düsteren Ausgange sichtbar zu. Sie mußte den König auf seinem Zuge gegen Paris begleiten. Am 8. September 1429 griff Johanna Paris an; der Kampf dauerte den ganzen Tag; sie ward verwundet und wurde mit Gewalt aus dem Kampfe getragen, weil das Volk zu ermüdet sei, um weiter zu fechten. Der träge, vergnügungssüchtige Carl hob die Belagerung auf zum größten Leidwesen Johanna's, die auch die Belagerung von la Charité aus Mangel an jeder Unterstützung aufheben mußte. Von da eilte sie nach Melun und rettete die Stadt, mußte aber die Offenbarung vernehmen, daß sie noch vor dem Feste des hl. Johannes in die Hände der Feinde fallen werde. Bei Lagny schlug sie einen Haufen Feinde und rückte sodann am 22. Mai 1430 nach Compiegne, das der Herzog von Burgund und der Graf von Arundel mit einem zahlreichen Heere angegriffen hatten. Tags darauf machte sie mit den Belagerten einen Ausfall, Soldaten und Ritter wichen nach hartem Kampfe vor dem weit stärkeren Feinde, Johanna kämpfte unverzagt und deckte den Rückzug der Weichenden. Unordnung riß unter den Franzosen ein und die muthige Jungfrau

ward umringt, von den Ihrigen abgeschnitten, und da sie sich nicht ergeben wollte, mit Gewalt gefangen genommen und von Lionel, der den Beinamen Bastard von Vendome führte, nach Marigny geschleppt. Lionel verkaufte sie an Johann von Luxemburg, der sie von einer starken Wache bewachen ließ. Dem Schmerze der Franzosen kam nur der Jubel der Engländer gleich. Johann von Luxemburg ließ sie von Marigny nach dem Schlosse Beaulieu bringen, wo ihr ein Fluchtversuch mißglückte. Nun ward sie in strengen Gewahrsam nach dem Schlosse Beauvais geführt, wo sie vier Monate zubrachte. Dort hörte sie, daß sie den Engländern verkauft sei, daher sie in ihrer Angst vom hohen Thurme des Schlosses herabsprang. Die Wächter fanden sie schwer verwundet und besinnungslos auf dem Walle liegend; was sie später sehr bereute. Johann von Luxemburg erhielt Befehl, sie auszuliefern, damit eine Untersuchung über sie verhängt werden könnte; Johann aber weigerte sich, dem Befehle Folge zu leisten. Nun ward Peter Cauchon, der Bischof von Beauvais, das ergebene Werkzeug der Engländer, als ihr geistlicher Richter bestimmt, da Johanna in seiner Diöcese gefangen worden sei. Seine Gewissensunruhe fiel auf den Ausweg, die Sache der Universität Paris vorzutragen und diese verlangte, die Gefangene soll dem Bischofe oder dem Inquisitor zum Processe übergeben werden, denn sie sei Götzendienerin, Ketzerin u. dgl. Mit ihrem Schreiben, mit Drohungen und Geldanerbieten bewog er Johann von Luxemburg zur Auslieferung der Jungfrau. Der Herzog von Bedford erpreßte das Lösegeld von den Franzosen und französische Richter saßen über Frankreichs Retterin zu Gericht. Der Proceß begann den 9. Jan. 1431 und zwar mit Hilfe eines gewissenlosen Priesters auf die hinterlistigste Weise. Hierauf ward Johanna vom 21. Februar bis zum 17. März in 17 Sitzungen verhört; sie ward gequält und bestürmt auf alle Art und jeden Trostes beraubt; denn den Engländern lag Alles an ihrem Verderben und dazu hatten sie die schlechtesten Werkzeuge erwählt. Sie sah ihren martervollen Tod voraus und warnte ihre Richter, damit sie ihre Schuldigkeit an ihnen gethan habe. Aber nicht ohne Schauer sah sie ihm entgegen und sehnte sich heftig nach Freiheit. Am 24. März wurden ihr sämmtliche Verhöre nochmals vorgelesen, die sie mit einigen unbedeutenden Zusätzen für richtig erklärte und nun begann der Anklageproceß. Der Promotor legte 77 Artikel vor, welche das Leben Johanna's boshaft entstellt darstellten. Es war ein betrügliches Spiel, daß man in sie drang, sich dem Urtheile der Kirche zu unterwerfen; sie berief sich auf den Papst und Peter Cauchon bekümmerte sich nicht darum. Zudem handelte es sich bei Johanna nicht um Lehren, sondern um Thatsachen und wunderbare Erscheinungen. Der Vorwurf der Zauberei war ganz nichtig. Inzwischen ward die Jungfrau todtkrank bei so vielen Bedrängnissen und auch in diesem Zustande wurde sie verhört, den Aerzten aber strenge aufgetragen, sie wieder herzustellen, damit der Blutgier das Opfer nicht entrinnen möchte. Man hatte zwölf Artikel gegen das unglückliche Mädchen zusammengeschmiedet und das Gutachten der Pariser Universität, über das man keinen Augenblick zweifelhaft sein konnte, eingeholt, und wirklich war es noch schamloser als die zwölf Artikel. Ihr Tod war beschlossen, aber man fürchtete das Volk. Man griff nun zu einem schrecklichen Mittel. Man hielt für alle Fälle zwei Urkunden bereit und zwei Unterwerfungserklärungen, deren Unterschrift man erzwingen wollte von Johanna. Das eine Urtheil sprach ihre Verdammung aus, falls sie sich nicht unterwerfen würde, das andere ewiges Gefängniß, falls sie sich unterwerfen und ihre Sünden bereuen würde. Von den zwei Unterwerfungserklärungen fand sich nur eine unterschriebene bei den Acten. Am 24. Mai führten die Gerichtsdiener Johanna nach dem Gottesacker von St. Ouen. Daselbst waren zwei Gerüste aufgeschlagen, eines für die Richter und angesehene Personen, das andere für Johanna; auch stand der Scharfrichter mit einem vierspännigen Wagen nebst einem Scheiterhaufen bereit. Eine große Volksmenge hatte sich versammelt. Johanna hörte Alles geduldig an und berief sich wieder auf die Kirche. Da sie standhaft sich weigerte,

die schändlichen zwölf Artikel abzuschwören, begann Peter Cauchon das Verdammungsurtheil zu lesen. Da bestürmte Alles die verlassene Jungfrau und als sie einen Augenblick weniger Festigkeit zeigte, las man ihr eine Schrift von nur 6—8 Zeilen vor, welche das Versprechen der Johanna enthielt, keine Mannskleidung, noch Waffen, noch lange Haare ferner zu tragen und anderes, dessen sich der vorlesende Gerichtsdiener später nicht mehr erinnerte. Johanna weigerte sich, es nachzusprechen, endlich sprach sie die Worte nach und zuletzt unterzeichnete sie es mit einem Kreuze. Aber da sie nicht lesen konnte, so ward ihr eine Schrift unterschoben, in welcher sie sich einer Menge Sünden schuldig erklärte. Selbst der Gerichtsdiener bezeugte, daß dieser Betrug gespielt worden sei. — Nun wurde das Urtheil auf ewiges Gefängniß ihr verkündet. Die Engländer waren in größter Wuth, daß Johanna nicht verbrannt wurde. Sie legte nun Frauenkleidung an und wurde mit zweifachen Ketten an ihr Lager geschlossen und Tag und Nacht von fünf Männern bewacht, die ihr Gewalt anthun wollten, daher sie zu ihrem Schutze wieder Männerkleider anlegte, die man in ihrer Nähe gelassen hatte, wahrscheinlich, um sie zu diesem Schritte zu verleiten; ja der Gerichtsdiener Massieu erzählt, man habe sie zur Anlegung der Männerkleider gezwungen und ihr die Frauenkleider genommen. Ueberdieß ward sie schrecklich im Gefängniß mißhandelt und bei den Haaren herumgezogen. Dazu die innere Unruhe und Vorwürfe ihrer Heiligen wegen der Unterschrift. — Das Anlegen von Männerkleidung galt für Rückfall und die Qual des Verhörens begann wieder und hierauf ergaben sich 42 Stimmen, die sich dafür entschieden, daß die Jungfrau dem weltlichen Gericht übergeben werden sollte, mit dem Gesuche, mild mit ihr zu verfahren; freilich waren die Meisten in dem Irrthum, die Jungfrau habe mit Wissen und Willen jene (unterschobene) Urkunde unterzeichnet. Ihr schrecklicher Tod ward ihr verkündigt. Vom ersten Schmerze überwältigt klagte sie, aber bald faßte sie sich, beichtete und verlangte mit süßer Sehnsucht nach dem hl. Sacramente. All das ward ihr zu Theil. Um die neunte Morgenstunde des 30. Mai 1431 fuhr die Jungfrau zum Richtplatze, dem Marktplatze von Rouen. Da stürzte einer ihrer schändlichen Verräther, Nicolaus l'Oyseleur, Cauchon's und Jvarrick's elendes Werkzeug, auf sie zu, um ihre Vergebung zu erlangen. Auf dem Richtplatze hörte sie mit Ruhe Midy's Predigt an. Kniend auf dem Scheiterhaufen bezeugte sie laut vor der Volksmenge: „Möge, was sie gethan habe, Recht oder Unrecht sein, ihr König sei nicht Schuld daran.“ Alles weinte, selbst ihre Richter. Jetzt betete sie inbrünstig und bat um ein Kreuz. Ein Engländer war so barmherzig, schnell aus einem Stock eines zu machen, das sie küßte und auf ihrer Brust befestigte unter Anrufung des Beistandes ihres Heilandes. Den Bruder Jsambert und den Gerichtsdiener bat sie, das Kreuz aus der nahen Kirche zu bringen und es ihr vorzuhalten bis zum letzten Augenblicke. Dieses Kreuz umschlang sie lange und empfahl sich dem Schutze Gottes und ihrer Heiligen. Ohne den richterlichen Spruch des weltlichen Richters abzuwarten, ward sie über dem Scheiterhaufen an einen Pfahl gebunden und ihr zur Seite stand der würdige Prediger-Mönch, Bruder Martin l'Advenu. Die Flammen schlugen auf, er wich nicht, Johanna aber bat ihn, sich vor der Flamme zu retten. Noch einmal trat Peter Cauchon zu ihr heran und Johanna sprach: „Wehe, ich sterbe durch Euch; denn hättet ihr mich den Gefängnissen der Kirche überlassen, ich würde nicht hier sein. Wehe! Rouen, ich fürchte sehr, du mußt für meinen Tod leiden.“ Als Rauch und Feuer sie umhüllte, verlangte sie nach Weihwasser, rief nochmals ihre Heiligen an und rief zuletzt mit heller, deutlicher Stimme: Jesus! Jesus! Jesus! — Ein fanatischer Engländer wollte aber Holz zu den Flammen tragen, als er diesen letzten Ruf hörte: es war ihm, als sähe er eine weiße Taube aus den Flammen zum Himmel auffliegen. Unmächtig sank er nieder. Auch sagte der Scharfrichter eidlich aus, daß er mit allem Oel, Schwefel und Kohlen das Herz der Jungfrau nicht habe verbrennen können. Es wurde sammt der Asche und Johanna's ganzem Rücklasse auf Befehl des Cardinals von

England in die Seine geworfen. — Ihre Richter fanden alle, wie Johanna vorausgesagt hatte, einen elenden Tod, und auch das traf ein, daß die Engländer Alles in Frankreich verloren. — War Carl VII. unthätig bei dem Processe gewesen, so that er doch 1449, sobald er Rouen in seine Gewalt bekommen hatte, Schritte zur Ehrenrettung seiner Retterin. Die genauesten Untersuchungen wurden angestellt und das ganze schändliche Lügengewebe aufgedeckt. Johanna's Unschuld stellte sich klar heraus; nicht einmal in der Schlacht hatte sie je einen Feind verwundet und die Gefangenen milde behandeln lassen. Am 7. Juli 1456 wurde in dem erzbischöflichen Palaste von Rouen feierlich das Urtheil verkündet und zwar von den Richtern, die Papst Calixtus III. durch ein Breve im J. 1455 dazu ernannt hatte. Es sprach die volle Unschuld des Mädchens von Orleans aus. Ihr Vater war bereits todt; aber ihre Mutter und zwei Brüder vernahmen es. Carl VII. hatte die Familie in den Adelstand erhoben und die Bitte Johanna's erfüllt, Domremy Steuerfreiheit zu geben. Auf der Stelle, auf der sie starb, steht ein Kreuz und ihr Andenken lebt gesegnet fort; manche Denkmale verherrlichen sie. Eine Zeitlang spielte eine schlechte Dirne die Rolle der edlen Johanna nach, die aber spurlos wieder verschwand und schon 1458 ist von dieser Pseudojohanna keine Rede mehr. Daß über das schuldlose Opfer von Zeit zu Zeit die Hölle auf verschiedene Weise ihr Gift ausgoß, ist nicht zu verwundern; wie aber das lebendige Wasser einen Leichnam ausstößt, so reinigt sich auch der Fluß der Geschichte immer wieder von dem Unrathe der Hölle. Wer Johanna's Geschichte auffaßt, wie Voltaire gethan, hat sich selbst hart gerichtet. Wer so rein seine Jugend erhalten, selbst in der kriegverwilderten Zeit alle Zucht bewahrt und rohe Wüstlinge in Respect erhalten hat, so großer Erscheinungen und der Vollbringung des Unglaublichen gewürdigt worden, so oft die christliche Feindesliebe geübt, so mühevoll dem Berufe sich geopfert, ein so furchtbares Marterthum mit 19 Jahren so herrlich bestanden, eines Bekennertodes theilhaftig geworden, und von Mit- und Nachwelt als Martyrin erkannt, als solche von der Vorsehung bestätigt und zuletzt von der Kirche vollständig gerechtfertigt worden ist — was vermag Rohheit und Gemeinheit gegen solche Erscheinung aus einer höheren Ordnung der Dinge, als der alltäglichen? — Es ist natürlich, daß über Johanna Vieles geschrieben worden ist; das Wichtigste scheint folgendes zu sein. Monstrelet du Haillan lib. 2. de l'état de France (unkritisch). De Varane de gestis Johannae. Barante, histoire des ducs de Bourgogne. Hordalii, hist. Johannae. Pasquier lib. 6 recherches. La Colombière, portraits des homm. illustr. Gotdasti Sybilla Franc. Zedler, Universal-Lexikon, und Iselin, hist.-geograph. Lex. De l'Averdy (1790). Schlegel (1802). Berriat St. Prix (1817). Geschichte der Jungfrau von Orleans nach authentischen Urkunden und dem französischen Werke des Q. Le-Brun de Charmettes, von Friedrich Baron de la Motte Fouqué, 2 Thle. Berlin 1826. G. Görres, die Jungfrau von Orleans, Regensburg 1834 u. 1837, und namentlich Quicherat, procès de condamnation et de rehabilitation de Jeanne d'Arc, suivis de tous les documens historiques qu'on a pu réunir, Paris 1841—44, Vol. I—IV. „Ueber Johanna d'Arc" in Raumers historischem Taschenbuch 1845. Wie für die Geschichte, so war sehr begreiflich dieses wunderbare Mädchen auch ein Gegenstand der dichterischen Muse. Sie fand daher viele Sänger, z. B. Martin Frank, protonotar. apostol. des Papstes um's Jahr 1447 und so herab bis auf unsere Zeit. Der englische Dichter Robert Southay hat die von Shakespeare entweihte Ehre der Jungfrau in seinem Heldengedichte Joan of Arc herzustellen gesucht, gewiß ehrenvoll für einen Engländer. Auch Voltaire's Schmach, dem Mädchen von Orleans angethan, suchte ein Franzose gut zu machen: Jeanne d'Arc ou la France sauvée, poème en douze chants par Pierre Dumenil, 1818. Schillers Jungfrau von Orleans ist ganz unhistorisch und bei aller Schönheit mehr der Phantasie des Dichters angehörend. Treuer an die Geschichte hielt sich F. G. Wetzel in seinem Trauerspiel Jeanne d'Ark, in 5 Aufzügen, 1817. [Haas.]

Orleans, Mystiker von, waren Ausläufer der früheren Secte der Paulicianer, deren gnostisch-manichäische Irrthümer im eilften Jahrhunderte auch im Abendlande, besonders in Frankreich und Italien, Aufnahme fanden. Das eigentliche Wesen dieser practischen Mystiker bestand in einer schwärmerischen Ascese und in gemeinsamer Opposition gegen die Hierarchie. Das katholische Christenthum, wie es die Wirklichkeit bot, galt ihnen als Finsterniß, sie dagegen dünkten sich als die ächten erleuchteten Katholiken. Einen Charakter solcher Art offenbarte besonders eine Secte in der Gegend von Orleans, welche von ihrer gereizten und aufreizenden Mystik die Mystiker von Orleans hießen. Sie vindicirten ihrer Secte den unmittelbaren Einfluß des hl. Geistes, und wollten keine andere Lehren annehmen, als solche, welche der hl. Geist in das Innere des Menschen geschrieben. Darin lag allerdings ein bequemer Vorwand für sie, in allen unbequemen Dingen gegen die Authorität der katholischen Kirche anzustreben. Die Häupter dieser schwärmerischen Secte waren mehrere sonst sehr befähigte Geistliche von Orleans, Lisoi und Stephan, und vornämlich der talentvolle junge Heribert, welcher sich von einem aus Italien gekommenen Weibe zu dieser Secte verführen ließ, und hierauf mit seinen Gehilfen viele Leute aus den verschiedensten Ständen selbst wieder verführte. König Robert ließ gegen die genannten Geistlichen 1017 zu Orleans ein Concil zusammenkommen, um dieselben zum Widerrufe zu vermögen; da sie jedoch denselben hartnäckig verweigerten, ließ man in der Nähe der Stadt auf dem Felde einen Scheiterhaufen anzünden, und sie verbrennen. Ueber die Synode von Orleans und deren Anlaß schreibt Glaber Rodulphus in seiner Geschichte drittem Buche, 8. Capitel: Im Jahre 1017 sei bei Orleans eine Ketzerei entdeckt worden, welche durch ein italienisches Weib nach Frankreich eingebracht worden sei; sehr Viele seien davon angesteckt worden: zwei hauptsächliche Verbreiter des Irrthums habe es damals in der Stadt gegeben, Lisoius und Heribertus, welche sowohl in Bezug auf Abkunft als auf Wissen vor den übrigen Geistlichen hervorgeragt, und beim Könige wie bei den Großen des Hofes in hohem Ansehen gestanden seien. Als das ketzerische Wesen sich verschlimmerte, und die Sache zu König Roberts Ohren gelangt war: habe er eine Synode versammelt, und die gebührende Strafe den Gottlosen zuerkannt. Dem König Robert, dem die Prädicate doctissimus und christianus beigelegt werden, habe die Sache viel Kummer verursacht, weil er von dieser Giftseuche den Verfall des Vaterlandes, wie den Ruin der Seelen befürchtet habe. Nach obengedachtem Berichte that es dem Könige, wie den versammelten Bischöfen äußerst leid, als sie das Beharren jener sonst von ihnen so geachteten Geistlichen, und einestheils ihrer Anhänger in ihren ketzerischen Grundsätzen vernahmen, und alle Versuche der Güte an ihnen verschwendet sahen. Die Irrlehrer hatten die Stirne, zu erklären, daß sie sich schon geraume Zeit zu den fraglichen Ansichten bekannt, und erwartet hätten, daß auch sie — die Versammelten — und andere Leute von jeglichem Stande sich an ihre Lehre anschließen würden, ja noch stets könnten sie diese Hoffnung nicht aufgeben. Ueber den Inhalt ihrer Lehre aber erklärten sie sich also: Es sei bloße Einbildung und Täuschung, was der alt- und neutestamentliche Canon, was Zeichen, Wunder und die alten Zeugnisse über die dreieinige und einige Gottheit bezeugten; Himmel und Erde, wie sie gegenwärtig dem Auge sich darböten, seien ohne Urheber ihres Anfangs von jeher vorhanden gewesen; jedes christliche Werk der Frömmigkeit und Gerechtigkeit, das man der ewigen Belohnung wurdig erachte, sei eine unnütze Arbeit, Christus sei nicht von der Jungfrau Maria geboren worden, er habe nicht für die Menschen gelitten, sei nicht in's Grab gelegt worden, und sei nicht auferstanden; in der Taufe geschehe keine Abwaschung von Sünden, der Consecrationsact des Priesters vollbringe nicht das Sacrament des Leibes und Blutes Christi u. s. w. Man versuchte wiederholt, durch die hellsten Beweise ihren gottlosen Unsinn zu widerlegen, allein trotz der bestimmten Androhung des Feuertodes blieben diese Fanatiker verstockt, spotteten sogar derjenigen, welche ihnen eine bessere Ueber-

zeugung beibringen wollten, und prahlten mit der Verſicherung, das Feuer werde ihnen keinen Schaden thun. Noch auf dem Gange zum Scheiterhaufen betheuerten ſie dem Volke, daß es ſo ihr Wille ſei. Als ihnen aber das Feuer hart zu Leibe ging, ſchwand ihr Muth, ſie ſchrieen laut auf: ſie ſeien durch Teufelskünſte ſchändlich betrogen worden, und hätten in ihrer Verblendung die ſchauerlichſten Gotteslästerungen begangen; man wollte ſie retten, aber es war zu ſpät. Fand man nachher noch Anhänger dieſer gottloſen Secte, ſo traf ſie das nämliche Loos. Nach Glaber berichtet über dieſe Pſeudomyſtiker von Orleans auch ein gewiſſer Mönch Ademar; nach deſſen Bericht waren es zehn Canoniker zum hl. Kreuz in Orleans, welche des Manichäismus ſchuldig befunden wurden. Die Acten des Concils von Orleans gibt vollſtändig aus einem alten Commentar Luc. Dacherius in Tomo II. Spicileg. Siehe Concilium Aurelianense ann. Christi MXVII. in Collect. Concil. v. Harduin. T. VI. P. I. p. 821 sqq. [Dür.]

Ordmuzd, ſ. Emanation u. Parſismus.

Oroſius, Paulus, war Prieſter zu Tarragona in Catalonien. Er kam um das Jahr 415 nach Africa, um ſich bei Auguſtinus Rath zu erholen wegen der Secten, welche damals die ſpaniſche Kirche beunruhigten. Er überreichte darüber Auguſtinus eine Denkſchrift „Consultatio sive Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum.“ Auguſtinus beantwortete dieſelbe in dem Buche Contra Priscillianistas et Origenistas ad Orosium (Migne t. VIII. p. 670). Wegen der Frage über den Urſprung der Secten verwies ihn Auguſtinus an Hieronymus, und Oroſius reiste alſo mit einem Empfehlungsſchreiben des Auguſtinus (ep. 166 Migne II, 720) nach Bethlehem, wo ſich Hieronymus aufhielt. Während er dort war, brachen in Paläſtina die pelagianiſchen Streitigkeiten aus, der Biſchof Johannes von Jeruſalem, den die Pelagianer für ſich gewonnen hatten, berief eine Synode. (S. den Art. Jeruſalem, Synoden, Bd. IV, 536.) Oroſius wohnte derſelben bei und wurde von den Pelagianern als Ketzer verdächtigt. Er vertheidigte ſich in dem Apologeticus contra Pelagium de arbitrii libertate. Man hat die Aechtheit dieſer Schrift ohne Grund beſtritten, ſie iſt nur durch eine Stelle aus Auguſtinus' Werk de natura et gratia interpolirt. Im Frühjahr des nächſten Jahres (416) kehrte Oroſius mit einem Briefe des Hieronymus an Auguſtinus (ep. 134 Migne I, 1211) und einem Schreiben des Heros und Lazarus an die africaniſchen Biſchöfe über Pelagius und Cöleſtius, nach Africa zurück. Auch nahm er Reliquien des hl. Stephanus mit, die erſten, welche in das Abendland kamen (Gennad. vir. ill. c. 39. Avit. ep. ad Palch. App. ad Opp. Aug. t. VII. p. 807, ed. Migne). Er verfaßte nun im Auftrage des hl. Auguſtinus ſein Hauptwerk, die libri 7 historiarum; er begann es, als Auguſtinus am eilften Buche der Civitas Dei arbeitete (Praef. ad Aur. Aug.), alſo 416, und vollendete es im nächſten Jahre. Die Heiden behaupteten damals vielfach, die zahlloſen Unglücksfälle und Leiden jener Zeit ſeien eine Strafe der Götter dafür, daß die Menſchen ihren Dienſt verlaſſen und ſich dem Chriſtenthum zugewandt hätten. Dieſe Behauptung will Oroſius dadurch widerlegen, daß er nachweiſt, daß zu allen Zeiten eben ſo große und oft noch größere Leiden über die Menſchen gekommen ſeien. Das Werk reicht von Anfang der Geſchichte bis zur Zeit des Verfaſſers; es iſt beſonders darum wichtig, weil Oroſius manche jetzt verloren gegangene Quellen benutzte. Es ſtand ſchon im Alterthum in großem Anſehen und wurde im Mittelalter häufig abgeſchrieben, weßhalb es in vielen Handſchriften erhalten iſt. In einigen Handſchriften findet ſich der räthſelhafte Name Ormesta (oder Hormesta, Orchestra, Oresia [für miseria] mundi, nach andern = Orosii maesta, mit Bezug auf den Inhalt; (ſ. J. A. Fabricii Bibl. lat. l. 4. c. 3.). — Ende 417 ging Oroſius nach Spanien zurück und nahm die von Avitus erhaltenen Reliquien des hl. Stephanus für den Biſchof Palchonius von Bracaria mit. Er landete unterwegs auf der Inſel Minorca und beſchloß, da in Spanien durch die Einwanderung der Gothen noch große Verwirrung herrſchte, nach Africa zurückzugehen. Ueber ſeine

weiteren Schicksale ist nichts bekannt. — Die Historiae wurden schon im 15ten Jahrhundert dreimal gedruckt, zu Vicenza (vor 1475), Augsburg (1471) und Venedig (1485), im 16ten Jahrhundert sehr oft. Fr. Fabricius gab zuerst mit den Historiae den Apologeticus heraus. Eine sehr gute Ausgabe besorgte Sig. Havercamp (Leiden 1738 u. 1767), mit Benutzung von 12 Handschriften. Die Consultatio bei Galland. t. 9. Die sämmtlichen Schriften mit Einleitungen im 31sten Bande von Migne's Sammlung. — Vgl. Mörner de Orosii vita ejusque historiarum libris, Berol. 1844. u. d. Art. Kirchengeschichte, S. 143. [Reusch.]

Orphanoi, s. Hussiten.

Orsi, Joseph Augustin, geb. zu Florenz den 9. Mai 1692, machte seine ersten Studien bei den Jesuiten, trat jedoch 1708 zu Fiesola in den Dominicanerorden ein und ward Lehrer der Philosophie und Theologie im Kloster St. Marcus zu Florenz. In Folge des Rufes, den er sich durch seine Vorlesungen und einige theologisch-kritische Schriften erwarb, zog ihn der Cardinal Neri Corsini, ein Neffe Clemens XII., 1732 nach Rom, wo er wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner unter den damaligen Zeitverhältnissen doppelt schätzenswerthen Anhänglichkeit an den römischen Stuhl bald Mitglied mehrerer Congregationen, Secretär beim Index und 1749 magister sacri palatii wurde. Clemens XIII. beehrte ihn am 24. Sept. 1759 mit dem Purpur — eine Würde, die übrigens weder in seiner zurückgezogenen Lebensweise noch in seinem Eifer für wissenschaftliche Studien eine Aenderung hervorbrachte. Er starb zu Rom den 13. Juni 1761. Orsi hat sich besonders bekannt gemacht durch seine Kirchengeschichte in 20 Bänden, von denen der erste 1746, der 20ste in seinem Todesjahre erschienen ist. Auch der 21te Band rührt noch von seiner Hand und wurde 1762 von seinem Freunde Bottari mit einer Lobrede auf den Verfasser herausgegeben. Dieses äußerst ausführlich angelegte Werk, mit der erklärten Tendenz, den Angriffen des französischen Kirchenhistorikers Fleury auf die Päpste zu begegnen, reicht nur bis zum Jahre 600. Man rühmt an ihm Styl, Critik und Gelehrsamkeit, weniger aber die Originalität des Verfassers. Fortgesetzt wurde dasselbe von dem gelehrten Dominicaner Philipp Angelus Becchetti (geb. 1743, Bischof von Pieve, gest. 1814). Das ganze Werk, bis zum Tridentiner Concil gehend, führt den Titel: Istoria ecclesiastica etc. con continuazione di Becchetti. 50 Voll, 4°. Rom. 1754—1797; neu aufgelegt (Venez. 1822. 42 Voll. 16°. und Rom. 1838. 50 Voll. — Außerdem hat man von ihm noch mehrere in lateinischer oder italienischer Sprache abgefaßte theologische Abhandlungen und Controversschriften, von denen die bemerkenswerthesten sind: Dissertatio de invocatione S. Spiritus in liturgiis graec. 1731; De irreformabili Rom. Pontificis in definiendis fidei controversiis judicio adversus quartam Cleri Gallicani propositionem a Bossueto propugnatam, Rom. 1739. II Tom. 4., fortgesetzt in der Schrift: De Rom. Pontificis in Synodos oecumenicas et earum canones potestate, Rom. 1740. 4.; Della origine del dominio e della sovranità dei romani pontefici sopra gli stati loro temporalmente soggetti. Rom. 1742. — Eine Lebensbeschreibung des Cardinals Orsi besitzen wir aus der Feder von Fabroni v. J. 1767. [Hitzfelder.]

Ortenburg, Joachim, Graf von. Es ist allgemein bekannt, mit welchem Eifer die bayerischen Herzöge Wilhelm IV. und Ludwig der Verbreitung des Lutherthums in ihren Landen entgegenarbeiteten und wie rein ihr Eifer war, da sie es verschmähten, andern teutschen Fürsten es nachzumachen, welche die Reformation zum geistlichen und zeitlichen Schaden ihrer Unterthanen und zur Bereicherung ihrer fürstlichen Säckel mit lüsterner Freude aufnahmen und unter dem bachanalischen Jubel nonnenschänderischer Mönche und Pfaffen ihren Untergebenen aufdrangen. Daher goß auch Luther die vollen Schalen seines Zornes über die bayerischen Herzöge aus, die er Verfolger und Schweine nannte, obgleich gerade sie unter allen teutschen Fürsten am meisten es sich angelegen sein ließen, die Kirche in ihren Landen von dem Augiasstall, wozu sie zum Theil durch einen verkommenen und nun

mit großer Brunst den Weibern sich entgegensehnenden Clerus erniedriget worden war, zu säubern, geleitet von der auf der Synode zu Salzburg 1549 durch ihre Gesandten ausgesprochenen Ueberzeugung, daß die verdorbene Disciplin die Mutter der Ketzereien sei. Wilhelms IV. († 1550) Nachfolger, Herzog Albrecht V., trug für die Erhaltung des alten Glaubens nicht weniger Sorge wie sein Vater, allein er wähnte dabei auf andere Weise, durch Concessionen, Nachsicht und gütliche Belehrung, zum Ziele zu kommen, ein verzeihlicher, liebenswürdiger Wahn, wovon ihn die Bitterkeit der Erfahrung befreite. Der Geist der Neuerungen griff immer mehr um sich. Dieß zeigte sich namentlich auf den bayerischen Landtagen, auf denen die weltlichen Stände, der Adel und die Bürgerschaft, mit wachsender Keckheit Anträge und Begehren im Sinne der religiösen Neuerungen stellten, namentlich auf dem Landtage zu Ingolstadt im Frühjahr 1563. An der Spitze dieser Bewegung stund Graf Joachim von Ortenburg, geboren 1530; andere Häupter waren: der Hofmarschall Pancraz von Freyberg, Achaz von Layming, Oswald von Eck und andere; sie erklärten sich offen für die Einführung der Reformation in Bayern und drohten sogar mit einem Aufstande der Unterthanen. Graf Joachim trat auch förmlich zum Lutherthum über und ließ am 5. Oct. 1563 in seiner Grafschaft ein Edict von den Kanzeln verlesen und in den Tafernen verkünden, des Inhalts, wie er sich aus Dankbarkeit gegen Gott, der ihn aus der Finsterniß befreit habe, verpflichtet halte, auch alle seine Unterthanen erleuchten zu lassen. Mit Recht erschien dieses Beginnen dem Herzoge Albrecht von Bayern in vielfacher Beziehung anstößig und gefährlich, unter Anderm auch deßhalb, weil Bayern die Unmittelbarkeit der Grafschaft Ortenburg bestritt, vornehmlich aber wegen der großen Gefahr für den katholischen Glauben in Niederbayern. Und in der That wurde jetzt von dem kleinen Ortenburg aus, das ringsum von Bayern umschlossen war, halb Niederbayern in seinem Glauben beunruhiget; lutherische Tractätlein und Büchlein überschwemmten von Ortenburg aus das Donau-, Rott- und Vilsthal, dazu Ausseudlinge des Neuglaubens, welche die bayerischen Unterthanen zu den Predigten nach Ortenburg verlockten; sogar erfrechten sich die Ortenburger Prediger, die bayerischen Unterthanen, welche ihnen zuliefen, durch Eid und Gelübde zu verpflichten, fürderhin nicht mehr zur Messe zu gehen und nur auf lutherische Weise zu communiciren. Vergeblich versuchte es der Herzog anfangs mit Milde, den Grafen auf andere Wege zu bringen; er machte daher von der Gewalt Gebrauch und ließ am letzten Tag des J. 1563 und in den ersten Tagen des J. 1564 Alt- und Neu-Ortenburg besetzen, als demungeachtet die lutherischen Predigten fortdauerten, die lutherischen Prädicanten verhaften, und da Graf Joachim einer wiederholten Ladung nach München nicht Folge leistete, dessen sämmtliche in Bayern gelegene Besitzungen einziehen, wobei es geschah, daß im Schlosse Mattigkofen der ganze Briefwechsel des Grafen gefunden wurde, durch welchen er und mehrere bayerische Landsassen in einer Weise compromittirt waren, daß sie nach strengem Rechte des Hochverraths und der Majestätsbeleidigung schuldig hätten bestraft werden können. Indessen kamen sie alle verhältnißmäßig sehr gelinde durch. Der Streit mit dem Grafen von Ortenburg dauerte bis zum 10. Mai 1566 fort, wo durch Vermittlung des Kaisers und des Churfürsten von Sachsen ein Vergleich zu Stande kam, durch welchen der Graf die Rückgabe seiner Güter erlangte, auch ihm, seiner Familie und den Unterthanen der Grafschaft unverwehrt gelassen wurde, sich zur neuen Lehre zu bekennen, jedoch mit der Einschränkung, daß bis zum Ausgang des über die Unmittelbarkeit der Grafschaft anhängigen Rechtsstreites der lutherische Gottesdienst nur in der Schloßcapelle gehalten werden sollte. Am 4. März 1573 wurde endlich durch kammergerichtliches Urtheil die Reichsunmittelbarkeit der Grafschaft anerkannt und nun führte Joachim die Reformation, zu der auch sein Bruder Ulrich 1564 sich gewendet, in der Grafschaft noch in ausgedehnterer Weise als früher ein; zugleich machten beide Brüder Versuche, die ihnen zustehende Religionsfreiheit auch auf ihre in

Bayern gelegenen landsäſſigen Güter auszudehnen. Dieß letztere konnte der Herzog nicht zugeben, und es kam wieder ſo weit, daß er alle in Bayern zerſtreut liegenden Beſitzungen und Renten der Grafſchaft Ortenburg ſequeſtrirte. Mitten im Streit ſtarb Joachim 1600. Erſt unter dem Churfürſten Maximilian I. endete der Streit. S. Huſchberg, Geſchichte des Hauſes Ortenburg; Aretin, Geſch. des bayeriſchen Herzogs und Churfürſten Maximilians I.; Freyberg, Geſch. der bayer. Landſtände. [Schrödl.]

Orthodoxie iſt der griechiſche Ausdruck für das, was wir Rechtgläubigkeit oder Reinheit des Glaubens nennen (*ὀρθῶς δοκεῖν*, *ὀρθὴ δόξα*, *ὀρθοδοξία*, *ὀρθόδοξος πίστις*). Es wird aber orthodox oder rechtgläubig Derjenige genannt, deſſen religiöſes Bewußtſein mit dem kirchlichen Bewußtſein genau zuſammenſtimmt, oder nach einer geläufigen und ganz richtigen Ausdrucksweiſe, Derjenige, welcher Alles glaubt, was die Kirche zu glauben vorſchreibt. Warum ein Solcher orthodox genannt werde, iſt einleuchtend. Wer nämlich Dasjenige glaubt, d. h. für wahr hält, was die Kirche als wahr erkennt und eben deßhalb zu glauben vorſchreibt, glaubt erſtens recht, *ὀρθῶς δοκεῖ*, indem er durch den Anſchluß an eine in Glaubensſachen unfehlbare Authorität ſich in den Stand ſetzt, alle jene Täuſchungen und Irrungen zu vermeiden, die mit ſelbſtgebildeten Ueberzeugungen oder rein menſchlichen Meinungen in Betreff des Göttlichen und Religiöſen ſtets verbunden ſind, und ſetzt ſich eben damit zweitens in den Beſitz eines rechten, d. h. eines ſolchen Glaubens, deſſen Inhalt nicht irgend etwas Eingebildetes, ſondern das wahrhaft Wirkliche iſt, der wirkliche Gott, die wirkliche Welt, Schöpfung, Sünde, Menſchwerdung, Erlöſungswerk, Gericht ꝛc., Alles wie es wirklich iſt, geworden iſt und ſein wird — *ὀρθὴ δόξα*. Was zu poſitiver Begründung und Erklärung dieſer Begriffsbeſtimmung beizubringen wäre, iſt in den Artikeln Dogma, Kirche und Kirchenglaube vollſtändig gegeben. Demgemäß kann ſich gegenwärtiger Artikel auf eine Beſprechung des Gegentheiles von Orthodoxie, oder was daſſelbe iſt, auf die Beleuchtung letzterer von ihrem Gegentheile aus beſchränken. — Das Gegentheil der Orthodoxie iſt die Heterodoxie (*ἑτεροδοξία*). Als heterodox wird mithin Jener zu bezeichnen ſein, der ſich ſein religiöſes Bewußtſein nicht dadurch bildet, daß er der Kirche glaubt, ſondern auf irgend eine andere, beliebige Weiſe (*ἑτέρως δοκῶν*), und der eben deßhalb nicht das für wahr hält, was die Kirche als wahr erkennt und folglich nicht das Wahre, ſondern ein Unwahres für wahr, nicht das Wirkliche, ſondern ein Unwirkliches, Eingebildetes, für wirklich hält (*δόξα ψευδής*, Irrglaube). Die Heterodoxie erſcheint in mehrfacher Geſtalt. Zunächſt ganz allgemein iſt ſie theils bewußt theils unbewußt; Erſteres, wenn der Heterodoxe weiß, daß die Meinung, der er huldigt, dem Kirchenglauben widerſpreche, Letzteres, wenn er dieſes nicht weiß. Die bewußte Heterodoxie pflegen die meiſten Theologen wieder zu theilen, indem ſie eine hartnäckige von einer nichthartnäckigen unterſcheiden (heterodoxia cum und sine pertinacia). Allein die Hartnäckigkeit kann doch wohl nur in dem Willen erblickt werden, eine Meinung feſtzuhalten, obgleich man deren Widerſpruch gegen den Kirchenglauben kennt. Folglich iſt ſie mit jeder bewußten Heterodoxie verbunden und es kann in dieſer Hinſicht nur die längere oder kürzere Dauer einen Unterſchied begründen; dieſer Unterſchied aber berührt, wie bedeutend er auch an ſich ſein möge, das Weſen der Heterodoxie ſelbſt nicht. Ein weſentlicher Unterſchied wäre in dem Falle vorhanden, wenn es Heterodoxe gäbe, welche wiſſen, daß ihre dem Kirchenglauben entgegengeſetzte Meinung irrig ſei, im Gegenſatze zu andern, welche dieſes nicht wiſſen. Allein dieſe Annahme, mag ſie auch oft genug begründet ſein, darf in concreto nie ohne Weiteres geltend gemacht werden; wie ſehr es auch oft Ueberwindung koſten mag, man muß doch immer, falls nicht das Gegentheil erwieſen iſt, annehmen, der Heterodoxe halte ſeine Meinung für wahr, den Kirchenglauben für falſch. Demnach werden wir bei der allgemeinen Unterſcheidung einer bewußten und unbewußten Heterodoxie ſtehen zu bleiben haben. Dieſer

Unterschied aber ist nicht nur sehr bedeutend, sondern wesentlich. Die bewußte Heterodoxie trägt den Charakter der Ketzerei, haeresis (s. d. Art.), die unbewußte erscheint als einfacher Irrthum, error. — Sowohl die bewußte als die unbewußte Heterodoxie kann sich sofort auf mehrere Objecte beziehen, was eben so viele näher bestimmte Gestalten derselben begründet. Diese Objecte sind a) das Dogma im eigentlichen und strengen Sinn des Wortes. (Was darunter zu verstehen sei, ist aus dem Art. Dogma zu ersehen.) Diese dem eigentlichen Dogma entgegengesetzte Heterodoxie nennt man, wenn sie bewußt ist, Häresie im engern Sinn, wenn sie unbewußt ist, dogmatischen Irrthum. b) Dasjenige, worin das Dogma factisch zu Tage tritt: Verfassung und Leben der Kirche, Cult, Disciplin (s. d. A.). Diese Heterodoxie hat zwei Grade; theils erscheint sie als Widerspruch gegen das Dogma als solches, so z. B. wenn das Gebet und die Darbringung des Meßopfers für Verstorbene verworfen, die Ohrenbeicht für unnütz, die Ehe mit einem geschiedenen Protestanten für erlaubt erklärt wird u. dgl., theils bloß als Mißachtung der Kirche mit dem Vorgeben, daß die Dogmen als solche anerkannt und respectirt werden wollen, so z. B. wenn die vorgeschriebenen Rubriken nicht beachtet, die gesetzlichen Fast- und Festtage nicht gehalten, überhaupt die Kirchengesetze übertreten, die Hierarchie verachtet, die kirchliche Ordnung gestört wird. Die Heterodoxie des ersten Grades ist entschieden als Häresie, resp. als dogmatischer Irrthum zu bezeichnen, denn es ist wesentlich das Gleiche, ob man einem Dogma mittelbar oder unmittelbar widerspreche; die des zweiten Grades pflegt man Schisma zu nennen (s. d. A.), insofern richtig, als sie sich zunächst als Trennung von der Kirche geltend macht, nicht richtig dagegen inwiefern jedes Schisma zugleich auch Häresie ist, nicht nur mittelbar, weil es nothwendig zur Häresie führt, sondern unmittelbar, weil es mindestens einem Dogma, nämlich dem Dogma von der Kirche, eine widersprechende Meinung entgegenstellt. c) Als drittes Object der Heterodoxie sind zu bezeichnen jene theologischen Meinungen (Theologumena), Folgerungen (Consequentiae) ꝛc., welche, ohne als Dogmen erklärt zu sein oder gelten zu können, von allen oder doch den meisten Theologen vertreten und von der Kirche geduldet sind, deßgleichen solche Sitten und Gebräuche im kirchlichen Leben, welche jenen theologischen Meinungen entsprechen und die nämliche Stellung und Geltung besitzen. Dahin wird die Ueberzeugung gehören, daß die Fürbitte durch specielle Application wirksamer werde, daß trotz der Bestimmung des Menschen, sich den Lebensunterhalt durch Arbeit zu verdienen, der Bestand der Bettelorden erlaubt, sogar gut sei, daß die seligste Jungfrau bereits auferstanden sei u. v. Aehnliche. Wer derartigen Meinungen, Ueberzeugungen, Gebräuchen ꝛc. widersprechend entgegentritt, ist ohne Zweifel als heterodox zu bezeichnen, aber offenbar schon nicht mehr im vollen Sinn des Wortes, denn seine Meinung ist zunächst nur ein Anderes, als die allgemeine Ueberzeugung, nicht aber geradezu und unzweifelhaft ein Anderes, als der Inhalt des kirchlichen Bewußtseins; als Häretiker aber erscheint ein Solcher keinen Falls, denn zur Häresie gehört wesentlich, daß die Lehre, der man widerspricht, unzweifelhaft Kirchenlehre sei. Einige Theologen haben nach Melchior Canus die hier besprochene Heterodoxie als Irrthum (Error) im Gegensatz zu Häresie bezeichnet, indem sie sagten, sie stehe zwar nicht Glaubenswahrheiten, veritatibus fidei, aber doch katholischen Wahrheiten, veritatibus catholicis, entgegen. Da aber nach genauerer Ausdrucksweise der Begriff Error einer ganz andern Art von Heterodoxie zukommt, wie wir oben gesehen, so haben andere die hier in Frage stehende Heterodoxie mit andern Namen bezeichnet, als: verdächtig, gefährlich, dem Irrthum nahe, Aergerniß gebend, arrogant u. s. w. — Hiemit haben wir alle Gestalten vorgeführt, worin die Heterodoxie erscheinen kann und wirklich erscheint. Wenn die alten Theologen (die nachscholastischen) 10, 20 und noch mehr Arten von Heterodoxie unterschieden haben, so ist das dem Geiste ihrer Wissenschaft im Allgemeinen zuzuschreiben, der sich immer in recht vielen, am meisten in unübersehbaren Distinctionen gefallen hat. Man über-

sehe, soweit es möglich, jene vielen Arten von Heterodoxie, sie reduciren sich sammt und sonders auf die drei hier vorgeführten. — Dagegen ist d) noch zu erwähnen, es könne geschehen, daß Jemand, der in jeder Beziehung vollständig den rechten Glauben, richtige Ueberzeugung und reine Gesinnung hat, sich unrichtig ausdrücke, ungenau, zweideutig, unsicher, geradezu falsch, kurz so, daß seine Aeußerung laute, wie wenn sie der Ausdruck häretischer Meinung, schismatischer Gesinnung, verdächtiger, anmaßender, gefährlicher Ueberzeugung ꝛc. wäre; und derartige Aeußerungen, Propositionen, werden dann entsprechend — als zweideutig, gefährlich, irrig ꝛc. — bezeichnet. Ja es kann geschehen, daß bei ebenso richtigem Ausdruck als richtiger Ueberzeugung und Gesinnung den Gläubigen Aergerniß gegeben und Gefahr bereitet werde, so z. B. wenn Einer das Bedenkliche sehr stark geübter Ascese, das leicht Verderbliche erhitzter und abstracter Glaubensstreitigkeiten und Aehnliches zwar ganz der Wahrheit gemäß, aber so darstellte, daß es weniger Unterrichteten vorkommen müßte, als würden Ascese, theologische Erörterungen ꝛc. an sich verdächtigt oder getadelt. Solche Darstellungen werden dann als gefährlich, unbesonnen, ärgerlich ꝛc. bezeichnet. Wir können das zuletzt Erwähnte scheinbare Heterodoxie nennen im Gegensatze zu der wirklichen, die uns unter a, b u. c. begegnet ist. Um aber eine vollkommen erschöpfende Anschauung aller möglichen Gestalten, sowohl der scheinbaren als der wirklichen Heterodoxie zu gewinnen, brauchen wir nur die Ausdrücke vorzuführen, deren sich die zu verschiedenen Zeiten und gegen alle Arten von Heterodoxen ausgeübte kirchliche Censur (s. d. A.) bedient. Dieselben sind, in alphabetischer Aufzählung, ungefähr folgende: (propositio) abrogata, acerba, aequivoca, ambigua, amphibologica, antiquata, apocrypha, arrogans, aspera, aversiva (a fide, a suscipienda religione christiana), anxia, blasphema, captiosa, contumeliosa, damnata, decolerativa candoris ecclesiae, deducta ex censuralibus, denigrativa puritatis fidei, derogativa pietatis divinae, detractiva, diversiva a suscepta religione christiana, dubia, erronea, eversiva regnorum, falsa, haeretica, idololatrica, illusoria jurisdictioni ecclesiasticae, impia, improbabilis, imprudens, infidelis, infideliter allegans verba s. scripturae, injuriosa, irreverens, insana, magica, maledica, male sonans, minus probabilis, miscens sacra profanis, nova, obscura, offensiva piarum aurium, periculosa in fide, periculosa in moribus, perniciosa, praesumtuosa, prava, proxima haeresi, rebellis, restrictiva mentaliter, sapiens haeresim, satirica, scandalosa, schismatica, scrupulosa, seditiosa, seductiva, simulativa sacramentorum, sortilega, stulta, subsannativa religionis christianae, superstitiosa, suspecta de haeresi, suspensiva gravis resolutionis, temeraria, tentativa Dei, verbo Dei contraria. — Jede Heterodoxie ist Neuerung, Neologie, Novatio; was schon damit gegeben ist, daß ihr das Merkmal des Irrthums anhaftet, denn der Irrthum setzt die Wahrheit, wie die Sünde das Gute als Früheres voraus. Unter diesem Gesichtspuncte ist es vorzugsweise, daß die Kirchenväter, nach dem Vorgange der Apostel Paulus und Johannes, alle Irrlehren betrachtet haben, womit sie es zu thun gehabt. Alle Irrlehrer nennen sie Neuerer, novatores, καινοτομοῦντες, Verächter der Ueberlieferung, der divina traditio, der θεία παράδοσις. Indessen erscheint uns auch die Neuerung in mehreren Gestalten, entsprechend den Gestalten der Heterodoxie als solcher. Ist sie Neuerung im Glauben als solchem, indem sie an die Stelle desselben irrige Meinungen setzt, so erscheint sie unmittelbar als Verdrängung Dessen, was von den Aposteln ausgegangen, im Besitze der ersten Kirche gewesen ist. Bezieht sie sich dagegen auf die Wirklichkeit, worin der Glaube einen factischen Ausdruck gefunden, ferner auf die von den Theologen sogenannten veritates catholicae, oder auch auf das bestimmte Wort, womit der dogmatische Begriff bezeichnet ist, so ist sie zwar gleichfalls Verdrängung eines Ursprünglichen, vom Anfang an in der Kirche Vorhandenen, aber nicht immer unmittelbar, inwiefern Manches von dem Genannten die bestimmte Form, in der es gegenwärtig vorhanden ist, erst im Laufe

der Zeiten, in Folge naturgemäßer Entwicklung, der die Kirche in ihrer Verfassung und ihrem Bewußtsein unterworfen ist, das Eine früher, das Andere später, gewonnen hat, immer jedoch wenigstens mittelbar, inwiefern etwas wahrhaft Neues in keinem Zeitpuncte nach den Aposteln Eingang in die Kirche gefunden, sondern alles jetzt Vorhandene wesentlich bereits im Urbeginn der Kirche vorhanden gewesen ist, so daß, nach dem Ausdruck des Vincentius Lirinensis, das Spätere und Jetzige sich zum Frühern und Ursprünglichen genau verhält wie die Glieder und Formen des erwachsenen Menschen zu denen des noch nicht erwachsenen. Daß die Neuerung in dieser Gestalt gewöhnlich nicht als Neuerung, sondern im Gegentheile als Erneuerung, nicht als Novation, sondern als Renovation des Alten gelten wolle, ist bekannt, und darnach von selbst einleuchtend, worin ihr gegenüber die Aufgabe der Theologie bestehe. Dabei wird indessen doch auch zu gestehen sein, daß nicht jede Neuerung als Neologie im übeln Sinn des Wortes zu brandmarken sei. Daß die Vervollkommnung des kirchlichen Bewußtseins, der Verfassung und Lebensformen der Kirche als solcher, wie sie durch die geschichtliche Entwicklung bedingt ist, nicht als Neuerung zu fassen sei, ist bereits bemerkt. Das Subject dessen, was man Neuerung nennt, ist das einzelne Glied der Kirche. Aber auch der Einzelne kann Neues vorbringen, ohne der Neuerung schuldig zu werden. Es läßt sich nämlich denken — und diese Möglichkeit ist durch die Geschichte bestätigt —, daß sich a) im kirchlichen Leben Mißbräuche einschleichen und in engern oder weitern Kreisen so allgemein werden, daß sie Ausdruck des Kirchenglaubens zu sein scheinen, während sie nichts weniger als dieses sind; ja auch, obwohl nicht so leicht, b) daß ungenaue, selbst unrichtige Vorstellungen bei vielen Theologen zu einer bestimmten Zeit Eingang finden. Wer nun Solchem opponirend entgegentritt, indem er das Alte und Aechte zurückzubringen sucht, ist offenbar nicht Novator, sondern Renovator. Aber wodurch unterscheidet er sich von jenem, womit kann er beweisen, daß er in Wahrheit nicht heterodoxer Neuerer, sondern orthodoxer Erneuerer sei? Nichts ist leichter als die Beibringung des hier erforderten Beweises. Nicht nur offenbaren fast immer schon die ersten Acte einer reformatorischen Unternehmung den Geist des Reformators so vollständig, daß Niemand im Zweifel sein kann, ob dieser den ächten Glauben besitze und von kirchlicher Gesinnung beseelt sei oder nicht, sondern es ist der ächte Renovator auch immer im Stande, sich als solchen durch historische Beweise darzuthun; die Geschichte liegt ja offen, so daß das Immer, Ueberall und Allgemein muß nachgewiesen werden können, und daß, wo es nicht nachgewiesen wird, angenommen werden muß, es sei nicht vorhanden. Endlich überdieß: wird Einer, indem er irgend etwas Neues vorbringt, durch die Kirchenbehörde zurück- und zurechtgewiesen, so wird er sich dadurch als orthodox erzeigen und allen Verdacht der Neuerung von sich entfernen, daß er sich unbedingt und mit der Ueberzeugung fügt, daß im Falle eines Widerspruches nicht der Einzelne, sondern die Kirche das Rechte wisse und wolle. — Der hiemit besprochene Gegenstand hat in den neuern dogmatischen Hand- und Lehrbüchern meistens wenig, in den ältern dagegen fast mehr als genügende Beachtung und Erörterung gefunden. Das Beste, sowohl in Betreff der Gründlichkeit als der Klarheit, haben Melchior Canus (de loc. theol. lib. XII.) und Tournely (Curs. theol. T. V. Append., de censuris seu notis theol.) gegeben. [Mattes.]

Orthodoxie, Fest der — in der griechischen Kirche, ist ein Fest, welches im J. 842 zu Constantinopel für die griechische Kirche eingeführt worden ist zum Andenken an die Beendigung des Bilderstreites und die Wiederherstellung der katholischen (orthodoxen) Lehre und des Gebrauches der Bilder in der Kirche. Als nämlich der Kaiser Theophilus gestorben war, ließ sich Mannel, der Oheim der verwittweten Kaiserin Theodora, der mit ihr während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Michael die Regierung führte, die Wiederherstellung der Bilder in Gemäßheit der Bestimmungen der zweiten Synode zu Nicäa (s. „Bilderstreit“) angelegen sein.

Theodora war um ſo bereitwilliger hiezu, als ſie die feindliche Geſinnung ihres verſtorbenen Gemahls gegen die Bilder nur mit tiefem Schmerze ertragen und daher immer eine günſtige Gelegenheit zu finden gewünſcht hatte, die Bilder wieder in der Kirche herzuſtellen. Dem bilderfeindlichen Patriarchen von Conſtantinopel, Johannes Leconomantes, wurde daher Nachricht von dem Vorhaben gegeben, mit dem Bedeuten, daß, ſofern er nicht einſtimme, er ſofort ſeinen Sitz und Conſtantinopel zu verlaſſen habe. Die Kaiſerin berief ſodann eine Synode nach Conſtantinopel, auf welcher die Bilderfeinde excommunicirt, die Beſchlüſſe der zweiten Nicäniſchen Synode über die Bilder beſtätigt und die Bilder wieder in den Kirchen aufgeſtellt wurden. Methodius, der unter den vorhergehenden Kaiſern, Michael dem Stammler und Theophilus, der Bilder wegen ſo viele Verfolgungen hatte erleiden müſſen, wurde zum Patriarchen von Conſtantinopel eingeſetzt. Die Nacht vor dem erſten Faſtenſonntage (nach der Zählung der Griechen, nach jener der Lateiner der zweite Faſtenſonntag) brachten der neue Patriarch und die Kaiſerin im Gebete in der Liebfrauenkirche bei den Blachernen zu, und am folgenden Tage zog das Volk mit ihnen in feierlicher Proceſſion in die Sophienkirche und wurden hier während des Gottesdienſtes die Bilder feierlich wieder aufgeſtellt. Sodann gab die Kaiſerin der ganzen Geiſtlichkeit und allen Bekennern, die während der Bilderverfolgung zu leiden gehabt hatten, ein glänzendes Feſt in ihrem Palaſte, welches ſie ſodann jedes Jahr an demſelben Tage ihr ganzes Leben hindurch wiederholt hat. Dieſes Feſt nannte man Feſt der Orthodoxie, und die griechiſche Kirche feiert daſſelbe bis auf den heutigen Tag an ihrem erſten Faſtenſonntage. Dieſelbe hat für dieſes Feſt ein eigenes Officium; beim Beginne deſſelben, in der Nacht vorher, wird ein Hymnus auf die Bilder geſungen, gedichtet von dem Confeſſor Theophanes von Jeruſalem, der zur Vergeltung ſeiner Leiden, die er der Bilder wegen zu ertragen gehabt hatte, zum Erzbiſchofe von Nicäa ernannt wurde; dann wird eine Legende, die Geſchichte der Bilderverfolgung enthaltend, verleſen. Am Morgen des Feſtes wird eine feierliche Proceſſion mit Vortragung des wahren Kreuzes und heiliger Bilder und Abſingung eines Hymnus auf dieſelben gehalten. Was der zweiten Synode zu Nicäa (ſ. d. A.) nicht vollſtändig gelungen war, das iſt der Einſetzung dieſes Feſtes gelungen, ſie hat die Beſchlüſſe über die Bilder zu einer lebendigen Thatſache gemacht, ſie in einer ſtehenden Sitte in die Cultushandlungen verwebt, und war von jener Zeit an der Bilderſtreit für immer in der griechiſchen Kirche abgethan (ſiehe Fleury, hist. eccl. livr. quarante huit c. 4—7). [Marx.]

Ortuinus, Gratius, ſ. epistolae obscurorum virorum.

Osculatorium, ſ. Friedenskuß.

Oſee, ſ. Hoſea.

Oſiander, Andreas, der ältere, lutheriſcher Theologe, geboren am 19. December 1498 zu Gunzenhauſen, wo ſein Vater ein Schmied war, ſtudirte zu Ingolſtadt und Wittenberg, erlernte die hebräiſche Sprache im Auguſtinerkloſter zu Nürnberg, wo er 1522 der erſte lutheriſche Prediger zu St. Laurentius wurde. Als Jüngling von 22 Jahren war er Profeſſor der hebräiſchen Sprache in Nürnberg geworden. Von dieſer Zeit an lebte Oſiander 27 Jahre lang in Nürnberg, und arbeitete als einer der erſten Schüler Luthers (ſ. d. A.), ſeinem Lehrmeiſter durch Raſchheit des Temperaments und durch die Sinnesweiſe ſehr nahe verwandt, an der Ausbreitung der neuen Lehre. Nürnberg, dieſe damals durch Handel, Künſte und Reichthum blühende Stadt, war ganz geeignet, der Mittelpunct der Reformation für das ſüdöſtliche Teutſchland zu werden; als ſolchen ward es nicht bloß von dem nahen Anſpach, ſondern auch von ſämmtlichen umliegenden Reichsſtädten, ſelbſt von Augsburg und Ulm, factiſch anerkannt. Oſiander galt als Einer der kenntnißreichſten und eifrigſten unter den Vertretern der Lehre Luthers, er erſchien daher auch bei den Geſprächen zu Schwabach, Marburg und Worms, und auf dem Reichstage zu Augsburg. Als Geſinnungsgenoſſen in Nürnberg ſchloſſen ſich an Oſiander an

Dominik Schleupner, Prediger bei St. Sebald (1522), Thomas Venatorius, ein ausgetretener Dominicanermönch (1523), Leonhard Culmann, der Auguſtiner-Provincial Wenzeslaus Link, ein vertrauter Freund Luthers, und Andreas Althamer, Diacon bei St. Sebald. Auch der Carthäuſer-Prior Blaſius Stöckel, und die Pröpſte Besler und Pömer waren Freunde der neuen Lehre. Die anfängliche Einigkeit unter den genannten Reformfreunden verwandelte ſich bald in ärgerliche Zerwürfniſſe. Den nächſten Anſtoß gab die neue Kirchenordnung, welche Oſiander aus Auftrag des Rathes im J. 1531 entworfen. Dieſelbe ward von ſeinen Collegen Schleupner, Link und Stöckel völlig verworfen. Dieſe entwarfen eine neue, welche zum nicht geringen Verdruſſe Oſianders vom Rathe beſtätigt wurde. Von nun an trat Oſiander in ſeiner Lehre gegen die eingeführten Aenderungen auf, und ſprach wieder für die altkirchliche Praxis. Obwohl er früher ſelbſt für die Abſchaffung der Beichte und für die Einführung der ſogenannten gemeinen Abſolution gewirkt hatte: ſo fand er jetzt die gemeine Abſolution gottlos, nicht in Gottes Wort gegründet, geeignet nur für „Buben und Schälke“, dagegen forderte er die beſondere Abſolution durch einen Geiſtlichen als nothwendige Bedingniß zur Sündenvergebung. Daraus entſpann ſich ein heftiger Kanzelkrieg, gegen welchen das Verbot des Rathes wider dergleichen Vorträge nichts ausrichtete, auch der Verſöhnungsverſuch, von den Wittenberger Theologen eingeleitet, fruchtete nicht. Dieſes und die Wahrnehmung, daß der religiöſe Zuſtand des Volks ſich immer mehr verſchlimmere, bewogen Oſiandern, ſeine Entlaſſung zu begehren. Doch ließ er ſich wieder zum Bleiben bewegen, nachdem er an Veit Dietrich (ſ. d. A.), einem Schüler Luthers, einen vortrefflichen Collegen erhalten hatte. Indeſſen der Streit über die Abſolution brach von Neuem aus; Oſiander macht den andern Predigern keine gelinde Vorwürfe, und gibt die Verwerfung der Privatabſolution als eine Haupturſache des Alles überflutheuden Sittenverderbens an. Veit Dietrich ſtimmte zwar Oſiandern darin, daß die neueingeführte proteſtantiſche Uebung der Schlüſſelgewalt nicht gut auf das Volk wirke, bei, meinte aber, daß ja die Predigt des Evangeliums nichts anders als eine Abſolution ſei, und jede andere Abſolution überflüſſig mache. So dauerte der Streit über die Abſolutionsform ſieben Jahre fort, und machte das geſpannte Verhältniß zwiſchen Oſiander einerſeits, und den übrigen Predigern und dem Rathe Nürnbergs andererſeits immer unerträglicher. Auch bei Luther und Melanchthon, welche dem geiſtig hervorragenden Oſiander bisher ihre Anerkennung oft auf eine ſchmeichelhafte Weiſe ausdrückten, erregte doch bald Oſianders allzu ſelbſtſtändiges und kühnes Auftreten einige Unzufriedenheit, beſonders beklagt ſich Melanchthon, daß Oſiander an den nach ſeiner Meinung ſo gut abgerundeten Dogmen noch zu rütteln wage. Dem Abſolutionsſtreite lag übrigens etwas Tieferes, nämlich eine differente Auffaſſung der Rechtfertigungslehre zu Grunde. Oſiander hatte eine eigenthümliche Anſicht von der Rechtfertigung. Während die übrigen lutheriſchen Theologen dieſelbe in der Imputation der Verdienſte Chriſti fanden, geſchah ſie nach Oſiander's Anſicht durch die innigſte Vereinigung der ſubſtantiellen Gerechtigkeit Gottes mit unſerer Seele. Er ſtützte ſich auf die Bezeichnung der Propheten Iſaias und Jeremias: „Der Herr iſt eure Gerechtigkeit.“ Nach Oſiander nämlich leben wir nur durch das weſentliche Leben Gottes, und wir lieben Gott nur durch die weſentliche Liebe, die Er zu ſich ſelbſt hat; ebenſo ſind wir gerecht durch die eſſentielle Gerechtigkeit, die ſich uns mittheilt, und durch die Subſtanz des incarnirten Wortes, das in uns iſt durch den Glauben, durch das Wort und durch die Sacramente. Seitdem man mit der Feſtſtellung der Augsburger Confeſſion umging, bot Oſiander alle Kraft auf, um dieſer ſeiner Lehre vollſtändige Aufnahme zu ſichern, und zu Schmalkalden vertheidigte er dieſelbe Luthern gegenüber, mit einer Kühnheit, über welche man ſtaunte. Allein man duldete das, weil man ſich ſcheute, neue Streitigkeiten bei einer Partei hervorzurufen, bei der Oſiander durch ſein Wiſſen einen ſo bedeutenden Rang einnahm. Zudem hatte Oſiander, welcher die Tafelfreuden überhaupt liebte, das beſon-

dere Talent, Luther bei Tiſche gut zu unterhalten, wenn auch ſeine Scherze nicht ſelten die Schranken der Ehrbarkeit und Gottesfurcht durch Mißbrauch von Schriftexten überſchritten. Oſiander gerieth immer heftiger an die übrigen Nürnberger Reformatoren, unter welchen vornämlich Veit Dietrich eine Rolle ſpielte, je eifriger dieſe beſtrebt waren, alles Katholiſche wegzuräumen. Dietrich wollte die Ordination der Geiſtlichen durch Händeauflegung abgeſchafft wiſſen, Oſiander hielt dieſes äußere Zeichen für weſentlich und nothwendig; auch die katholiſche Lehre vom Meßopfer und der Transſubſtantiation ſuchte Oſiander möglichſt feſtzuhalten, und verfocht dieſelbe vor Geiſtlichen und Laien wider Luthers Ausfälle auf die „Winkelmeß". Als im J. 1530 in Nürnberg die noch beibehaltene teutſche Meſſe ohne Communicanten abgethan werden ſollte, hintertrieb es Oſiander (vrgl. Döllinger's Werk: die Reformation u. ſ. w. 2. Bd. S. 94 ff.). Melanchthon rieth ſeinem Schüler Dietrich, die Sache durch Schweigen zu vertuſchen, denn man ſcheute es, Oſiander noch mehr zu reizen. Gegen den Rath zu Nürnberg, der wirklich eine kirchliche Tyrannei übte, Kirchendiener ein- und abſetzte, eiferte Oſiander fortwährend, und hierin ſtimmte ihm ſein jetzt mit ihm zerfallener Collega Dietrich bei, ſowie in den Klagen über den erſchreckenden Sittenverfall unter hohen und niedern Ständen. „Vor dem Evangelium", klagt Dietrich, „ſeien die Leute nur mit Einem Teufel beſeſſen geweſen, jetzt aber ſeien ſieben ärgere in ſie gefahren." Unter dieſen Kämpfen kam das bekannte Interim heran, und ward auch in Nürnberg eingeführt. Bald nach deſſen Einführung verließ Oſiander dieſe Stadt, ohne Abſchied zu nehmen, und ging nach Breslau, wohl nicht ohne den Vorſatz, auch im Norden Feuer zu legen, darauf deutet wenigſtens eine Aeußerung Oſiander's zu Breslau gegen ſeinen Freund Moiban: „Der Löwe (Luther) ſei nun todt, die Füchſe aber fürchte er nicht". Indeſſen ſagte man ihm doch nach, er habe Nürnberg nicht des Interims wegen verlaſſen, ſondern aus Furcht vor neuen Streitigkeiten wegen des darin enthaltenen Artikels über die Meſſe. In Nürnberg machte übrigens Oſiander's Abgang dem theologiſchen Kriege kein Ende. Der neue Prediger Wolfgang Waldner, ein ehemaliger Dominicaner, war ein Gegner Oſiander's in der Rechtfertigungslehre, ein gewiſſer Culmann dagegen ſein Vertreter; dieſer verwarf die fremde bloß imputirte Gerechtigkeit auf der Kanzel, und ſchärfte die durch die Einwohnung der weſentlichen Gerechtigkeit Gottes im Gläubigen zu bewirkende Heiligung ein. Von Breslau aus ſchrieb Oſiander dem Herzoge Albrecht von Preußen, daß ihn die Eigenmächtigkeit des Rathes zu Nürnberg in religiöſen Dingen bewogen habe, dieſe Stadt zu verlaſſen. Der Herzog berief Oſiandern 1548 zum Pfarrer in der Altſtadt zu Königsberg in Preußen; im J. 1549 ernannte er ihn zum Profeſſor der Theologie an der dortigen Univerſität, die ſich eben erſt aus dem Gymnaſium gebildet hatte, welches man dort 1541 errichtete, um eine Pflanzſchule für das Lutherthum zu haben. Im J. 1551 ernannte ihn Albrecht auch zum Vicepräſidenten des Samländiſchen Bisthums. Albrecht nämlich, des teutſchen Ordens Hochmeiſter und Markgraf von Brandenburg, trachtete ſich von der polniſchen Lehensherrlichkeit unabhängig zu machen; er wandte ſich in dieſer Angelegenheit an den Reichstag zu Nürnberg, ward hier 1522 perſönlich mit Oſiander bekannt, hatte öfter Unterredungen mit ihm, und gewann Zuneigung für die neue Lehre, der auch ſeine Begleiter, die Biſchöfe von Pomeſanien und Samland, bereits wohl geneigt zu ſein ſchienen. Albrecht erhielt auf ſeiner Rückreiſe von Luther den Rath, „die falſche Keuſchheit zu meiden, und zur rechten ehelichen Keuſchheit zu greifen," was Albrecht auch befolgte, indem er 1526 durch ſeine Verehelichung mit der däniſchen Königstochter Dorothea ſeinen Austritt aus der katholiſchen Kirche erklärte. Schon im J. 1523 begehrte Albrecht von Luther einige ſeiner Schüler. Alsbald ſandte Luther einen gewiſſen Johann Brismann, frühern Minoriten, und den zelotiſchen Amandus. Schon im J. 1525 konnte Luther ſagen: „In Preußen gehe das Evangelium im vollen Laufe." Der unwürdige Biſchof von Samland, Georg von Polentz, half tapfer zur Ausbreitung der neuen Lehre,

und übergab dem Herzog Albrecht die weltliche Verwaltung seines Bisthums; ihm folgte der abgefallene Bischof von Pomesanien, der sich gleichfalls für seine weltliche Fürstenwürde von Albrecht entschädigen ließ; die meisten Ritter legten nun ihre Ordenskleidung ab, und mit ihr den alten Glauben; deßgleichen thaten die Domherrn. Schon im J. 1526 entwarf man unter Zuziehung der Königsberger Prediger eine neue Kirchenordnung, die vom Herzoge und den Ständen genehmigt ward. So hatte bereits Preußen sein katholisches Angesicht verloren, als Osiander in Königsberg das große Wort nahm. Mit gewohnter Heftigkeit donnerte er seine Meinungen über das Ebenbild Gottes, über die Rechtfertigung des Menschen u. dgl. von der Kanzel herab, und bald hatte er die Universität Königsberg in Flammen gesetzt. Die theologischen Streitigkeiten, von ihm die Osiandrischen genannt, hörten nicht mehr auf bis an sein Ende, das am 17. October 1552 erfolgte. Im Lager der sog. Reformatoren war bekanntlich überall Streit und Zank ausgebrochen, insbesondere war Osiander fast mit allen Glaubensneuerern zerfallen; in den letztern Jahren lag er besonders mit Joachim Mörlin (s. d. A.) in Fehde. Dieser, ein hartnäckiger Anhänger Luthers, mußte dem Hasse der Melanchthonianer aus Wittenberg weichen, und ward zuerst Pfarrer zu Arnstadt. Nachdem er diese Stadt und später Göttingen wegen seiner fulminanten Predigten hatte verlassen müssen, kam er als Domprediger nach Königsberg, wo ihn der Herzog als Vermittler zwischen Osiander und den übrigen Königsberger Theologen verwenden wollte. Aber bald trat Mörlin als tobender Gegner Osianders auf und wünschte von der Kanzel herab, „allen Teufeln gebieten zu können, daß sie die Osiandristen marterten und plagten!“ Jeden Sonntag verhöhnte er nun Osianders Lehre von der Nothwendigkeit der innern wirklichen Gerechtigkeit im Menschen, ohne welche er nicht von Gott gerecht erklärt werden könne, und suchte das Volk zu überzeugen, daß Osiander ihm den eigentlichen Trost des „Evangeliums“, die süße Zurechnungslehre, rauben wolle, da doch das Erlösungswerk Christi und die Rechtfertigung des Menschen eines und dasselbe sei. An Mörlin fand Osiander wenigstens einen Nebenbuhler, der ihm an Derbheit nicht weit nachstand, nachdem sie auch darin beide Luther als Lehrmeister sich gewählt hatten. Mörlin mußte, da er es zu arg machte, das Land verlassen, ward aber 1566 als Bischof von Samland zurückberufen. Daß in Osianders zahlreichen Streitschriften Mörlin nicht vergessen ist, läßt sich von vorneherein annehmen. Mit Umgehung dieser Gelegenheitserzeugnisse, die den Personen seiner Gegner lutherischen und katholischen Bekenntnisses galten, seien hier bloß folgende Schriften Osianders erwähnt: 1) Harmonia evangelica, in fol. 2) Epistola ad Zwinglium de eucharistia. 3) Dissertat. duae de lege et evangelio, et justificatione. 4) Liber de imagine Dei, quid sit. Die Folgen von Osiander's Lehre veranlaßten bald mehrere Schriften über sie, so Alberti Brandeburg. Ducis Boruss. Ausschreiben wegen des Osiandrismi; Christophori Ducis Wurtemb. literae de Osiandrismo; Wigandi tractatus de Osiandrismo; Funcii Bericht von dem Osiandrischen Streit ꝛc. Vgl. hiezu die Art. Brenz, Chemnitz, Melanchthon, und Menius. [Dür.]

Osiander, Lucas, Sohn des ältern Andreas Osiander, ein lutherischer Theologe, ward geboren zu Nürnberg am 16. December 1524, studirte zu Nürnberg und Königsberg. Lucas hatte von seinem Vater das Talent, aber auch das hochfahrende Wesen geerbt. Sein erster Lebensberuf eröffnete sich ihm im Würtembergischen, im J. 1555 ward er Diaconus in Göppingen, 1558 Special-Superintendent und Stadtpfarrer zu Blaubeuren, 1560 Pfarrer zu St. Leonhard und Special-Superintendent zu Stuttgart, 1567 Consistorialrath und Hofprediger daselbst, 1596 Abt zu Adelberg, Generalsuperintendent und Assessor der Würtembergischen Landschaft. Als die Juden in's Land sollten aufgenommen werden, war Osiander dagegen, er verfiel daher in die Ungnade des Herzogs, und kam 1598 als Pastor honorarius nach Eßlingen. Nach Verlauf eines Jahres ward er jedoch wieder nach Stuttgart zurückberufen, wo er 1604 starb. Seine Geistesfähigkeit bewies Osiander bei mehreren

Gesprächen, denen er beiwohnte, so bei dem Gespräche zu Maulbrunn 1564, zu Mömpelgard 1586, bei dem zu Regensburg 1594; auch war er bei der Concordienformel sehr thätig. Lucas Osiander verfaßte einen Auszug aus den sog. Magdeburger Centuriatoren (s. d. A.), um diesem Werke eine weitere Verbreitung und einen leichtern Flug zu verschaffen, welcher Auszug 1630 auch teutsch unter dem Titel: „Kurzgefaßte Kirchenhistorie“ erschienen ist. Von Osiander's übrigen Schriften sind zu erwähnen: Commentare über die Bibel (lateinisch); Unterweisungen in der christlichen Religion; Enchiridia controversiarum Religionis cum Pontificiis, Calvinianis et Anabaptistis, Tubing. 1605. 8.; eine Evangelien-Postille; mehrere Predigten und Streitschriften. — Nicht zu verwechseln mit dem eben beschriebenen Luc. Osiander ist der jüngere Lucas Osiander, geb. zu Stuttgart 1571. Dieser Osiander kam nach verschiedenen andern Anstellungen im J. 1612 nach Bebenhausen und 1616 nach Maulbrunn als Abt, ward fürstlicher Rath und General-Superintendent, 1619 kam er als Professor ord. der Theologie nach Tübingen, wo er 1620 auch Kanzler der Universität und Propst der dortigen Kirche ward. Er erwies sich als Eiferer wider die Jesuiten, Reformirten, Wiedertäufer und Schwenkfeldianer, und war ein heftiger Verfechter des lutherischen Ubiquitismus. Schriften von ihm: Justa defensio de quatuor quaestionibus quoad omnipraesentiam humanae Christi naturae; disputatio de omnipraesentia Christi hominis; lateinisch geschriebene Tranerreden; de baptismo; de regimine ecclesiastico; de viribus liberi arbitrii etc. [Dür.]

Osius von Corduba, s. Hosius.

Osma, s. Dominicus, der heilige, und Castelnau.

Osman (عثمان), der dritte Kaliph, regierte nach Omar beinahe zwölf Jahre lang (bis 655). Trotz der mannigfaltigsten innern Parteikämpfe geschah doch manches, wodurch die unter Omar gewonnenen Siege erweitert und befestigt wurden. Im Osten wurden die Länder Kerman, Segestan, Tabarestan und Tus, im Westen ein Theil von dem nach Omar noch unbesiegten Africa, im Norden ein Theil von Armenien sammt Cyprus in den Kreis der Eroberungen hineingezogen und Constantinopel durch Moawia hart bedrängt. Für uns hat es am meisten Interesse, daß Osman die von Abubeker (s. d. A.) veranstaltete Sammlung der Aussprüche Mohammeds abschloß (s. d. Art. Koran). Er ließ vier einsichtsvolle Männer, an deren Spitze Zeid (زيد) genannt wird, die Verschiedenheiten der Abschriften prüfen und eine Normalabschrift machen. Alle übrigen wurden vernichtet. (Maraccio de alcorano S. 38 ff. Weil, Einleitung in den Koran S. 51.) Der Umstand, daß Osman selbst ein geborner Koreischite war, veranlaßte ihn zu der Bestimmung, daß im Falle des Vorkommens mundartiger Varietäten, die Koreischitische Mundart den Ausschlag geben sollte. Der Sieg des Idiomes von Mittelarabien über alle andern ist demnach zum Theil dem Osman zuzuschreiben. Persönlich war Osman durch etwas Jünglinghaftes ausgezeichnet, was auch der sonst nichts weniger als delicate Reformator Mohammed heilig achtete *). Er verlor sein Leben durch Meuchelmord (s. d. Art. Ali), wie sein Vorgänger Omar (s. d. A.). Von der patriarchalischen Einfachheit des letztern hatte er wenig, denn er färbte z. B. seinen Bart gelb **) und hatte vergoldete Zähne ***). [Haneberg.]

Osnabrück, Bisthum und Schule. Von den vielen Bisthümern, welche Carl d. Gr. nach Bezwingung der Sachsen in dem diesseitigen Teutschland gegründet, war Osnabrück der Zeitfolge nach das Erste. Es gehörte zur Cölnischen Kirchenprovinz und seine Stiftung fällt in das Jahr 776. Auch wurde es reichlich von ihm beschenkt. Die neu gegründete Kirche aber ward zu Ehren des hl. Petrus und der Martyrer Crispinus und Crispinian eingeweiht. Carl hatte mit der Stiftung etwas

*) Abulfeda I. S. 278. Ausführlicher bei Muslim.
**) Abulfeda das.
***) Weil, Gesch. der Kaliphen I. 189.

Besonderes vor und dieselbe schon gleich anfangs mit großen Freiheiten ausgerüstet. Als erster Bischof wird Guiho genannt. Otto d. Gr. vermehrte die Schenkungen, er erweiterte die Immunität und gab dem Stifte die Regalien. Die Geschichte des Bisthums Osnabrück im 14ten und 15ten Jahrh. ist aber voll Trübsale und höchst unerquicklich. Es war fast in unaufhörliche und verheerende Kämpfe verwickelt, theils im Innern, theils nach Außen hin. Unglücklicher Weise sind dieß nicht Kämpfe bloß mit mächtigen Laien und weltlichen Herren der Nachbarschaft, wie die Grafen von Tecklenburg, von der Mark und sonstige, sondern auch vorzüglich mit den Bischöfen von Minden und Münster (man sehe hierüber das chronicon episcop. Osnaburgensium bei Meibom, rerum germanic. scriptor. Tom. 11). Offenbar waren jene Kämpfe dem Bisthume von Minden nicht weniger verderblich, als jenem von Osnabrück. Denn sie gaben den mächtigen Herren der Nachbarschaft, von denen sie ringsumgeben waren, einen ungebührenden Einfluß und die Ruhe war nicht mehr aufrecht zu halten. Kein Wunder, wenn die sogenannte Reformation einen geeigneten Boden fand. Dennoch hatte sich das Domcapitel zur Zeit des westphälischen Friedens noch ziemlich katholisch erhalten. Aber ungeachtet das Bisthum bereits in dem Normaljahre einen katholischen Bischof gehabt, den Grafen Franz von Wartenberg, aus dem Hause Bayern, der von Dänen und Schweden vertrieben worden, wußte das Haus Braunschweig-Lüneburg auf dem Friedenscongresse es durchzusetzen, daß nach dessen Tode der Herzog Ernst August von Braunschweig folgen und nicht nur diesem drei Monate nach dem Frieden als künftigem Regenten des Bisthums gehuldigt werden, sondern auch dieses abwechselnd bald einen katholischen, bald einen protestantischen Fürstbischof, und zwar so lange Nachkommen vorhanden, aus dem Braunschweig-Lüneburgischen Hause haben sollte. Dadurch entstand in dem Bisthume ein ganz eigenthümliches, mit seiner ursprünglichen Bestimmung wenig harmonirendes Verhältniß. Die Diöcesanrechte über die katholischen Unterthanen gingen nämlich während der Zeit, wo ein protestantischer Fürst das Land regierte, an den Erzbischof von Cöln über, während ein katholischer Bischof in dem kirchlichen Wesen der Protestanten sich nichts anmaßen sollte. Zur Sicherheit der Landesverfassung, Landstände und Unterthanen wurde eine eigene von dem Hause Braunschweig-Lüneburg anerkannte Wahlcapitulation entworfen, welche der jedesmalige Fürstbischof bei der Huldigung beschwören mußte. (Man sehe über dieses Verhältniß Pütters Geist des westphälischen Friedens.) So blieben die Sachen bis zur französischen Occupation zu Anfang des Jahrhunderts im Wesen unverändert bestehen. Das Bisthum, welches über tausend Jahre bestanden, fand in derselben seinen Untergang und das Stift wurde säcularisirt, ohne daß für die kirchlichen Bedürfnisse der Katholiken durch eine bleibende Einrichtung gesorgt war. Diese erfolgte endlich im J. 1822 durch das mit Leo geschlossene Concordat, in welchem jedoch für das Stift nur höchst kärglich gesorgt wurde, ja auch dieses wurde bis zur heutigen Stunde nicht einmal gehalten. Nach dem erwähnten Concordate sollte Osnabrück nur dann einen Bischof erhalten, wenn die Verhältnisse dieß gestatteten, bis dahin aber dem Bisthume Hildesheim untergeordnet sein und durch einen Suffraganbischof desselben verwaltet werden. Es erhielt demnach kein eigenes Priesterseminar und nur eine höchst schwache Competenz. Auch an Größe und Bedeutsamkeit hätte das Bisthum Osnabrück, wenn es nach dem Concordate wieder hergestellt werden sollte, wie die dortigen Katholiken hoffen und mit allem Rechte beanspruchen, bedeutend verloren. Das jetzige Bisthum, oder vielmehr bischöfliche Ordinariat umfaßt nämlich ungefähr 86 Pfarren, ist jedoch dadurch von neuer Wichtigkeit, daß demselben die Missionen im teutschen Norden, in Schleswig-Holstein, in Hamburg und Bremen als apostolisches Vicariat in der Person des Bischofes Lüpke, beigeordnet sind. — Osnabrücker Schule. Als Carl d. Gr. das Bisthum Osnabrück (Osen- oder Hasenbrück) im Lande der alten Sachsen stiftete, gedachte er zu gleicher Zeit damit auch eine auserlesene Bildungsschule für sein Reich zu stiften. Er befreite daher, nach dem chronic.

epis. Osnab. den jedesmaligen Bischof von allem Hofdienste und den sonstigen königlichen Lasten, welche den übrigen Bischöfen als Vasallen des Reiches oblagen, mit Ausnahme derer, welche jene dann übernehmen mußten, wenn ein Ehe- und Freundschaftsbündniß zwischen dem fränkischen und griechischen Hofe geschlossen werden sollte. Der Bischof von Osnabrück mußte in diesem Falle die Last und Ehre der Gesandtschaft nach Constantinopel übernehmen und damit es ihm hiezu an wissenschaftlicher Befähigung nicht fehle, so sollte es an der dortigen Schule nie an Leuten mangeln, welche die griechische und lateinische Sprache aus dem Grunde verständen und vortragen könnten. Carl erließ hierüber eine besondere Verordnung und die Schule von Osnabrück kann mit Recht als die erste und älteste Schule von Teutschland betrachtet werden. Sie ist dieses bis auf den heutigen Tag geblieben, ja selbst im Namen hat sich die Bildungsanstalt Carls d. Gr. bis auf die Gegenwart erhalten. Denn noch gegenwärtig besteht das Carolinum, die Schola Carolina, in ununterbrochener Folge fort, sowie es ihre damalige Stiftung besagt und verbreitet ihre wohlthätige Bildung nicht bloß über das osnabrückische und hannöverische Land, sondern wirkt auch weit umher als Pflanzschule für die Katholiken im teutschen Norden. [Prisac.]

Osorius, Hieronymus, der portugiesische Cicero genannt, wurde 1506 zu Lissabon aus einer ansehnlichen Familie geboren. Seine höhern Studien machte er an den Universitäten Salamanca, Paris und Bologna und erwarb sich viele Kenntnisse in den Sprachen, der Philosophie, der Rechts- und Gottesgelehrsamkeit. Nach Portugal zurückgekehrt übernahm er an der Universität Coimbra die Erklärung der hl. Schrift; in der Folge erhielt er die Pastoration der Kirche zu Tavara, das Archidiaconat zu Evora und endlich das Bisthum Sylves in Algarbien. Er starb 1580 in einem Alter von 74 Jahren. Osorius war sehr wohlthätig, unterhielt mehrere gelehrte und rechtschaffene Männer in seinem Palaste und ließ über Tisch jederzeit ein Stück aus dem hl. Bernhard vorlesen. Als Schriftsteller zeichnete er sich durch Leichtigkeit des Styles und Eloquenz aus. Ein gleichnamiger Neffe von ihm gab 1592 zu Rom seine Werke nebst einer Biographie von ihm heraus; darunter sind zu nennen seine Paraphrasen und Commentarien der hl. Schrift und seine Bücher de nobilitate civili, de nobilitate Christiana, de gloria, de regis institutione, de rebus Emanuelis Lusitaniae regis, admonitio et epistola ad Elisabetham Angliae reginam, de justitia coelesti, de vera sapientia etc. Mit gutem Recht, bemerkt Dupin (bibl. nouv. t. XVI), nennt man Osorius den portugiesischen Cicero, denn er ist wirklich einer der besten Nachahmer Cicero's, die es je gegeben, sowohl in Beziehung auf den Styl als auf die Wahl der behandelten Gegenstände, wie auch auf die Art der Behandlung. Seine Werke sind nicht mit Citationen untermischt, seine Commentarien und Paraphrasen beschäftigen sich weniger mit den Worten als mit dem Sinne des biblischen Textes und mit der Ordnung und dem Zusammenhang desselben. Noch jetzt werden Osorio's Schriften geschätzt und benützt, darunter namentlich seine meisterhafte Geschichte des Königs Emanuel. So stellte er sich würdig an die Seite jener Portugiesen, welche im 16ten Jahrh. mit demselben Enthusiasmus in Poesie und Historiographie die portugiesische Sprache cultivirten, wie er die lateinische, und wenn mit Recht die Gedichte eines Saa de Miranda († 1558), die Feststücke und Autos des Gil Vincente († 1557), die Muse des Antonio Ferreira († 1569) und des Luis de Camoens († 1579), die geistlichen Gedichte Diegos Bernardes († 1596), der Hof auf dem Lande des Rodriguez Lobo († ?), die Geschichte Asiens von Joao de Barros († 1570) gefeiert werden, so verdient Osorio nicht geringere Anerkennung und Auszeichnung. [Schrödl.]

Ossat, Armand v., berühmter Staatsmann und Cardinal, geboren 1536 zu Cassagnabere, einem kleinen Dorfe in der Nähe von Auche, war der Sohn armer Eltern, die er schon im 9. Jahre seines Lebens verlor. Der arme verlassene Knabe fand in dem Hause eines benachbarten adeligen Waisen, Castelnau de Magnoac aus

dem Hauſe de Marca Aufnahme, erhielt mit dieſem gemeinſamen Unterricht, überflügelte ihn aber bald an Kenntniſſen und wurde aus einem Mitſchüler ſein Lehrmeiſter. Im J. 1559 reiste er als Hofmeiſter ſeines jungen Edelmannes nach Paris und leitete hier zugleich auch den Unterricht und die Erziehung einiger jungen Verwandten ſeines Herrn. Nachdem er 1562 ſeine Zöglinge zurückgeſendet hatte, widmete er ſich den Studien der ſchönen Wiſſenſchaften und der Mathematik und hörte zu Bourges unter Cujacius die Rechte. Nach Paris zurückgekehrt glänzte er als Advocat durch kraftvolle Beredtſamkeit. Dadurch und durch ſeine Talente und Rechtſchaffenheit erwarb er ſich hohe Gönner, namentlich den Erzbiſchof von Toulouſe Paul de Foix, welcher ihn als Geſandtſchaftsſecretär mit nach Rom nahm. Als Paul de Foix 1584 geſtorben war, wurde Oſſat von dem Staatsſecretär Villeroi, der Oſſats Verdienſte und Redlichkeit hochſchätzen gelernt hatte, mit den Angelegenheiten des franzöſiſchen Hofes bei dem römiſchen Stuhle betraut. Er leiſtete dem König Heinrich IV. viele und große Dienſte am römiſchen Hofe, namentlich durch die Zuſtandebringung der Ausſöhnung Heinrichs mit dem apoſtoliſchen Stuhle, und als Heinrich am 17. September 1595 von Papſt Clemens VIII. von dem Banne feierlich losgeſprochen wurde, vertrat Oſſat und mit ihm Duperron (ſ. d. A.) die Perſon des Königs. Für ſeine vielen Verdienſte erhielt Oſſat 1589 das Bisthum Rennes, 1598 den Cardinalhut und 1601 das Bisthum Bayeux. Er ſtarb zu Rom, wo er ſich allgemein geachtet und geliebt, meiſtentheils aufhielt, im J. 1604 in einem Alter von 67 Jahren. Oſſat war ein Mann von wunderbarer Geiſtes-Penetration. In allen Geſchäften, mit denen er betraut war, traf er ſeine Maßregeln mit ſolcher Klugheit, daß er nie einen falſchen Schritt that. Der Politiker und Staatsmann ließ bei ihm die Redlichkeit und Rechtſchaffenheit nicht zu kurz kommen oder die Kirche dem ſogenannten Staatsintereſſe nachſtehen; der große Staatsmann bot bei Heinrich IV. ſeinen Einfluß ſogar dazu auf, daß dieſer 1603 den aus Frankreich verbannten Jeſuiten die Rückkehr wieder erlaubte. Wir haben von dieſem ausgezeichneten und dabei ſo frommen, beſcheidenen und uneigennützigen Manne eine Menge von Briefen, welche mit Recht als ein Meiſterſtück der Politik angeſehen werden, und worin ſich ein wahrhaft weiſer, tiefer, gemeſſener, decidirter Geiſt in einem reinen und lebendigen Style ausſpricht. Dieſe Briefe erſchienen zu Paris 1697, zu Amſterdam 1698, 1708, 1732. S. Fellers Dictionnaire, Jöchers Gelehrten-Lexicon, Encyclop. v. Erſch und Gruber. [Schrödl.]

Oſtenſorium, ſ. Monſtranz.

Oſtercyclus, ſ. Cyclus.

Oſtereier. Sie ſind im Morgen- und Abendlande bekannt als Geſchenk, das zur Oſterzeit beſonders unter die Kinder ausgetheilt wird. Die Deutung deſſelben iſt eine gar verſchiedene. Einige finden darin eine Erinnerung an das rothe Ei, welches dem Geſchichtſchreiber Aelius Lampridius zufolge eine den Eltern des Kaiſers Alexander Severus zugehörende Henne an deſſen Geburtstage gelegt haben ſoll; Andere leiten dieſe rothen oder buntgefärbten Eier von der ältern Faſtendisciplin her, welche auch den Genuß der Eier unterſagte; wieder Andere von der Marter, welche den Chriſten durch die ova ignita angethan wurde. Manche denken an die myſtiſche Bedeutung, welche das Ei in der heidniſchen Anſchauung hatte. Uebrigens dürfte es bei weitem am nächſten liegen, das Ei als Sinnbild der Auferſtehung und des auferſtandenen Heilandes zu faſſen. Noch mag bemerkt werden, daß ein älteres von der hl. Woche handelndes Buch in der Schale des Oſtereis den Leib, in dem Eiweiß die Seele und in dem Dotter die Gottheit des Auferſtandenen ſymboliſirt findet.

Oſterfeierſtreit. Gewöhnlich nimmt man nur zwei divergirende Weiſen der Oſterfeier in der alten Kirche an, die ſogenannte kleinaſiatiſche und abendländiſche; allein die neueſten Unterſuchungen haben außer Zweifel geſtellt, daß es dreierlei

Parteien in dieser Beziehung gegeben habe, wovon zwei innerhalb der Kirche selbst sich befanden, die dritte aber einer häretischen, ebionitischen Secte angehörte. Letztere behauptete wie die fortdauernde Verbindlichkeit des alten Gesetzes überhaupt, so auch die Geltung des altgesetzlichen Pascha's; ihr Fest war darum kein rein christliches. Die zwei andern Parteien dagegen standen beide auf rein christlichem Standpunct; nach ihrer Meinung hatte der Typus, das jüdische Pascha, aufgehört, nachdem er in Christus seine Vollendung erhalten hatte. Aber diese zwei rein christlichen Parteien gingen wieder in zwei Puncten auseinander: a) in Betreff der Zeit für das Paschafest und b) in Betreff der Fasten. Die Zeit vor Allem anlangend waren sie insoweit einstimmig, daß beide Parteien der Chronologie im Todesjahre Christi so nahe als möglich bleiben und darum den 14. Nisan zum bestimmenden Punct auch für ihr Fest wählen wollten, nicht weil sie etwa das jüdische Gesetz hierüber noch für geltend erachteten, sondern weil das Leiden Christi wirklich am 14. Nisan begann; also nicht aus gesetzlichem, sondern aus historischem Grunde. Aber auf dieser gemeinsamen Grundlage waren doch wieder Differenzen möglich, indem die Einen den Accent auf den Wochentag legten und bei dem Gedächtnißfest denselben Wochentag festhalten wollten, an dem Christus wirklich starb und auferstand. Diese, und es waren dieß noch vorherrschend die Abendländer, feierten also den Todestag Christi immer an einem Freitage, das Auferstehungsfest immer am Sonntage. Die Andern dagegen (meist Kleinasiaten) legten den Nachdruck auf den Jahres- oder Monatstag, und wollten zunächst den Tod des Herrn genau an demselben Tage im Monat Nisan feiern, an welchem Christus wirklich starb, und es war dieß nach ihrer Meinung der 14. Nisan. Sie glaubten nämlich, und auch die Abendländer theilten damals diese Ansicht, Christus habe in seinem letzten Lebensjahre das Paschalamm nicht mehr mit den Jüngern genossen, sondern sei an demselben Tage (14. Nisan) vor der Mahlzeit gekreuzigt worden. Sie feierten darum den Tod des Herrn immer am 14. Nisan, mochte es auch was immer für ein Wochentag sein. Sie premirten den Monats- oder Jahrestag. Uebrigens vernachlässigten auch die Erstern den Monats- oder Jahrestag nicht ganz, auch für ihre Feier war der 14. Nisan (die ιδ', denn ιδ' = 14) bestimmend, d. h. auch ihr Fest richtete sich nach der ιδ'. Fiel der 14. Nisan auf einen Freitag, so waren beide Parteien in ihrer Festzeit gleich, denn Wochen- und Monatstag fielen gerade so wie in der Normalwoche (wo Christus gestorben). Fiel aber der 14. Nisan z. B. auf einen Dienstag, so feierten die Asiaten den Tod Christi am Dienstage, die Abendländer am folgenden (auf die ιδ' folgenden) Freitage. Consequent scheinen sofort die Asiaten auch den Auferstehungstag nicht beständig am Sonntage, sondern stets accurat am 16. Nisan gefeiert zu haben. Die zweite Verschiedenheit betrifft, wie gesagt, die Fasten, und der Grund dieser Differenz ist die verschiedene Auffassung des Todestages Christi. Die Abendländer betrachteten ihn ausschließlich als Trauertag; sie faßten ihn sozusagen, von seiner historischen Seite. Die Orientalen dagegen faßten ihn von seiner dogmatischen Seite, als den Tag der Erlösung, und ihnen war er deßhalb der Hauptsache nach nicht Trauer-, sondern Freudentag, Freudentag von dem Momente an, wo Christus verschied und das Erlösungswerk vollzogen war. Nur die vorausgegangenen Stunden jenes Tages waren auch für sie eine Trauerzeit. Darum beendigten sie die Fasten mit dem Momente des Verscheidens Christi, Nachmittags 3 Uhr, und hielten jetzt Agape und Abendmahl. Die Abendländer dagegen, weil sie den Tag als Trauertag auffaßten, mußten ihre Fasten (das Trauerzeichen) bis zum frohen Ereigniß der Auferstehung fortsetzen, und hielten erst an diesem Tage Agape und Abendmahl. Aber nicht bloß der Tag des Fasten-Endes war verschieden, sondern auch in der ganzen Art und Weise (εἶδος) der Fasten herrschte keine völlige Uniformität, wie Irenäus bei Euseb. hist. eccl. V. 24 bezeugt; alle diese Differenzen betrafen jedoch nicht den Kern der Sache, sondern die Schale. Anders verhält es sich dagegen bei jener dritten, ebionitischen Partei.

Sie hatte mit der kleinasiatischen das gemeinsam, daß auch sie den Jahres- oder Monatstag entscheiden ließ ohne alle Rücksicht auf den Wochentag. Es gab also zwei quartodecimanische Parteien, welche aber doch wieder toto coelo verschieden waren. Die ebionitischen Quartodecimaner hielten das alttestamentliche Pascha fest, und damit war die Paschamahlzeit ihre Hauptsache. Die anderen Quartodecimaner dagegen behaupteten: das alte Paschamahl ist abgeschafft, der Typus ist aufgehoben, denn das durch ihn Angedeutete, der Tod des Lammes am Kreuze, ist eingetreten, und darum feiert der Christ nicht das Mahl, sondern den Tod seines Herrn. Beide Theile beriefen sich auf die Bibel. Die Ebionitischen sagten: Christus selbst habe am 14. Nisan das Paschamahl gefeiert, folglich müßten auch die Christen es feiern; die orthodoxen Quartodecimaner dagegen behaupteten: Christus habe das Paschamahl in seinem letzten Jahre nicht mehr genossen, sondern sei am 14. Nisan, bevor die Zeit zum Paschamahl eintrat, gekreuzigt worden. — Die Heimath der quartodecimanischen Richtung war Asia proconsularis mit einigen benachbarten Provinzen (Cilicien, Mesopotamien, Syrien); auch die ebionitischen Quartodecimaner hatten hier (z. B. in Laodicea) ihre Heimath. Machten aber die Quartodecimaner überhaupt nur die Minorität unter den Christen aus, so bildeten die ebionitischen in dieser Minorität wieder nur, wie es scheint, ein kleines Häufchen. Bei weitem der größere Theil der Christen richtete sich in seiner Paschafeier immer nach dem Wochentage. Nach Eusebius (hist. eccl. V. 23. Vita Const. III. 19) wurde diese Paschafeier „mit Ausnahme der Asiaten von allen übrigen Kirchen der ganzen Welt beobachtet"; im Einzelnen aber führt er an: Palästina, Rom, Pontus, Gallien, Osroene, Corinth, Phönicien, Alexandrien. Constantin d. G. aber fügt noch bei: „ganz Italien, Africa, Spanien, Britannien, Griechenland" ꝛc. (vita Const. III. 19). Es war dieß sonach die fast allgemeine Osterpraxis, die communis; die orthodoxe quartodecimanische dagegen bezeichnet man richtiger mit dem Titel der johanneischen, weil sich die orthodoxen Quartodecimaner, wie aus dem Briefe ihres Hauptes Polycrates von Ephesus (bei Euseb. hist. eccl. V. 24) erhellt, auf den Evangelisten Johannes, theilweise auch auf den Apostel Philippus beriefen und versicherten, daß diese großen Authoritäten das Pascha stets am 24. Nisan gefeiert hätten. Aber auch die praxis communis gründete sich auf apostolisches Ansehen, und zwar sollen die Apostelfürsten Petrus und Paulus diese Weise eingeführt haben (Euseb. hist. eccl. V. 23). Alle Parteien hielten übrigens den alttestamentlichen Ausdruck Pascha fest, obgleich dieser speciell nur an das Vorübergehen des Würgengels erinnerte, denn פֶּסַח von פָּסַח bedeutet Uebergang (2 Mos. 12, 21. 27). Allgemeiner gefaßt deutete dann das Wort die Erlösung aus Aegypten an, und in diesem Sinne konnten es auch die Christen als ihr Fest der Erlösung (Aegypten figürlich genommen) verwenden. Neben der hebräischen Form פֶּסַח machte sich aber auch die aramäische פַּסְחָא (Pascha lautend), ja noch mehr als jene im gewöhnlichen Leben geltend, und so lag es denn manchen Heidenchristen, die des Hebräischen unkundig waren, sehr nahe, den Ausdruck Pascha von dem griechischen Zeitworte πάσχειν abzuleiten. Unter Pascha aber verstand man dann bald die ganze Leidenswoche an sich, bald die ganze Festfeier dieser Woche, bald nur den einen oder andern Tag dieser Woche. Zum Unterschiede wurde sofort (wann zuerst, ist ungewiß) der Todestag mit πάσχα σταυρώσιμον, der Auferstehungstag mit πάσχα ἀναστάσιμον bezeichnet (Suicer. thesaur. T. II. p. 621 sq. T. I. p. 304). — Von den drei seither charakterisirten Osterweisen wurden die johanneische und die communis am frühesten ihres Gegensatzes deutlich bewußt; aber die höhere Einheit im Geiste und im Wesen der Sache ließ die chronologische Differenz als tolerirbar erscheinen. Zeuge dessen ist Irenäus, welcher versichert (bei Euseb. hist. eccl. V. 24), daß die römischen Bischöfe vor Soter, bis hinauf zu Xystus im Anfange des zweiten Jahrh. mit denjenigen den Frieden hielten, welche der andern Praxis (der johannei-

schen) angehörten. Die erste bekannte Verhandlung über diese Differenz, zugleich der erste Versuch zu ihrer Ausgleichung, fand Statt, als der hl. Polycarp um die Mitte des zweiten Jahrh. zu Papst Anicet nach Rom kam (Euseb. V. 24). In welchem Jahre dieß gewesen sei, ist nicht genau zu ermitteln; Baronius (ad ann. 167 n. 8 sq.) verlegt es ohne hinreichenden Grund in das fünfte Jahr Marc Aurels, d. i. 167 n. Chr. Aber Polycarp war damals schon so alt, daß er schwerlich mehr eine so große Reise hätte unternehmen mögen, zudem gelangte Anicet schon zehn Jahre früher auf den römischen Stuhl, und so konnte ihn Polycarp leichtlich auch früher besuchen. Uebrigens reiste Polycarp nicht wegen der Paschaangelegenheit nach Rom, wie Baronius meinte, sondern wegen einiger andern kleinen Differenzen, die er mit Anicet ausgleichen wollte (Euseb. V. 24). Sicherlich war er der gültigste Repräsentant der johanneischen Praxis, da er wohl der einzige noch lebende Schüler des Evangelisten Johannes war. Daß er aber wirklich der johanneischen oder kleinasiatischen Osterpraxis angehörte, geht nicht nur daraus hervor, daß er Bischof von Smyrna in Kleinasien war, sondern noch mehr daraus, daß Polycrates von Ephesus, dieser heftige Kämpfer für die johanneische Weise, dem Papste Victor gegenüber sich gerade auf Polycarp berief (l. c.). Polycarp und Anicet empfingen einander mit dem Kusse des Friedens und verhandelten auch über das Pascha; aber ihre Debatten dauerten nicht lange, da Anicet den Polycarp nicht bewegen konnte, die Praxis zu verlassen, „die er schon in Gemeinschaft mit dem Evangelisten Johannes beobachtet habe.“ Aber auch Anicet wollte die Weise „seiner Vorfahren im Episcopate“ nicht opfern. Deßungeachtet hielten sie jedoch die kirchliche Gemeinschaft unter einander fest, und Anicet erwies seinem Gaste die in jener Zeit ganz besondere Auszeichnung, daß er ihn in seiner Kirche und in seiner Gegenwart die hl. Eucharistie verwalten ließ. Darauf schieden sie im Frieden von einander, und der gleiche Friede herrschte damals auch zwischen ihren ganzen Parteien. Wenige Jahre nachher begegnen uns die ersten Bewegungen der ebionitischen Quartodecimaner. Bei Eusebius (IV. 26) erzählt Melito von Sardes in einem Fragment seines Werkes *περὶ τῶ Πάσχα*: „als Servilius Paulus Proconsul von Asien war und Bischof Sagaris von Laodicea gemartert wurde, brach zu Laodicea ein heftiger Streit über das Pascha aus.“ Es war dieß wohl um das J. 170, wo Melito blühte. Um was sich der Streit drehte, ist freilich in dem kleinen Fragmente nicht angegeben, aber wir erfahren es doch von einer andern Seite her. Melito's Zeit- und Geistesgenosse, auch Landsmann, Apollinaris von Hierapolis, schrieb auch ein Werk über das Pascha, und die beiden im Chronicon paschale (ed. Dindorf, I. 13) davon noch vorhandenen Fragmente enthalten eine Polemik gegen die ebionitischen Quartodecimaner. Es ist darum wahrscheinlich, daß auch die Partei, welche sich zu Laodicea zeigte und von Melito bekämpft wurde, ebenfalls den ebionitischen Quartodecimanern angehörte. Wie Apollinaris und Melito als Apologeten und Lichter ihrer Zeit zusammengehören, so gehören sie sicherlich auch in der Paschafrage zusammen. Apollinaris aber war, wie seine Fragmente zeigen, ein johanneischer Quartodecimaner, und Melito war es ebenfalls, denn Polycrates beruft sich gerade auch auf ihn (Euseb. V. 24). Uebrigens gab die Schrift Melito's Veranlassung, daß auch Clemens von Alexandrien einen *λόγος περὶ τῶ Πάσχα* schrieb, wohl nicht zur Widerlegung, sondern zur Ergänzung des Buchs von Melito. In den Fragmenten desselben (Chronic. pasch. l. c. p. 14) sagt Clemens: Christus habe in seinem letzten Jahre das Paschamahl nicht mehr genossen, sei an diesem Tage selber gestorben, bevor das Paschamahl der Juden eintrat. Auch er bekämpfte also die ebionitischen Quartodecimaner. Dasselbe that um die Mitte des dritten Jahrh. der hl. Hippolyt (s. d. A). In einem Fragmente (Chron. pasch. l. c. p. 12 sq.) sagt er ausdrücklich: „der Streit daure noch, indem Einige irrig sagen, Christus habe vor seinem Tode noch das Pascha gegessen, und darum müßten auch wir es thun. Allein Christus habe, als er litt, das Gesetzes-Pascha nicht mehr genossen, denn er

selbst war ja das zum Voraus angedeutete Pascha, das nun an jenem Tage seine Erfüllung erhalten hat." Dieß Fragment des hl. Hippolyt ist aus seiner Schrift gegen die Häresien, und es wurden demnach damals die ebionitischen Quartodecimaner bereits zu den Häretikern gerechnet, und mit Recht. Daß aber ein italischer Bischof, wie Hippolyt, für nothwendig hielt, die ebionitische Richtung zu bekämpfen, ist nicht auffallend, wenn wir bedenken, daß dieselbe auch in Rom Vertheidiger fand. Eusebius (hist. eccl. V. 15) sagt nämlich: „zur Zeit der Montanisten haben in Rom mehrere Secten bestanden, deren eine den Priester Florinus, die andere den Blastus zum Haupte gehabt." Die Lehren derselben gibt er nicht an, berichtet aber von Florinus, daß er seines geistlichen Amtes entsetzt worden sei und daß beide sehr viele Gläubige verführt hätten. Weiterhin berichtet er l. c. c. 20, Irenäus habe gegen Florinus ein Buch de monarchia, gegen Blastus aber ein anderes de schismate geschrieben. Ueber die Lehre des Blastus jedoch gibt er auch dießmal keinen Aufschluß. Mehr erfahren wir erst in dem freilich nicht von Tertullian selbst herrührenden Anhang zu dessen Werk de praescriptione, wo es c. 53 heißt: est praeterea his omnibus (dem Marcion ꝛc.) etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere. Hienach war Blastus ein Judaist, und der Tendenz nach mit den ebionitischen Quartodecimanern in Laodicea verwandt. Hat aber Blastus um's Jahr 180 in Rom selbst den ebionitischen Quartodecimanismus einzuführen gesucht, so ist psychologisch leicht erklärbar, wie Papst Victor gegen die Quartodecimaner überhaupt jene heftige Abneigung fassen konnte, die er in seinem Streite mit Polycrates an den Tag legte. — Damit gelangen wir zur zweiten Epoche des Osterstreits. Jetzt treten die beiden kirchlichen Richtungen in heftigen Kampf miteinander. Wahrscheinlich war es Papst Victor, der denselben veranlaßte, nachdem er, wie wir annehmen dürfen, wegen Blastus gegen die Quartodecimaner überhaupt mißtrauisch geworden war, und darum die Festhaltung des 14. Nisan durchaus nicht mehr dulden wollte. Er schrieb jetzt, nach der Chronik des Hieronymus im J. 196, an die vornehmsten Bischöfe aller Gegenden, daß sie in ihren Provinzen Synoden versammeln und durch diese die abendländische Paschazeit einführen sollten. In einigen Schreiben, z. B. an Polycrates von Ephesus, waren auch Drohungen für den Fall der Weigerung enthalten (Euseb. V. 24). In der That versammelten sich jetzt auch sehr viele Synoden, und alle, die kleinasiatischen ausgenommen, sprachen sich einmüthig dahin aus, „es sei kirchliche Regel, daß das Geheimniß der Auferstehung an keinem andern Tage, als am Sonntag, gefeiert werden dürfe" (Euseb. VI. 23). Sie machten diese ihre Erklärung in Synodalschreiben allen Gläubigen bekannt. Ganz anders sprach sich jedoch Bischof Polycrates von Ephesus aus. Auch er hielt zwar eine Synode mit seinen Bischöfen, deren es sehr viele gewesen sein sollen. Sie alle billigten aber, wie er angibt, das von ihm entworfene merkwürdige Schreiben an Papst Victor (bei Euseb. V. 24). „Wir feiern, sagt er darin, den rechten Tag, ohne Zusatz und ohne Schmälerung", und beruft sich dafür auf den Apostel Philippus, auf St. Johannes, auf Polycarp u. A., die alle das Pascha am 14. Tage nach dem Neumond gehalten hätten. Auch sieben seiner eigenen Verwandten seien vor ihm Bischöfe von Ephesus gewesen und hätten dieselbe Praxis gehandhabt. „Er nun, bereits in einem Alter von 65 Jahren, fürchte die Drohungen nicht, denn er wisse, man müsse Gott mehr gehorchen, als den Menschen." Auf dieß hin wollte Papst Victor die asiatischen Gemeinden, so erzählt Eusebius weiter, aus der Kirchengemeinschaft ausschließen (ἀποτέμνειν παντάπασι), und erließ deßhalb ein allgemeines Sendschreiben an die Christen jener Gegenden. Die Worte des Eusebius lassen auch die Deutung zu, Victor habe wirklich schon eine Excommunicationssentenz über dieselben verhängt, und so faßte es schon Socrates (hist. eccl. V. 22) auf. Aber richtiger ist, wie schon Valesius (in seinen Anmerk. zu Euseb. V. 24) zeigte, daß der Papst nur im Begriffe stand, die Asiaten zu excommuniciren, daß er aber von der wirklichen Verhängung der Sentenz namentlich durch

den hl. Irenäus abgehalten wurde. Eusebius sagt ja: „er versuchte sie auszuschließen," und fügt weiter bei: „andern Bischöfen habe dieß Benehmen Victors nicht gefallen, und sie hätten ihn ermahnt, für den Frieden zu sorgen. Noch jetzt seien ihre Briefe vorhanden, worin sie ihn ernstlich tadeln." Von diesen Briefen theilt er jedoch nur den des Irenäus mit, welcher einerseits, obgleich selbst ein Kleinasiate von Geburt, die Behauptung, daß die Auferstehung des Herrn an einem Sonntage gefeiert werden müsse, vertheidigte, andererseits aber auch den Papst Victor ermahnte, „eine ganze Reihe von Kirchen, welche nur eine alte Gewohnheit beobachten, von der Gemeinschaft nicht abzuschneiden." Daran knüpft Eusebius die Bemerkung, Irenäus sei so, wie sein Name besage, ein εἰρηνοποιὸς geworden. — So führte dieser Osterstreit nicht zu dem von Victor gewünschten Resultate der Gleichförmigkeit; doch scheinen einzelne asiatische Kirchen in Folge dieser Erörterung ihre bisherige Praxis verlassen und die gewöhnliche angenommen zu haben (s. die Annotat. des Valesius zu Euseb. V. 23). — Bisher hatte sich der Streit um zwei Puncte gedreht, nämlich: 1) ob der Wochen- oder Monatstag entscheide, und 2) wann die Fasten zu endigen seien. Jetzt aber, im dritten Jahrh., kam ein neues wichtiges Moment hinzu, das astronomische. Bei den Asiaten und Abendländern galt bisher, wie wir sahen, die gemeinsame Regel: Pascha wird durch den 14. Nisan bestimmt, sei es nun daß es an diesem Tage selbst (wie bei den Asiaten) oder am folgenden Sonntage gehalten werde, denn der Sonntag war den Abendländern das Wichtigste. Jetzt aber warf sich die Frage auf: „wann im Jahr tritt denn der 14. Nisan wahrhaft ein?" Oder: „wie ist dieses Mondsdatum mit dem Sonnenjahr in Verbindung zu bringen?" Das kirchliche Jahr der Juden, dessen erster Monat Nisan heißt, beginnt im Frühling, und der 14. Nisan fällt ungefähr mit dem Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium zusammen. Auf dieß Moment nun, daß Pascha von den alten Hebräern, und zu den Zeiten Christi durchweg nach dem Aequinoctium gefeiert worden sei, also auch jetzt immer nach dem Frühlingsanfang eintreten müsse, auf dieß Moment legten nun viele Kirchenväter ganz besonders Gewicht, mit dem Bemerken, diese Terminbestimmung für die ιδ' sei von den Juden bis zur Zerstörung Jerusalems genau eingehalten worden, und erst nachher hätten sie die falsche Praxis angenommen, sich bei ihrer ιδ' nicht mehr nach dem Aequinoctium zu richten. Was aus dieser Ansicht folgte, ist klar. Wer sich zu ihr bekannte, durfte von nun an sein Pascha nur mehr dann nach dem 14. Nisan der Juden bemessen, wenn dieser Tag nach dem Aequinoctium fiel. Kam er aber bei den Juden vor dasselbe zu stehen, so mußten die Christen sagen: „die Juden feiern dießmal den 14. Nisan falsch, um einen Monat zu früh, und nicht der Vollmond vor, sondern der nach dem Aequinoctium ist der wahre Nisanvollmond" (da jeder Monat der Juden mit dem Neumond beginnt, so war der 14. Tag stets Vollmond). In einem solchen Falle hielten nun die Christen jetzt ihr Pascha um einen Monat später als die Juden und bestimmten es durch den ersten Vollmond nach dem Frühlingsäquinoctium. Daraus ergab sich: 1) nahm ein johanneischer Quartodecimaner das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jetzt sein Pascha immer accurat am Vollmondstage nach dem Frühlingsäquinoctium, unbekümmert, was es für ein Wochentag sei, und ob dieß mit dem 14. Nisan der Juden zusammentreffe, oder nicht (die ebionitischen dagegen behielten die Rechnungsweise der Juden). 2) Nahm aber ein Abendländer das Moment des Aequinoctiums auf, so feierte er jetzt seine Ostern stets am Sonntag nach dem ersten Vollmond, der auf das Frühlingsäquinoctium eintrat. Fiel aber der Vollmond selbst auf einen Sonntag, so feierte er sein Pascha nicht an diesem, sondern erst am folgenden Sonntage, und zwar deßhalb, weil der Auferstehungstag, sein Pascha, nicht an der ιδ' (als dem Todestage Christi) selbst, sondern nach der ιδ' statthaben mußte. — Daß von den Abendländern, wenn nicht Alle, doch sehr viele dieß neue (astronomische) Moment für ihre Osterrechnung aufnahmen, wird sich uns sogleich zeigen; ob aber auch von vielen

Asiaten das Gleiche geschah, ist nicht zu ermitteln. Der Canon 7 (8) unter den sogenannten apostolischen gebot übrigens Ostern ganz allgemein nach dem Frühlingsäquinoctium zu feiern. — Die Osterzeit anzugeben, war jetzt für die Christen schwieriger, als früher, wo sie sich nur nach den Juden richten durften. Es mußten darum jetzt von den Christen eigene Osterrechnungen gefertigt werden, und die älteste, die wir davon kennen, ist die des hl. Hippolyt, oder der 16jährige Cyclus, in der Weise, daß dieser Rechnung zufolge je nach 16 Jahren der Ostervollmond auf denselben Tag des Monats, nicht aber der Woche; nach 112 Jahren dagegen stets auf den gleichen Wochen- und Monatstag falle. Ideler bemerkt dazu, daß Hippolyt die Sache um die Hälfte hätte abkürzen können, da nach seiner Rechnung der Ostervollmond schon alle 8 Jahre wieder auf den gleichen Monatstag und schon alle 56 Jahre wieder auf den gleichen Monats- und Wochentag falle (Handb. d. Chronol. II. 222). Abgesehen aber hievon hat Hippolyt folgende Grundsätze festgehalten: 1) die Fasten dürfen erst am Sonntage beendigt werden. 2) Damit ist gegeben, daß der Sonntag das Maßgebende, am Sonntage die Festcommunion, und am Freitage die Todesfeier zu begehen sei. 3) Da Hippolyt die ιδ' nie über den 18. März vorwärts setzt, so ist zweifellos, daß er den 18. März für die Zeit des Aequinoctiums nahm, und also auch dieß Moment festhielt. 4) Fiel ihm die ιδ' auf einen Freitag, so war ihm dieß natürlich zugleich Charfreitag; fiel sie aber auf einen Samstag, so setzt er den Ostersonntag nicht auf den folgenden Tag, sondern (und damit die ganze Charwoche) acht Tage später an. Ebenso, wenn die ιδ' auf einen Sonntag fiel, so ist ihm nicht dieser, sondern der folgende der Ostersonntag. Da Hippolyt ein Schüler des Irenäus und Bischof in der Nähe von Rom war, so dürfen wir seine Osterrechnung als authentisches Monument der abendländischen, besonders römischen Osterpraxis im dritten Jahrhundert betrachten. Daß auch die alexandrinische Kirche in jener Zeit Ostern nur nach dem Aequinoctium feierte, sagt Dionys d. Gr. (Euseb. VII. 20), der auch einen jetzt verlornen Ostercanon mit achtjährigem Cyclus fertigte. Aber auch er wurde wieder übertroffen von einem andern Alexandriner, Anatolius, seit 270 Bischof von Laodicea, dessen Fragment über die Paschafeier Eusebius (hist. eccl. VII. 32. 33) aufbewahrt hat. Er erfand den 19jährigen Ostercyclus, verlangte ausdrücklich, daß Ostern immer nach dem Aequinoctium eintreten müsse, und setzt letzteres auf den 19. März. Bald erfuhr auch sein Cyclus wieder mehrere Modificationen und wurde mit diesen schon zur Zeit Diocletians in Alexandrien allgemein eingeführt. Eine Hauptänderung aber bestand darin, daß die Alexandriner das Aequinoctium nicht auf den 19., sondern auf den 21. März setzten, wie es damals astronomisch ziemlich genau war. Zudem feierten sie, wenn die ιδ' auf einen Samstag fiel, von Anatolius und Hippolyt abweichend, Ostern schon am folgenden Tage, gerade so, wie wir jetzt. Seine völlige Ausbildung aber soll dieser 19jährige Cyclus durch Eusebius von Cäsarea erhalten haben. Den alten Hauptverschiedenheiten hatten sich hienach jetzt noch mehrere neue durch das Moment des Aequinoctiums beigesellt. Nicht nur behielten die Asiaten, wenigstens theilweise, die damalige (jüngere) jüdische Rechnung bei, so daß ihre Ostern vor das Aequinoctium fallen konnten; sondern auch manche Abendländer vernachlässigten das neue astronomische Moment und hielten Ostern vor dem Aequinoctium. Alle diese Verächter des Aequinoctiums feierten also ihre Ostern häufig vor der übrigen Christenwelt und hießen deßhalb Protopaschiten. Aber auch unter den Aequinoctialisten selbst herrschte wieder die Differenz, daß die Alexandriner ihr Pascha nach dem 19jährigen Cyclus berechneten und den 21. März als Datum des Aequinoctiums festhielten, während die Römer, so lange sie dem Hippolyt folgten, den 16jährigen, später den 84jährigen Cyclus hatten und das Aequinoctium schon am 18. März eintreten ließen. Traf nun in einem Jahre der Vollmond auf den 19. März, so galt er hienach den Lateinern schon als Ostervollmond, und sie hielten jetzt Pascha, während er nach der alexandrinischen Rechnung noch vor das Aequinoctium fiel, und die

Alexandriner deßhalb einen neuen Vollmond abwarten, also Ostern um einen Monat später feiern mußten. Diese Verschiedenheiten verursachten Störungen und brachten Spott von Seite der Heiden; deßhalb verordnete im J. 314 das Concil von Arles (can. 1), daß das Pascha uno die et eodem tempore per omnem orbem gefeiert werden und der Papst nach gewohnter Weise überallhin Briefe darüber erlassen solle. Sie wollte also die römische Weise zur herrschenden machen. Weil jedoch die Verordnungen von Arles (s. d. A.) weitaus nicht überall Nachahmung fanden und die Gleichförmigkeit in der Kirche nicht herzustellen vermochten, so wurde die Entscheidung einer allgemeinen Synode nöthig, und in der That nahm sich schon das erste ökumenische Concil dieser Sache an. Was zu Nicäa (s. d. A.) im Einzelnen hierüber debattirt worden sei, ist unbekannt; wir kennen nur das Resultat, wie es in der Encyclica der Synode selbst (Socrat. hist. eccl. I. 9) und in dem Circularschreiben des Kaisers aufbewahrt ist (Socrat. l. c. Theodoret. hist. eccl. I. 10. Euseb. vita Const. III. 17). In der erstern Urkunde schreibt die Synode an die Kirche von Alexandrien und an die geliebten Brüder in Aegypten, Libyen und der Pentapolis also: „Wir geben Euch die freudige Nachricht von der bewirkten Einigkeit über das hl. Pascha. Es ist nämlich auf euer Gebet hin diese Angelegenheit glücklich bereinigt worden. Alle Brüder im Morgenland, welche früher Pascha mit den Juden hielten, werden es von nun an gleichmäßig mit den Römern, mit uns und mit Allen begehen, welche von alter Zeit her dasselbe gleichförmig mit uns feierten.“ Kaiser Constantin aber sagt in seinem Schreiben an Alle, welche der Synode nicht angewohnt hatten: „Als sich die Frage über den hl. Tag des Pascha erhob, wurde es allgemein für geziemend erachtet, daß Alle überall an einem Tage dasselbe feiern; denn was könnte schöner und anständiger sein, als daß dieses Fest, durch welches wir die Hoffnung der Unsterblichkeit erhalten, nach einer Weise und in bestimmter Art von Allen ohne Anstoß beobachtet werde. Besonders wurde es allgemein für unwürdig erklärt, bei diesem hl. Feste der Gewohnheit (Rechnung) der Juden zu folgen ... Mit Verwerfung ihrer Sitte, können wir nach einer wahreren Ordnung, welche wir von dem ersten Leidenstage Christi an bis jetzt bewahrt haben (Wochentagordnung), unsere Osterweise fortvererben. Nichts sollen wir also gemein haben mit dem feindseligen Judenvolk, denn wir haben von dem Erlöser einen andern Weg erhalten, unserer Gottesverehrung liegt ein anderer gesetzlicher und geziemender Lauf vor (die Wochentagsordnung), und diese Weise einträchtig aufnehmend wollen wir uns, theuerste Brüder, der schlechten Gemeinschaft der Juden entziehen; denn es ist wirklich ganz abgeschmackt, was sie prahlerisch behaupten, daß wir ohne ihre Anweisung dieß Fest gar nicht feiern können ... Sie sehen auch in diesem Puncte, der Paschafrage, die Wahrheit nicht, so daß sie voll Irrthümer und der nöthigen Verbesserung fern, in einem und demselben Jahre öfter zwei Pascha feiern *). Außerdem ist zu beachten, daß in einer so wichtigen Sache und bei einem so hohen Feste kein Zwiespalt herrschen darf. Nur einen Festtag unserer Erlösung, d. i. seines hl. Leidens, hat uns der Heiland hinterlassen, und nur eine katholische Kirche hat er gewollt. Bedenket also, wie übel und ungeziemend es ist, daß an denselben Tagen die Einen den Fasten obliegen, die Andern aber Mahlzeiten halten, und daß nach den Paschatagen die Einen in Freudenfesten sich ergötzen, die Andern ihre bestimmten Fasten halten **). Die göttliche Vorsehung will darum, daß dieser

*) Wenn nämlich die ♂ einmal vor das Aequinoctium fällt, und die Juden also vor dem Aequinoctium ihr Pascha feiern, so hat das neue Sonnenjahr (von Frühling zu Frühling) noch nicht begonnen, und die Juden haben also innerhalb eines Sonnenjahres zweimal Pascha gehabt.

**) Gesetzt, die ♂ fiel auf einen Freitag, so hatten die ebionitischen Quartodecimaner an diesem Tage ein Festessen, das Paschamahl, die Katholiken dagegen strenges Fasten. Aber auch unter den Orthodoxen selbst war es möglich, daß die Einen fasteten, die Andern Mahlzeiten hielten. Die johanneischen Quartodecimaner nämlich beendigten, wie wir oben sahen, ihr Fasten an der ♂ Nachmittags 3 Uhr, also möglicher Weise z. B.

Gegenstand die rechte Verbesserung erhalte und nach einer und derselben Weise geordnet werde ... Da es nun Pflicht ist, mit den Mördern des Herrn nichts gemeinsam zu haben, und da die Weise, welche alle Kirchen im Westen, Süden und Norden, und einige im Osten beobachten, die geziemende ist, so schien es Allen für gut, und ich versicherte, es werde auch eure Zustimmung haben, daß nämlich die in Rom, Africa, ganz Italien, Aegypten, Spanien, Gallien, Britannien, Libyen, ganz Achaia, auch in den Diöcesen Asien und Pontus, sowie in Cilicien einstimmig beobachtete Weise auch von Euch freudig werde angenommen werden ... Und um es kurz zu sagen: durch das gemeinsame Urtheil Aller ist bestimmt worden, daß das hl. Paschafest überall an einem und demselben Tage gefeiert werde, und es schickt sich nicht, daß in so heiliger Sache eine Verschiedenheit obwalte" (Euseb. vita Const. III. 18—20). Näheres enthalten die Acten der Synode nicht; es versteht sich jedoch von selbst, daß sie bei ihrem Beschlusse jenen Standpunct der Osterrechnung voraussetzte, der damals der verbreitetste bei den Orthodoxen war, nämlich die ιδ' nach dem Aequinoctium, und den Ostersonntag nach der ιδ' zu bemessen; dadurch allein konnte verhindert werden, in einem Sonnenjahre Ostern zweimal zu feiern. Daraus aber, daß die Synode verbot, mit den Juden zugleich Ostern zu feiern, resultirt noch ein weiteres wichtiges Moment, das zwar vom Nicänum nicht förmlich ausgesprochen wurde, aber schon in dem bisher Angeführten enthalten war und später auch formulirt wurde, daß nämlich, wenn die ιδ' auf einen Sonntag fällt, Ostern nicht an diesem Sonntage selbst, sondern 8 Tage später zu begehen sei, aus zwei Gründen: α) weil die ιδ' den Todestag des Herrn darstellt, das Auferstehungsfest aber diesem nachfolgen muß, und β) weil ja sonst in den Jahren, wo die ιδ' auf einen Sonntag fällt, die Christen wieder mit den Juden ihr Fest feiern würden. Die Nicäner Synode hat somit drei Puncte für Ostern fixirt: 1) Ostern sind stets an einem Sonntag zu halten, 2) an dem Sonntage nach der ιδ', 3) die ιδ' selbst aber ist nach dem Aequinoctium anzusetzen. Zweifelhaft ist jedoch, ob das Nicänum für das Aequinoctium den 21. März (wie die Alexandriner) oder den 18. März (wie die Römer) angenommen, oder diese Differenz gar nicht beachtet habe, wie Ideler vermuthete (a. a. O. II. 238). Mir scheint dagegen, die Synode habe diese wichtige Differenz wohl beachtet, aber tacite dadurch zu beseitigen gesucht, daß sie, wie Cyrill von Alexandrien berichtet, beschloß: „die alexandrinische Kirche solle, weil sie sich in solchen Kenntnissen auszeichnet, jährlich der römischen Kirche brieflich anzeigen, an welchem Tage der Calenden oder Idus ꝛc. Pascha gefeiert werden müsse, damit durch apostolische Auctorität (des römischen Bischofs) die ganze Kirche den bestimmten Paschatag erfahre" (Prolog. paschalis des hl. Cyrill, bei Petav. doctrina temp. T. II. Append. p. 502). Die Synode hat somit der alexandrinischen Rechnung den Vorzug gegeben und zugleich den einzig richtigen Weg eingeschlagen, um Gleichförmigkeit zu erzielen, indem jetzt Alexandrien Ostern berechnen, Rom dagegen den Ostertermin der ganzen Kirche ankündigen sollte (s. d. Art. Cyclus). Damit stimmt überein, was Ambrosius sagt (Ep. ad Episcopos per Aemil. Opp. T. II p. 880): „die Synode von Nicäa habe unter Berathung mehrerer Rechnungsverständigen den 19jährigen Ostercyclus aufgestellt." Gerade der alexandrinische war ja der 19jährige, und sie hat ihn durch obige Anordnung factisch sanctionirt. — Uebrigens gab es auch nach dem Nicänum noch manche Differenzen in der Osterfeier. Nicht einmal Alexandrien und Rom wurden gleichförmig, indem die Bestimmung, daß jenes die Osterzeit berechnen, dieses sie ankündigen sollte, entweder von den Alexandrinern selbst nicht beobachtet, oder ihre Rechnung von den Römern nicht

schon Mittwoch um 3 Uhr, während die Abendländer die Fasten bis zum Sonntag fortsetzten. Endlich waren aber auch die Abendländer unter sich nicht ganz einig, jene nämlich, welche das Aequinoctium nicht beobachteten, die Protopaschiten, konnten ihr Osterfest und Fasten, wie wir sahen, um einen Monat früher haben, als die Aequinoctialisten. Bei ihnen waren also die Fasten längst vorüber, wenn sie bei den Andern eintraten.

gebührend berücksichtigt wurde. Factisch ist, und die alte Ostertafel bei Ideler (II. 249 ff.) zeigt es, daß in Rom, nach wie vor, der 84jährige Cyclus festgehalten wurde, welcher von der alexandrinischen Rechnung in manchen Stücken abwich und darum auch oft zu andern Osterterminen führte. a) Für's Erste berechnete er Ostern nach Epacten und nach der feria I des Januar, also anders als die Alexandriner. b) Den Neumond setzte er etwas zu früh an, während er bei den Alexandrinern zu spät angenommen wurde. c) Das Aequinoctium setzte er auf den 18., nicht wie die Alexandriner auf den 21. März, und ging endlich d) von dem Grundsatze aus, daß, wenn der Vollmond auf einen Samstag falle, Ostern nicht gleich, wie die Griechen thaten (und es jetzt geschieht), am folgenden Tage gefeiert werden dürfen. So kam es, daß die Römer nicht selten ihre Ostern zu einer andern Zeit hatten, als die Alexandriner, und sogar als die Mailänder, welche sich mitunter nach Alexandrien richteten. Diese Verschiedenheit gab im J. 387, wo die Römer Ostern schon am 21. März, die Alexandriner aber (weil sie das Aequinoctium erst am 21. März annahmen) das Fest volle 5 Wochen später am 25. April feierten, Veranlassung zu Verhandlungen, indem Theodosius d. Gr. vom Bischofe Theophilus von Alexandrien eine Erklärung dieser Differenz verlangte. Dieser entsprach dem Ansinnen und fertigte zugleich, unter Zugrundlegung der bekannten alexandrinischen Grundsätze, eine Ostertafel, wovon aber nur der Prolog erhalten ist (Ideler II. 254). Cyrill von Alexandrien aber kürzte die Ostertafel seines Oheims Theophilus ab und gab so eine Tafel für 95 Jahre, von 436—531 n. Chr. Außerdem setzte er in einem Briefe an den Papst das Irrige der lateinischen Rechnung auseinander. Die Folge war, daß schon Leo I. jetzt die römische Weise öfter der alexandrinischen conformirte; besonders merkwürdig aber ist, daß um diese Zeit im Unterschiede, ja im Gegensatze zu den alten Kirchenvätern, die Meinung immer mehr Geltung erhielt, Christus habe am 14. Nisan noch das Paschamahl genossen, sei am 15. (nicht schon am 14., wie die Alten annahmen) gestorben, am 16. im Grabe gelegen und am 17. auferstanden. Namentlich setzte dieß Bischof Proterius von Alexandrien auseinander, um die Mitte des fünften Jahrh. (Ideler II. 265). Einen weitern Versuch, die römische Osterrechnung der alexandrinischen zu nähern, machte um's J. 457 Victorius aus Aquitannien auf Befehl des römischen Archidiacons Hilarius, und letzterer hat, als er Papst wurde, diese neue Rechnung höchst wahrscheinlich eingeführt. In diesem neuen Cyclus waren die Neumonde richtiger bestimmt, und alle größeren Differenzen zwischen den Lateinern und Alexandrinern vermieden, so daß die lateinische Ostern oft gar nicht, oft nur wenig von den alexandrinischen differirten. In den Fällen, wo die 16' auf einen Samstag fiel, ließ es Victorius zweifelhaft, ob Pascha schon am folgenden Sonntage (mit den Alexandrinern) oder später gefeiert werden solle. Er setzte beide Daten in seine Tabelle und wollte dem Papste die Entscheidung in jedem einzelnen Falle überlassen (Ideler II. 283). Aber auch jetzt noch gab es manche Differenzen, und erst Dionysius Exiguus (s. d. A.) erwarb sich das Verdienst, den Lateinern unter Grundlegung des 19jährigen Cyclus eine Ostertafel zu liefern, welche der alexandrinischen Rechnung durchaus entsprach und so eine Harmonie in der Osterpraxis herbeiführte. Rom und fast ganz Italien nahm seine Osterrechnung an, während in Gallien fast überall der Canon des Victorius blieb, und auch die Britannen an dem alten 84jährigen Cyclus, mit einer Verbesserung des Sulpitius Severus festhielten (Ideler II. 296). Als sofort die Heptarchie durch die römischen Missionäre christianisirt wurde, nahmen die Neubekehrten die Dionysische Rechnung an, während die alten britannischen Christen in Wales die alte Sitte festhielten und so die bekannten britischen Osterstreitigkeiten erzeugten, welche sich durch Columban (s. d. A.) auch nach Gallien verpflanzten. Erst im J. 729 nahm die Mehrheit der alten Britannen den 19jährigen Cyclus an. Beträchtlich früher war er in Spanien, bald nach Reccared's Bekehrung eingeführt worden; zu Carl's d. Gr. Zeit aber siegte er im ganzen Abend-

lande über alle Widersprüche, und vereinigte so die ganze Christenheit, indem unterdessen auch die Quartodecimaner erloschen waren. Auch nach dem Nicänum nämlich fuhren manche der Quartodecimaner fort, Ostern nach ihrer alten Weise zu feiern, und die Synode von Antiochien im J. 341 fand sich dadurch veranlaßt, die quartodecimanische Praxis mit Kirchenstrafen zu bedrohen (can. 1). Doch auch diese Drohungen thaten noch nicht die gehörige Wirkung; im Gegentheile erfahren wir von Epiphanius (haer. 50), daß es zu seiner Zeit, also um's J. 400 n. Chr., noch zahlreiche Quartodecimaner gegeben habe und diese unter sich selbst uneinig gewesen seien. Im Glauben seien sie, sagt Epiphanius (c. 1), orthodox, aber sie hängen doch jüdischen Fabeln nach, d. h. sie halten sich an die jüdische Osterweise, und bauen auf den Satz: „verflucht sei, wer nicht am 14. Nisan sein Pascha hält" (2 Mos. 12, 15). Was wir über sie erfahren, geht darauf hinaus: a) sie feiern nur einen Tag, während die Katholiken eine ganze Woche lang Pascha halten. b) An diesem einen Tage, der τεσσαρεσκαιδεκάτη, fasten sie und halten sie die Communion; sie fasten bis 3 Uhr, folglich nicht einmal einen ganzen Tag, was Epiphanius (c. 2) mißbilligt. c) Ein Theil von ihnen, in Cappadocien, feierte das Pascha immer am 25. März (es mochte was immer für ein Wochentag sein), da nach den (falschen) Actis Pilati Christus am 25. März gestorben sei (c. 1). d) Andere aber wollten dabei doch den 14. Nisan noch möglichst festhalten und wählten darum für Ostern jenen Vollmond, der dem 25. März unmittelbar folgte. — Die Quartodecimaner des Epiphanius zerfallen somit in drei Classen, von denen eine bereits die τεσσαρεσκαιδεκάτη nicht mehr festhielt und sich somit schon ziemlich weit von den Juden abkehrte. Ob die Uebrigen die alte oder die spätere jüdische Rechnung eingehalten haben, ist unbekannt; daß sie aber nicht ebionitisch gewesen, sondern auf dem Standpuncte der altjohanneischen Praxis standen, geht daraus hervor, daß ihnen Epiphanius das Lob der Orthodoxie spendete. Eine merkwürdige Abart der Quartodecimaner aber waren die Audianer (s. d. Art. Anthropomorphiten). — Endlich ist noch zu bemerken, daß die Kalenderrevision unter Papst Gregor XIII. im Allgemeinen die oben berührte Dionysische Osterrechnung beibehielt, aber zugleich den Ostervollmond viel richtiger bestimmte und Regeln aufstellte, um für alle Zukunft Abweichungen der Kalenderzeit von der astronomischen zu vermeiden (s. d. Art. Kalender). Durch Anwendung dieses gregorianischen Kalenders kommt es aber hie und da vor, daß das christliche Osterfest, nach unserer Weise berechnet, auf einen und denselben Tag zusammenfällt mit dem jüdischen Pascha, nach jüdischer Weise berechnet, wie dieß im J. 1825 der Fall war, was dem Willen des nicänischen Concils offenbar entgegen ist, aber ohne Verletzung der jetzt allgemein geltenden Osterregel nicht vermieden werden kann (Ideler II. 320). — Literatur. Der alte Streit über das Pascha war groß und heftig; aber fast noch größer und heftiger war der unter den spätern Gelehrten geführte Streit über den Paschastreit, und über lauter Nebenfragen, namentlich ob etwas zu Gunsten oder Ungunsten des Primats daraus resultire, wurde die Hauptsache, das Punctum des Streites selbst gar wenig beachtet. Der Erste, der auf den Gegenstand näher einging, war der gelehrte französische Jesuit Gabriel Daniel im J. 1724; fast gleichzeitig und unabhängig von ihm schrieb der teutsche Professor Christoph Aug. Heumann sein Programm über den Paschastreit; nach beiden aber untersuchte Mosheim, jedoch nur mit Berücksichtigung der Daniel'schen Arbeit (Heumann's Dissertation konnte er nicht erhalten) die ganze Streitfrage auf's Neue, und seinem Resultate schlossen sich fast alle Folgenden, besonders Walch an in seiner Ketzerhistorie Bd. I. S. 666 ff. Mit neuem Interesse wurde aber die Untersuchung der alten Paschastreitigkeiten in jüngster Zeit wieder aufgenommen, wegen ihrer engen Verbindung mit der Evangelienkritik, und namentlich von der sogenannten Tübinger-Schule (Dr. v. Baur ꝛc.) in ihrem Interesse verwendet. Das Beste hat jedoch im J. 1848 Diaconus Weizel (jetzt Decan zu Kirchheim in Würtemberg) geschrieben unter dem Titel: „die christliche Paschafeier der ersten Jahrhunderte".

Vgl. überdieß Rettberg's Abhandlung in Illgen's Zeitschrift für histor. Theol. 1832. Bd. II. [Hefele.]

Osterfest. Dieses Fest, welches der Erinnerung an die Auferstehung unsers Herrn Jesu Christi geweiht ist, ist dem Range nach das erste unter den Festen des Kirchenjahres, „solus dies magnus" (Leo d. Gr. serm. 9 de resurr. Dom.), „festorum maximum, solennitas solennitatum, festivitas festivitatum, dies magnae indulgentiae." Man hat an der apostolischen Einsetzung desselben nie gezweifelt; eben weil man allgemein an dem Glauben an den apostolischen Ursprung desselben festhielt, wurde wegen der Zeit, wann es gefeiert werden solle, so ernstlich gestritten, ein Streit, der durch das Concil von Nicäa dahin entschieden wurde, daß die Feier am Sonntag nach der Frühlingstag- und Nachtgleiche stattfinden solle, und damit hinsichtlich dieser litnrgischen Frage ja keine Verschiedenheit in der Kirche mehr stattfinden könne, wurde der Patriarch von Alexandrien beauftragt den Ostercyclus zu entwerfen und durch den römischen Stuhl genehmigen zu lassen, damit dann von da die Ankündigung in die ganze christliche Welt ausgehe und den einzelnen Kirchen am Erscheinungsfeste geschehen könne (s. d. vorig. Art.). Merkwürdig ist übrigens, daß die Alten vielfach einen Unterschied zwischen der Auferstehungs- u. Osterfeier machten, indem sie erstere am 27. März, letztere nach dem Mondlaufe begingen (s. Binterim V. 1. S. 233). — Groß war die Feierlichkeit, womit in der alten Kirche das Osterfest gehalten wurde. Nachdem die Gläubigen einen großen Theil der Nacht zwischen Charsamstag und Ostersonntag in der Kirche zugebracht hatten, gingen sie am frühen Morgen wieder dahin, indem sie beim Eintritt in das Haus des Herrn sich mit dem Friedenskuß und den Worten: Christus ist erstanden — begrüßten. Die Wege und Eingänge in die Kirchen waren mit Blumen bestreut, die Hallen und Umgänge derselben mit blühenden Gewächsen und grünenden Zweigen geziert, auf den Altären waren Fahnen aufgesteckt u. s. w. Dann begann die Segnung der Speisen, benedictio comestibilium, d. h. namentlich von Fleisch, Eiern, Brod, Käse, welche schon der gemeine römische ordo und Walafrid Strabo kennen, und die noch an sehr vielen Orten stattfindet (diese gesegneten Speisen werden dann vor jeder andern gemeinen Speise gegessen zur Wohlfahrt des Leibs und der Seele). Ehe nun die feierliche Messe begann, hielten mehrere Kirchen eine Processión, die von dem Grabe ausging, wo das hl. Sacrament abgeholt wurde und zum Hochaltar zurückgebracht ward (daher unsere sog. Auferstehung am Charsamstag). Der Messe mußten alle Geistlichen und Laien beiwohnen, Epistel und Evangelium wurden in beiden Kirchensprachen, der lateinischen und griechischen, gesungen, zu öfteren Malen ertönte der Allelujagesang, zuletzt erfolgte die allgemeine Communion, von der sich Niemand ausschließen durfte, und zwar mußte sie in der Pfarrkirche geschehen. Die kirchlichen Tagzeiten waren, wie dieß jetzt noch der Fall ist, kürzer als sonst, mit Ausnahme der Vesper. Die ganze Woche galt als Feierwoche (cf. conc. Matiscon. can. 2), aber Lustbarkeiten, Bälle, Tänze ꝛc. waren verboten. Später wurden nur mehr die drei ersten Tage der Woche förmlich gefeiert. Vielfach wurde das Osterfest auch durch die Loslassung von Gefangenen bedeutsam gemacht (S. Chrys. hom. 30 in Gen.). — Auch jetzt gilt das Osterfest als das erste unter den christlichen Festen und wird hochfeierlich begangen. Das Haus Gottes entfaltet all seine Pracht, der Allelujagesang erscheint als nie enden wollender Jubelruf, die Osterkerze wird angezündet, vom Altare herab tröstet das Bild des Auferstandenen mit der Siegesfahne in der Hand, das „Vidi aquam" tritt an die Stelle des „Asperges me". Das Meßformular verkündigt besonders durch seine Sequenz „Victimae paschali" und durch seine evangelische Pericope die Freude der Auferstehung und ermahnt durch seine Epistel zur sittlichen Auferstehung; es hat eigene Präfation und Communicantes, sowie die Eigenthümlichkeit des Ite, Missa est mit dem doppelten Alleluja. — Das Officium der canonischen Stunden ist kurz, weil es die ewige Sabbatruhe sinnbilden soll, es hat nur eine Nocturn, keine Hymnen, denn sie werden durch das Alleluja ersetzt,

und keine Responsorien, weil das ewige Leben, an welches dieses Officium erinnert, die Ermahnung und Belehrung hinter sich hat. In jeder Hora ertönt der Freudenruf: „haec dies, quam fecit Dominus; exultemus et laetemur in ea.“ — Ostermontag und Osterdienstag haben noch die Würde eines festum duplex primae classis, doch wird letzterer meistens nur noch in choro gefeiert. Im christlichen Alterthume fand an jedem Tage der Osterwoche der Gebrauch statt, daß die Neophyten (s. d. A.) in weißem Gewande mit brennenden Kerzen dem Gottesdienste beiwohnten. Die evangelischen Pericopen der ganzen Woche erzählen Erscheinungen des Auferstandenen. Die Abstammung des Wortes Ostern ist unsicher; nach den Einen kommt es von Oriens, Aufgang, Osten, nach den Andern von dem altteutschen „Urständ“, wieder nach Anderen von Eostre, einer altenglischen Gottheit (cf. Beda Ven. de rat. temp. tom. II.). [Mast.]

Osterfest der Juden, oder Paschafest, s. Feste, jüdische.

Osterfeuer, s. Ostervigilie und Charwoche.

Osterkerze, s. Ostervigilie und Charwoche.

Osterkuchen. Die ungesäuerten Brode (מַצּוֹת) sind ein Bestandtheil der Paschamahlzeit (Exod. 12, 8. Num. 9, 11. Deut. 16, 3), und müssen während der ganzen Festzeit, vom 14—21. Nisan, gegessen werden (Exod. 12, 15. 19. Lev. 23, 6—8. Deut. 16, 3—8); das Paschafest heißt deßhalb auch Fest der ungesäuerten Brode (חַג הַמַּצּוֹת, ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, Luc. 22, 1. Joseph. bell. jud. 2, 1. 3. ἡμέραι τῶν ἀζύμων Apg. 12, 3. 20, 6. oder einfach τὰ ἄζυμα, Marc. 14, 1); aller Sauerteig (שְׂאֹר) mußte sorgfältig aus den Häusern entfernt werden, und wer in diesen sieben Tagen Gesäuertes (חָמֵץ) oder Säuerndes (מְחֻמָּצוֹת) genösse, soll ausgerottet werden (vgl. Exod. 12, 14—20). Noch größer ist die Bedeutung der ungesäuerten Brode in der Osterfeier der neuern Juden. Die genauesten Vorschriften bestimmen das Material, die Art ihrer Zubereitung u. s. w. Es soll das beste Waizenmehl genommen werden; ist keines zu haben, so kann Mehl aus Gerste, Roggen, Haber oder Dinkel, nie aber von Reis, Erbsen, Linsen, Bohnen dessen Stelle vertreten. Es werden zweierlei Kuchen gebacken: die Mazzoth, Mazzen, die allgemeinen Osterfladen, die während der Festwoche genossen werden, und die sog. Pflicht Mazzoth oder Maza der Frommen (מַצַּת מִצְוָה); von diesen werden in den zwei ersten Paschanächten jedesmal drei gebraucht, man bäckt aber neun für den Fall, daß einer zerbrechen sollte. Diese Mizvothkuchen haben besondere Namen, einer heißt Cohen (כֹּהֵן, Priester), der zweite Levi (לֵוִי), der dritte Israel (יִשְׂרָאֵל), zur Unterscheidung werden bestimmte Merkzeichen angebracht; sie darf nur ein Jude, der über 13 Jahre alt, nicht taub und seines Verstandes mächtig ist, zubereiten. Diese drei Kuchen bilden den Mittelpunct der Osterfeier der neueren Juden; es ist hier nicht nöthig, den übrigen an sie sich anschließenden Ritus anzugeben, das ganze Ceremoniale beschreibt hebräisch und teutsch die kleine Schrift: Pesach-Hagada oder Erzählung von Israels Auszug aus Aegypten, Leipzig 1840; auch Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbin. Judenthums, Bremen 1851. S. 189 ff. [König.]

Osterlamm. Vgl. d. A. „Feste der alten Hebräer“, B. IV. S. 45. 46., wozu das Folgende nur eine Ergänzung bilden soll. Das ausgeschiedene fehlerlose Lamm wurde geschlachtet am 14. Nisan zwischen den beiden Abenden (בֵּין הָעַרְבַּיִם, Exod. 16, 12. 30, 8. Lev. 23, 5. Num. 9, 3. 11. Bei den Juden herrschen über diese Zeitbestimmung zwei Meinungen: die Pharisäer und heutigen Juden verstehen darunter die Zeit, wo die Sonne sich neigt bis zum wirklichen Untergang, zwischen 3 und 5 Uhr; die Samaritaner und Karaiten, denen die neuern christl. Gelehrten folgen, die Zeit zwischen Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit), bei der ersten Feier geschah dieß zu Hause, in der Folge (nach Deut. 16, 2. 5, 6) im

Heiligthum vor dem Altare Jehova's und zwar seitdem der Tempel stand, im Vorhofe (vgl. 2 Chron. 35, 5 ff. Mischna Pesach. 5, 5. 8); es schlachtete der Hausvater, es durfte es Jeder, der rein war, in besondern Fällen die Leviten (vgl. solche 2 Chron. 30, 17 u. c. 35). Ueber die Art der Tödtung berichtet das A. T. nichts; sie erfolgte aber sicherlich nicht durch Erdrosseln, sondern durch Erstechen, das Blut mußte herauslaufen, es durfte weder Blut noch Ersticktes genossen werden. In der Verwendung des Blutes unterscheidet sich die erste Paschafeier von den folgenden. Bei jener wurde ein Büschel Ysop in das aufgefangene Blut getaucht und damit die Oberschwelle und die zwei Thürpfosten bestrichen (Exod. 12, 7. 13, 22 ff.), bei der Darbringung im Heiligthum gaben die Leviten den Priestern das *Blut in die* Hände, diese, die allein dem Altare nahen dürfen (Num. 18, 3), besprengen damit den Altar (2 Chron. 30, 16 u. 35, 11); die Fettstücke des Thieres wurden auf dem Altare verbrannt (Pesach 5, 6), Haupt, Schenkel und Eingeweide am Feuer gebraten und zwar ganz, es soll kein Bein daran gebrochen werden (vgl. Exod. 12. Num. 9, 12). Hierauf beginnt das Paschamahl (s. d. Art. Feste). — Das Tödten des Osterlamms, sowie sein Genuß beim Festmahle bilden die zwei Hauptmomente des Pascha, die Bedeutung dieses hängt daher mit jenen auf's engste zusammen. Das Pascha war das Fest der Verschonung in Aegypten (daher sein Name פֶּסַח von פָּסַח mit עַל constr. = vorübergehen, verschonend vorübergehen), der Hebräer kennt aber keine Verschonung von Seiten Gottes ohne Sühne, das Paschaopfer (זֶבַח-פֶּסַח Exod. 12, 27. 34, 25), d. i. eben das Paschalamm ist auch das Sühnopfer; das Lamm zahlte mit seinem Blute für die israelitische Erstgeburt, also für das durch sie repräsentirte ganze Volk, deßwegen wurden die Pforten eines jeden Hauses bestrichen, denn die Thüre des Hauses ist wie das Thor der Stadt der wichtigste Theil im Orient, ganz Israel sollte dadurch als ein entsühntes Volk dargestellt werden. Neben diesem negativen enthält der hl. Act auch ein positives Moment; es wird ausdrücklich verlangt, daß die ganze Gemeinde das Opfer darbringen soll, sie erscheint dadurch in ihrer Gesammtheit mit priesterl. Function betraut, zu besonderer Gemeinschaft mit Jehova berufen; dieses Bewußtsein, eine dem Herrn geheiligte und zu ihm in besonderm Verhältniß stehende Gemeinde zu bilden, wurde weiterhin durch die Bestimmung geweckt, daß das Paschamahl ein Vereinigungsmahl für die einzelnen Familien bilden solle, alle Glieder sollen sich als ein durch gemeinsame göttliche Gnade verbundenes Ganzes fühlen. In beiderlei Beziehung war das erste Pascha ein אוֹת (Exod. 12, 13) signum, ein bedeutungsvolles Symbol des folgereichen geschichtlichen Vorganges: der Befreiung Israels und der Constituirung desselben zum hl. Volke Jehova's (vgl. Exod. 19, 4 ff.), wovon alle spätere Feier nur eine Art Memoriale (זִכָּרוֹן Exod. 12, 14) bildet; in beiderlei Hinsicht, der negativen wie der positiven, ist das alttestamentliche Paschalamm Typus des Erlösers, dessen Opfer wie Sühne, so auch heiliges Einigungsmahl (vgl. 1 Cor. 10, 17), der zu seiner Gemeinde, der Kirche, Berufenen ist, daher der hl. Paulus: τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστὸς (1 Cor. 5, 7) und die Osterpräfation des röm. Missale: Pascha nostrum immolatus est Christus (vgl. auch Joh. 19, 36). — Nachdem der Tempel bei der Zerstörung Jerusalems durch die Römer in Trümmer gesunken, hörte mit dem alttestamentl. Priester- und Opferwesen auch die Feier des Paschalammes auf, selbst bei den in Palästina und Jerusalem wohnenden Juden. Als Erinnerung daran hat sich in der spätern und noch in der heutigen jüdischen Osterfeier der Usus erhalten, daß Jeder am Abend des Rüsttages zu Hause die Stelle hersagt, welche vom Schlachten am Paschafeste in der alten Zeit handelt, welches Lesen nach der Meinung der Juden eben so viele Kraft hat, als wenn das Lamm selbst geopfert würde, indem sie darauf die Worte deuten: „wir wollen die Farren unserer Lippen bezahlen," und sie so umändern: „wir wollen die Farren durch unsere Lippen bezahlen." Weiterhin

wird ein Ei in Asche gekocht, welches, ein Zeichen des Trauerns, das Festopfer darstellt, von einem wirklichen Lamme wird ein Knie auf Kohlen gebraten, Beides auf die Schüssel gelegt, auf welcher die drei ausgezeichneten Osterkuchen (s. d. A.) liegen. Vgl. das Weitere über die neuere jüd. Osterfeier Schröder, Satzungen und Gebräuche ꝛc. S. 197 ff. Außer diesen kümmerlichen Resten erinnert in der sonst sehr ausführlichen Pesach-Hagada Nichts mehr an den alten auf das Osterlamm bezüglichen Ritus. Auch hier wie fast überall ist das Judenthum zur Mumie, zur Carricatur des Göttlichen im A. T. geworden. Vgl. hiezu den Art. Opfer, mosaische. [König.]

Osteroctave, s. Octave.

Ostervigilie. Der Charsamstag als solcher, die Feier der Grabesruhe des Herrn, hat seine liturgische Auszeichnung in der Stille, womit er begangen wird, weßwegen es im Alterthum heißt, an diesem Tage werde keine Messe gelesen. Die ganze Liturgie, welche wir gegenwärtig am Charsamstag Vormittags haben, gehört zur Vigilie des hl. Osterfestes, ist also im Wesentlichen derselbe Gottesdienst, der in der alten Kirche in der Nacht vom Charsamstag auf den Ostertag gefeiert worden. In dieser Nacht dachten die alten Christen wenig an den Schlaf; erwarteten sie ja in derselben die Ankunft des Herrn zum Weltgerichte (Lactant. divin. instit. 7. 19). Nur im Morgenlande hat sich der nächtliche Gottesdienst erhalten; im Abendlande erfolgte die Abrogation der ehemaligen Praxis schon im Mittelalter. Obgleich z. B. Wilhelm Durandus (rat. l. VI. cap. 78) im Jahre 1286 noch die nächtliche Feier der Ostervigilie kennt, bezeichnet schon der erste römische Ordo und eine Synode von Rouen im J. 1072 (c. 22), die neunte, der gemeine römische Ordo die siebente Tagesstunde als die Zeit dieser Vigilfeier; Rabanus Maurus fordert, man solle sie die inclinante ad vesperam beginnen (de instit. cleric. l. II. c. 38). — Die erste Ceremonie, welche uns in der nun bereits auf den Morgen des Charsamstags vorgerückten Ostervigilfeier begegnet, ist die Weihe des neuen Feuers. Es wird einem Steine Feuer entlockt, dasselbe dann mit Holz genährt und gesegnet, wie aus dem Eckstein Jesus Christus das Licht der göttlichen Klarheit der Welt geworden — eine Sitte, welche schon der heilige Bonifacius kennt (Zachar. ad Bonif. ep. 12). Von diesem Feuer wird dann ein auf ein Rohr gesteckter wächserner Dreizack unter dem dreimaligen Freudenrufe „Lumen Christi" (resp. Deo gratias) angezündet, weil nur in ihm, dem Getödteten und Auferstandenen, das Leben ist und das Licht der Menschen, und zwar ein Licht, das da ist vom Lichte und von demselben wieder Licht ausgeht (der Triangel Symbol der Dreieinigkeit). Durch den Dreizack wird wiederum die Osterkerze (cereus paschalis) angezündet, welche mit den fünf Weihrauchkörnern, die in selbe gesteckt werden, den auferstandenen Heiland mit seinen verklärten fünf Wundmalen symbolisirt, und zwar geschieht dieß, während jener erhabene Lob- und Preisgesang „Exultet" (von Einigen dem hl. Augustin zugeschrieben, cf. Bened. XIV. de fest. p. I. c. 399) gesungen wird, der in begeisterter wahrhaft poetischer Weise die Gefühle der Osterwonne ausströmt und in diesem Jubeltone sich zu Ausdrücken wie „certe necessarium Adae peccatum," „o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemtorem" hinreißen läßt. Das Geschichtliche anlangend, finden wir die Sitte, den wächsernen Dreizack feierlich anzuzünden, im gemeinen römischen Ordo, dieselbe Form, in der es gegenwärtig geschieht, im 14ten römischen Ordo. Wie und wann die Segnung der Osterkerze aufgekommen, läßt sich mit Bestimmtheit nicht ermitteln; Gregor d. Gr. spricht davon in einer Weise, als wäre sie bloß in Ravenna üblich gewesen (l. VII. ep. 28. al. l. XI. ep. 33); die Synode von Toledo im J. 633 befiehlt ihre allgemeine Einführung (c. 9). Früher schrieb man auf die Osterkerze den Ostercyclus des laufenden Jahres, die Epacten, Indictionen, oder hing an die hervorragenden Weihrauchkörner eine Tafel, welche diese Angaben enthielt (Beda de temp. rat. c. 45; Udalr. Consuet. Cluniac. l. I. c. 14), wie

denn die Dicke und Länge der Osterkerzen eine sehr bedeutende gewesen ist (cf. Binterim V. 1, wo von Kerzen von 60, 80 und 100 Pfd. die Rede ist, die wegen ihrer Größe aus den oberen Oeffnungen des Gewölbes oder durch Beihilfe großer Leitern angezündet wurden). Die Lesung der zwölf Prophezeiungen, welche nun folgt, beruht auf uralter Praxis; schon der hl. Gregor von Nyssa kennt solche Lesungen (orat. 2 de resurrect. Christi). Ihre Zahl war in verschiedener Zeit und an verschiedenen Orten verschieden, sie ging von 4—24. Die zwölf Lesungen, welche dermalen in Uebung sind, bilden, wie auch der Protestant Augusti bekennt (Denkwürd. II, 212—215), einen eigentlichen „cento propheticus" des alten Testaments, man erkennt darin „die Prophetie, Typik und Symbolik desselben wie im Grundrisse." Es sind die Mysterien der Auferstehung, des hl. Taufsacramentes, des uns in Christo gewordenen neuen Gnadenlebens mit seinen wunderbaren Gütern, welche in diesen prophetischen Lesestücken behandelt werden, und daß dieser Inbegriff der alttestamentlichen Offenbarung an der Vigil von Ostern verlesen wird, will sagen, daß in der Auferstehung des Herrn das Siegel auf dieselbe gesetzt und ihre Erfüllung gegeben sei. — Die nun folgende Segnung des Taufwassers, für die sich schon in den apostolischen Constitutionen ein Formular findet (l. VII. c. 43), wird seit den ältesten Zeiten in der römischen Liturgie in der jetzt gebräuchlichen Weise vorgenommen. Einen eigenthümlichen Ritus hat sie in der mailändischen, gallicanischen und mozarabischen Liturgie. Die erhabenen und tiefsinnigen Gebete, unter denen sie dem römischen Ritual zufolge vorgenommen wird, sind von symbolischen Handlungen umgeben, welche die verschiedenen Beziehungen der hl. Taufe herausheben. Der Priester theilt das Wasser in Kreuzesform, um anzudeuten, daß die Kraft der hl. Taufe vom Kreuzestode des Herrn kommt; berührt es mit der Hand und haucht es an, um die Wirksamkeit des hl. Geistes zu sinnbilden, welche im Taufwasser sich wirksam erweist. Das Hineinsenken der Osterkerze in das Taufwasser, das Vermischen desselben mit Katechumenenöl und Chrisma — lauter sprechende und bedeutungsvolle Symbole! Bevor diese Vermischung geschehen, nehmen die Gläubigen von dem schon geweihten Wasser nach Hause, was in Hinsicht des schon mit dem hl. Oel gemischten verboten ist, und zwar wohl zur Verhütung abergläubischen Gebrauchs (concil. Bisunt. 1571, Wratislav. a. 1592). — Jetzt folgte in der alten Kirche die feierliche Taufe der Katechumenen (s. d. A.), die zuvor das letzte Scrutinium zu bestehen hatten. Mit brennenden Kerzen zogen die Neophyten (s. d. A.) aus der Taufcapelle im Gotteshause ein, und ergriffen von diesem Anblick fiel die ganze Gemeinde nieder, um durch die Fürbitte aller Heiligen diesem neuen Zuwachs von Gläubigen die Fülle alles himmlischen Segens zu erflehen — Ursprung des Gebrauches, die Allerheiligenlitanei nach geendigter Taufwasserweihe zu singen. Uebrigens wurden im christlichen Alterthum an diesem Tage wohl auch mehr Litaneien gesungen, von denen zwei der Taufwasserweihe vorangingen und die dritte nachfolgte (vgl. Binterim V. 1. S. 223). — Die Feier der Ostervigilie schloß seit uralter Zeit (cf. Ambros. ep. 23. ad epp. Aemil.) überall die Darbringung des hl. Meßopfers, mit welcher nach mehreren Ritualbüchern des Mittelalters gewartet werden mußte, bis die Sterne am Himmel erschienen (Martin. de ant. eccl. dei c. 24. p. 420). In dieser Messe empfingen alle Gegenwärtigen, Priester und Laien, besonders die Neugetauften die hl. Eucharistie — „in nocte paschae qui non communicat, fidelis non est" heißt es in den Verordnungen des hl. Patritius, c. 22. Ob nach der hl. Communion den Neophyten Milch und Honig oder Wein und Milch (Hieronym. l. XV. in Isai. c. 55) gereicht worden sei, vgl. Binterim V. 1. S. 226 f. und l. 1. S. 177. Das gegenwärtige Meßformular hat viele Abweichungen vom gewöhnlichen Gange. Es hat keinen Introitus, weil diese Messe die Fortsetzung, nicht der Anfang der liturgischen Handlungen ist, einen Tractus mit vorausgeschicktem dreimal laut intonirten Alleluja, kein Credo, weil die Jünger des Herrn nicht alsbald an seine Auferstehung geglaubt, kein Offertorium, kein

Agnus Dei, keinen Friedenskuß, weil die Osterfreude noch nicht vollkommen, nur anticipirt ist. Während des Gloria ertönen wieder zum ersten Mal die kleinen und großen Glocken. Zuletzt hört nach der Communion, welche jetzt gewöhnlich nur mehr der Celebrant empfängt, die hl. Opferhandlung mit einer kurzen Vesper auf, in welcher, wie gewöhnlich, die Incensation zum Magnificat stattfindet. Ohne Zweifel kommt dieß daher, daß im Alterthume, nachdem der Gottesdienst bis tief in die Nacht gedauert hatte, die gewöhnlichen Abendgebete doch noch, aber abgekürzt gehalten werden wollten. (Daß übrigens in Rom mehrere Jahrhunderte hindurch gar keine Vesper gehalten wurde, s. Fr. X. Schmid's Liturg. II. S. 541. Anmerk. 3.) Die Entlassungsformel lautete früher: Ite cum pace, Domino jubilate, Missa est. Antwort: Deo dicamus omnes una voce gratias. — Imposant muß in der alten Kirche die Beleuchtung gewesen sein, welche die Osternacht auszeichnete. Sowohl das Gotteshaus als die Straßen und Häuser der Städte waren erleuchtet. Von Constantin d. Gr. erzählt Eusebius, daß er durch eine Menge von Fackeln und Lichtern die Osterviglliennacht zum hellen Tage umgeschaffen (vit. Constant. lib. IV. c. 22). Prudentius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa schildern bereits die herrliche Feier (vgl. Binterim V. 1). Uebrigens galt die Vigil von Ostern von jeher als einer der strengsten Fasttage, so daß Tertullian sagt: hodie jejunant etiam aviculae in nemore. Vgl. hierzu den Art. Charwoche. [Mast.]

Osterwoche, s. Osterfest.

Osterzeit, s. Oesterliche Zeit.

Ostgothen, s. Gothen.

Ostiarius, s. Ordines.

Ostiensis, Leo, s. Montecassino.

Ostindien, s. Indien.

Oswald, König von Northumbrien, s. Angelsachsen Bd. I. S. 248.

Oswald, Bischof v. Worcester, s. Dunstan.

Oswio, König v. Northumbrien, s. Angelsachsen Bd. I. S. 248.

Otaheiti — Einführung des Christenthums auf dieser und den nächsten Inseln. (Vgl. Michelis „die Völker der Südsee" S. 196—248.) Schon 1606 waren die Gesellschaftsinseln von den Spaniern unter Quiros entdeckt worden, die Kriegszeiten aber und die grausamen Verfolgungen der katholischen Ansiedlungen durch Engländer und Holländer gestatteten nicht, eine Mission dortselbst zu gründen. Als nachmals Cook und Wallis jene Inseln besuchten, und letzterer sie für England in Besitz nehmen wollte, schickte der Vicekönig von Peru den Capitain Bonechea dahin ab, um von Seite Spaniens den Act der Besitzergreifung zu vollenden. Die ihn begleitenden Missionäre errichteten auf Taiti ein Missionskreuz, bauten ein Missionshaus und begannen den Unterricht der Eingebornen. Doch die Aufhebung des Jesuitenordens und der Verfall Spaniens setzten jener Mission ein baldiges Ziel. Am Schlusse des vorigen Jahrhunderts erschienen auch protestantische Missionäre von der Londoner Missionsgesellschaft auf Otaheiti oder Taiti, wo eben blutige Fehden unter den Eingebornen herrschten. Ihre Einmischung in diese Händel machte aber ihre Stellung unhaltbar, so daß die Mehrzahl derselben nach Sidney zurückkehrte. Die Heirath eines der zurückgebliebenen Missionäre mit einer Heidin erregte überdieß großes Aergerniß und folgenschwere Spaltung. Wäre nicht der Sohn König Pomare's I., ein Bewunderer europäischen Kunstfleißes, den Missionären geneigt gewesen, so wäre jetzt schon die junge Mission untergegangen. Capitain Wilson vom Royal Admiral, welcher acht neue Missionäre und reiche Vorräthe mitbrachte, half der Mission wieder auf die Beine und vermittelte ihr eine bessere Stellung zu den Insulanern. Da indeß die Missionäre abermals an einem Kriege Pomare's gegen sein zur Verzweiflung gebrachtes Volk Theil nahmen, so war der Einfluß ihrer Lehre auf die Heiden null und nichtig, so zwar, daß der Name Jesus, wie Wegener gesteht, nur zum Spottnamen wurde. Unter Pomare II. ging die Bedrü-

ckung des Volkes in noch größerem Maßstabe fort, so daß abermals ein Aufruhr ausbrach, der mit Verjagung der Missionäre und der Flucht des Königs auf die Insel Eimeo endete. Mittlerweile hatte der Umgang mit den Europäern, zumal mit den entlaufenen Matrosen, und die Bekanntschaft mit deren Lastern, die Anhänglichkeit der Insulaner an ihre alte Religion mächtig erschüttert, und es bildete sich dadurch plötzlich eine wenigstens dem Scheine nach christliche Partei unter ihnen, an deren Spitze sich der verderbte König stellte. Diese Partei erlangte auch wieder die Oberhand auf Taiti. So konnten endlich die Missionäre den Unterricht persönlich und durch Katecheten an zahlreichen Insulanern ertheilen; doch der eigentliche Missionär war Pomare II., in dessen Politik es lag, den Götzendienst zu stürzen, ohne dessen specielle Erlaubniß aber die Missionäre keinen Neubekehrten taufen durften, da er selbst wegen seiner großen Laster noch nicht getauft werden konnte. Er besiegte auch noch einen dritten gefährlichen Angriff der Heiden, und die übrigen Fürsten halfen darnach das Heidenthum gewaltsam ausrotten. Dazumal ergriff auch die Neubekehrten eine wahre Sucht, lesen und schreiben zu lernen, was dem Fortgang des Christenthums nur günstig sein konnte. Das Volk besaß überhaupt gute Anlagen, wie wenig aber die Missionäre es verstanden, ihm eine tiefere Auffassung der neuen Religion beizubringen, zeigte sich nur zu bald in seinem Leben. Sie halfen Pomare einen zügellosen Despotismus einführen, wodurch er mit allem Besitzthum der Unterthanen ganz willkürlich schaltete, um seine Handelsspeculationen durchzuführen, und sich mit lächerlichem Prunk zu umgeben. Sie verboten strengstens den Insulanern ihre Tänze und Nationalfeste, quälten sie bis zur höchsten Ermüdung mit trocknem Unterricht und Höllenpredigten, verhängten durch dehnbare Gesetze körperliche Züchtigungen bei den geringsten Vergehungen über sie, und machten so das Volk heuchlerisch, boshaft, unzufrieden und heimtückisch, ja weckten in ihm eine Sehnsucht nach dem alten Heidenthume, wie besonders protestantische Reisende bezeugen. Merkwürdig ist, daß erst 1819, fünf Jahre nach Zerstörung des Heidenthums, die ersten Insulaner getauft werden konnten. Pomare starb 1821, und als seine Wittwe und der Vormünder seines Sohnes wenig auf die Missionäre zu merken schienen, setzten diese eine Landesconstitution durch. Der Sohn Pomare's II. starb minderjährig, worauf seine Stiefschwester Aimata auch unter dem Namen Pomare die Regierung übernahm und alsbald sich einem ausschweifenden Leben überließ. Die Missionäre, obwohl sie anfangs die Königin excommunicirt hatten, unterstützten sie doch später auf Winke hin, die sie von England aus erhalten hatten, und erlangten bald die Obergewalt über sie, um so mehr, als einer derselben, der berufene Pritchard, zum englischen Consul ernannt ward. Es trug dieses aber so wenig zur Belebung des Christenthums unter den Tahitiern bei, daß vielmehr viele zum Heidenthume zurückkehrten, und bald darauf zwischen ihnen und den Christen blutige Religionskriege entstanden, die freilich zum Nachtheile der ersteren ausfielen, aber doch mit Beginn des fünften Decenniums die Mission in immer größerer Auflösung begriffen erscheinen ließen, das Volk aber noch mehr den gräulichsten Lastern und übelsten Krankheiten überlieferten. Am 20. November versuchten es zum ersten Male wieder katholische Missionäre, welche eben die Bewohner der Gambierinseln bekehrt hatten, die Franzosen Caret und Laval, auf Taiti zu landen. Obwohl Pritchard Wachen aufgestellt hatte, um sie daran zu verhindern, so gelangten sie doch zur Hauptstadt Papeiti und wurden vom americanischen Consul Mörenhout freundlich aufgenommen, vom Volke aber unterwegs mit der größten Aufmerksamkeit behandelt. Selbst die Königin nahm, trotz aller Gegenbemühung Pritchard's, sie nicht ungnädig auf, besonders aber die durch die protestantischen Missionäre ihres Einflusses beraubten Häuptlinge waren ihnen sehr gewogen, um so mehr, als sie vernahmen, wie die Anklagen der Abgötterei, welche Pritchard und seine Collegen gegen die katholischen Missionäre geschleudert hatten, reine Erfindung wären. Der letztere, als er von dem immer größern Zulauf des Volkes zu Caret und Laval sah

seine Mission ernstlich fürchten mußte, zwang nun die Königin einen völkerrechtswidrigen Verhafts- und Ausweisungsbefehl zu unterzeichnen, welcher auch trotz Mörenhouts Protestation ausgeführt wurde. Caret besuchte im Jänner 1837 zum zweiten Male Taiti, ohne jedoch zu landen. Mörenhout aber war mittlerweile durch Intriguen des americanischen Consulats entsetzt, und sogar einmal meuchlerisch überfallen worden, wobei seine Frau tödtlich verwundet wurde. Der französische Fregattencapitain Dupetit-Thonars, welcher in Valparaiso die seinen Landsleuten zugefügte Unbill erfahren hatte, begab sich im August 1838 nach Taiti, um die Sache zu untersuchen und Genugthuung zu erlangen. Er erhielt wirklich 42,000 Piaster Schadenersatz und das Zugeständniß, daß die Franzosen den meist begünstigten Nationen gleichgestellt wurden, also auf der Insel freien Zutritt erhielten; auch ernannte er Mörenhout zum französischen Consul. Dumont d'Urville, der bald darauf in seiner Entdeckungsreise an den Südpol, bei der Insel mit zwei Kriegsschiffen erschien, bestätigte das Geschehene. Leider fanden die katholischen Missionäre nicht alsbald Zeit und Gelegenheit, um die günstige Aenderung der Verhältnisse zu benützen, welche durch das Erscheinen des Capitain Laplace 1839 vermehrt wurde, indem dieser rechtliche Gleichstellung der katholischen und protestantischen Religion, und den Platz zum Bau einer katholischen Kirche erlangte. Einige von den Matrosen der Artemise begangene Ausschweifungen wurden aber von den Protestanten auf Rechnung des Katholicismus gesetzt, obwohl Engländer und Americaner sich nie besser betragen hatten, und die Aufreizungen gegen die Katholiken nahmen immer mehr zu. Ende 1841 konnten endlich wieder zwei katholische Missionäre auf Taiti erscheinen. Mittlerweile hatte Frankreich seinen Entschluß, sich in der Südsee eine Station zu verschaffen, gereift, und den Admiral Dupetit-Thouars zur Besetzung der Marquesasinseln ermächtigt, welche derselbe alsbald vornahm. Da auf Taiti neue Gewaltthaten gegen die Katholiken, dem Vertrage mit Laplace zum Trotze, geschehen waren, so segelte Dupetit-Thouars dorthin (September 1842) und forderte wiederholt Genugthuung. Mehrere Häuptlinge fanden es sofort gerathen, sich und die Königin unter französische Oberherrlichkeit zu begeben. Daß der französische Admiral hierin einwilligte, obwohl die Königin nur gezwungen beistimmte, kann nicht gerechtfertigt werden; die katholischen Missionäre trugen aber nicht die mindeste Schuld daran, konnten auch ein solches Ereigniß gar nicht wünschen. In der That begab sich die Königin alsbald bei Ankunft eines englischen Schiffes in den Schutz Englands. Dupetit-Thouars erklärte sofort die Königin für abgesetzt, und schickte Pritchard gefangen nach Europa. Als er aber abgerufen wurde, entspannen sich blutige Kämpfe zwischen den Franzosen und den Anhängern der Königin, welche durch die englischen Missionäre dazu entflammt wurden. Daß unter solchen Umständen die Missionsthätigkeit nicht sonderlich gedeihen konnte, begreift sich von selbst. Späterhin hat die katholische Mission auf Taiti etwas bessern Fortgang genommen. Aehnlich der Geschichte der Einführung des Christenthums auf den Gesellschaftsinseln ist die Geschichte der katholischen und protestantischen Missionsthätigkeit auf dem Freundschaftsarchipel, auf den Sandwichinseln und auf Neuseeland, wofür man in den „Annalen der Verbreitung des Glaubens" die interessantesten Belege nachlesen kann. [Merz.]

Otfried von Weißenburg. Nur Weniges ist uns über das Leben dieses größten christlichen teutschen Dichters aus dem neunten Jahrhunderte bekannt. Ohne Zweifel war er von Geburt ein Franke; denn er nennt seine Sprache die „frenkisga zungün", bestimmt sein Gedicht zunächst für die Franken (wiewohl er einen Theil desselben auch an den Bischof Salomon I. [v. J. 839—871] von Constanz sandte), und lebte im Kloster Weißenburg im Elsaß, das zum Herzogthum Franken gehörte. Seine Bildung erhielt er in den damals so blühenden Klosterschulen Fulda, wo Rabanus Maurus, und St. Gallen, wo vielleicht auch der nachmalige oben genannte Bischof Salomon, den er gleichfalls seinen Erzieher nennt, auf seine Bildung ein-

wirkte. Als Mönch des Benedictinerklosters Weißenburg bemerkte er öfters wie „unnützer Gesang die Ohren frommer Männer verletzte und obscöne Lieder von Laien ihren keuschen Sinn betrübten.“ Er entschloß sich daher, aufgefordert von einigen seiner Ordensbrüder und besonders auf die dringenden Bitten einer ehrwürdigen Frau, Namens Judith, „einen Theil der Evangelien teutsch zu schreiben, um durch solchen Gesang die weltlichen Lieder zu verdrängen und das Volk, wenn es mit der Süßigkeit der Evangelien in der Muttersprache beschäftigt wäre, von dem unnützen Gesange desto leichter zu entwöhnen.“ Auch fand er die Klage gerecht, daß während die Großthaten der Heidenwelt von einem Virgil, Lucan u. A., die Wunderthaten Christi von einem Juvencus, Arator, Prudentius in der Muttersprache besungen wären, die Teutschen, obwohl von demselben Glauben, unter derselben Gnade, zu träg seien, um den Glanz des göttlichen Wortes in ihrer Sprache zu verbreiten. Wer die Schwierigkeiten einer fremden Sprache scheut, meint Otfried, der mag in seiner Sprache Gottes heiliges Wort vernehmen und sich deßhalb um so mehr scheuen, auch nur im Geringsten von demselben abzuweichen. Wie barbarisch und unausgebildet auch die teutsche Sprache noch sein möge, wir können und sollen doch auch durch sie den Schöpfer der Welt loben, der uns die Sprache gegeben hat, auf daß sein Lob voll aus uns ertöne (qui plectrum eis dederat linguae verbum in eis suae laudis sonare). So entstand das große Gedicht, das nach den Worten des Dichters selbst in dem Schreiben an den Erzbischof Liutbert von Mainz (vom J. 863—889), den weisen Rathgeber des Königs Ludwig des Teutschen, am Einfachsten liber evangeliorum Evangelienbuch oder auch Evangelienharmonie insofern genannt werden kann, als der Stoff im Anfange und Ende aus einer Vergleichung der vier Evangelien entnommen ist (scripsi in primis et in ultimis hujus libri partibus inter quatuor Evangelistas incedens medius), während er in der Mitte aus dem Gedächtnisse Mehreres von den Gleichnissen und Wundern Christi einschaltete. Es ist die älteste hochteutsche Messiade. Das Ganze theilte er in fünf Bücher. Das erste geht von der Geburt Christi bis zur Taufe im Jordan. Das zweite zeigt, wie er durch Zeichen und Lehre der Welt als Lehrer bekannt wurde. Das dritte schildert seine Thaten und Lehren gegenüber den Juden. Das vierte handelt von seinem Leiden und Tode, das fünfte von der Auferstehung, Himmelfahrt und dem Tage des Gerichtes. Das erste Buch sandte er mit einem acrostichischen Widmungsgedichte den Mönchen Hartmnat und Warinbracht in St. Gallen, ehemaligen Mitschülern, noch ehe jener Abt wurde, also vor dem Jahre 872. Darauf schrieb er das fünfte Buch, und sandte es gleichfalls mit einer acrostichischen Widmung dem genannten Bischof Salomon, der im J. 871 starb. Zuletzt dichtete er den mittlern Theil des Werkes, wie er selbst in dem Schreiben an den Erzbischof Liutbert sagt. Das Ganze widmete er in einem dritten Acrostichon dem König Ludwig dem Teutschen, und zwar „in friedsamer Zeit“ (v. 29), was auf die letzten Jahre des Königs, nach dem Jahre 868 nicht mehr paßt. — An wahrhaft epischem Charakter steht zwar Otfried der dreißig Jahre ältern altsächsischen Evangelienharmonie (Heliand, s. d. A.) bedeutend nach. Hier ist es das ganze Bild des christlich-germanischen Volkslebens, was uns in lebensvollen Zügen geschildert wird, dort ist es der erzählende, oft in das Breite gehende Mönch, der seine Subjectivität überall hervortreten läßt, besonders in den moralischen Anwendungen und mystischen Deutungen, die mit den besondern Aufschriften: moraliter, spirituliter, mystice, besondere Capitel der fünf Bücher bilden. Uebrigens ist der Erzähler doch ein Mann voll christlichen Geistes, voll Gemüth und Poesie, und gibt uns Vieles, was zur Charakteristik der Sitten und der Gelehrsamkeit seiner Zeit beiträgt. Jedenfalls ist auch dieses Gedicht eine schlagende Widerlegung der bis zum Ueberdruß wiederholten Behauptung, es sei das teutsche Volk nicht in seiner Sprache im Christenthume unterrichtet, sondern nur zur mechanischen Theilnahme an einem ihm stets fremd und unbekannt gebliebenen Cultus angehalten wor-

den, der Clerus habe ſich auf die Mönchsgelehrſamkeit beſchränkt, um die Volkserziehung aber ſich nicht bekümmert. Der Vorwurf kann nur von Solchen herrühren, die nicht wiſſen, weder was ein geſundes Volksleben und eine kräftige Erziehung iſt, noch in welches Verhältniß die Kirche ſich zu beiden ſtets geſetzt hat. Nicht ein Zimmer mit einer Einheitstabelle, ſondern das Volksleben ſelbſt mit allen ſeinen Eigenthümlichkeiten, mit ſeinen Tugenden und Fehlern, war ihr die Volksſchule, das Myſterium des Cultus mit den erſten Wahrheiten des Glaubens waren das vorgehaltene Ideal und Ziel, die geſammte kirchliche Disciplin das wirkſame Hilfsmittel zur Bändigung der widerſtrebenden rohen Kraft. Die edle Frucht ſolcher Volkspädagogik iſt die innige Verſchmelzung chriſtlichen und germaniſchen Geiſtes, wie ſie uns im Heliand, in Otfrieds Evangelienharmonie, in allen älteſten teutſchen Sprachdenkmalen in ſo anziehender Weiſe entgegentritt. Daß bei dieſer Verſchmelzung das germaniſche Element nicht, wie die häufig wiederkehrende Phraſe lautet, durch die feſten und ſchweren Formen des römiſchen Katholicismus in ſeiner freien Bewegung und Entwicklung verkümmert worden ſei, das beweiſt in hohem Grade Otfrieds Gedicht, welches Graff, der neueſte Herausgeber, „ein Hauptdenkmal der althochteutſchen Sprache nennt, nicht allein als das älteſte, in gereimten Verſen verfaßte poetiſche, ſondern überhaupt als das älteſte Werk, das, einige kleine Sprachdenkmale abgerechnet, nicht als Ueberſetzung aus der lateiniſchen Sprache Farbe und Feſſeln derſelben trägt, ſondern ſelbſtſtändig und frei die hochteutſche Sprache handhabt.“ Otfried hat zuerſt an die Stelle der bisherigen Alliteration das muſicaliſche Princip, welches ſeitdem das herrſchende geblieben iſt, den Reim geſetzt und ſeinem Werke auch in metriſcher Hinſicht eine ſolche Sorgfalt gewidmet (über die zu überwindenden Schwierigkeiten ſpricht er ſich in der Zuſchrift an Liutbert ausführlich aus), daß wir die Grundregeln der teutſchen Verslehre nur aus Otfried ſchöpfen können. Mit vieler Befriedigung gewahrt der Teutſche an dieſem Producte aus der Zeit der Jugendfülle und Friſche ſeiner Sprache deren wunderbaren Bildungstrieb, die klangvollen, noch nicht in ein ſchwaches e verdünnten Endungen, den reichen Vocalwechſel, die Mannigfaltigkeit und Beſtimmtheit vieler jetzt ganz erloſchenen Biegungen (für das jetzige ſie die verſchiedenen Formen sin, sia, sie, sio, für den Pluralis von Seele: Nom. u. Acc. sela, Gen. selona, Dat. selon etc.), endlich in den Etymologien den Wiederſchein des teutſchen Sinnes und Geiſtes, Ital, eitel iſt = leer, lastar, Laſter = Schimpf, redilih, redihaft (IV, 15, 19), redlich, war damals noch ſtets gleichbedeutend mit: verſtändig, ellilenti, elend = ausländiſch, aus dem Lande vertrieben ꝛc. Tritenheim gibt uns in ſeinem Catalogus script. eccles. die erſte Nachricht über den denkwürdigen Ordensbruder, nur machte er aus dem Werke, verführt durch die verſchiedenen Ueberſchriften, mehrere verſchiedene Schriften. Auch ſchreibt er ihm noch in psalterium voll. III, carmina diversi generis l. I. und epist. ad diversos l. I. zu, wovon bis jetzt nichts ermittelt iſt. Im 16ten Jahrh. gab Matthias Flacius die von dem Arzte Gaſſer in der Fugger'ſchen Bibliothek zu Augsburg gefundene Handſchrift, unterſtützt durch den heſſiſchen Erbmarſchall A. F. v. Riedeſel, Baſel 1571, heraus, eine Ausgabe, die bei des Herausgebers gänzlicher Unkunde des Althochteutſchen, begreiflich ſehr mangelhaft ausfiel. Er glaubte in Otfried einen der von ihm geſammelten alten Zeugen der Wahrheit im Sinne des Lutherthums gefunden zu haben. Die Handſchrift aber, die er benützte, kam ſpäter in die Bibliothek zu Heidelberg. Eine andere, minder gut und nicht vollſtändig, fand ſich zu Freyſingen, die beſte zu Wien. Aus Abſchriften von dieſer und dem Heidelberger Manuſcript ging die Ausgabe in Schilters thesaurus antiq. teuton. Ulm 1726, hervor, die aber immer noch Vieles zu wünſchen übrig ließ. Die neueſte correcteſte Ausgabe iſt die von E. G. Graff, mit dem Titel: Kriſt (Königsberg 1831. 4.), entſtanden aus der kritiſchen Vergleichung der drei beinahe gleichzeitigen Handſchriften zu Wien, München (früher in Freyſingen) und Heidelberg, bei der man nur den nöthigen

Commentar vermißt. — Vgl. außer der Vorrede zu der eben genannten Ausgabe: J. Grimm in der Einleitung zur ersten Ausgabe seiner Grammatik; H. Hoffmann in s. Fundgruben für Geschichte teutscher Sprache und Literatur, 1. Thl. S. 38—47. Vilmer, Vorlesungen über die Geschichte der teutschen National-Literatur. 2te Ausg. S. 36 f. [Scharpff.]

Othilia, s. Odilia.

Othmar, der heilige, nach St. Gallus erster Abt und Wiederhersteller des Klosters St. Gallen (s. d. A.); bis in's neunte Jahrhundert wird er in allen Urkunden Audemar, in der folgenden Zeit aber wahrscheinlich nach der veränderten Aussprache Othmar genannt. — Nach dem Tode des heil. Gallus (640—46) setzten seine Jünger zu St. Gallenzell (cella S. Galluni) die Lebensweise ihres Meisters nach der Regel des hl. Columbans fort. Diese waren theils Irländer, theils Alemannen und schon im Jahre 625 zwölf an der Zahl. Von ihnen zogen später Theodor nach Kempten; und Magnus oder Magnoald (s. d. A.) nach Füssen († 666), und stifteten an diesen Orten Klöster. Der St. Gallenzelle stund nach Magnus der Diacon Stephan und nach diesem der Priester Wagulf vor. Die kleine Anstalt erhob sich in Folge der vielen Vergabungen zu immer größerem Ansehen, schien aber in den kriegerischen Einfällen der Franken in's Thurgau wieder unterzugehen, die nach Dagoberts II. Ermordung unter dem Majordom Ebroin im J. 680, unter Pipin von Heristal im Jahr 709 und einige Jahre später unter Graf Victor von Räthien stattfanden. Die fränkischen Krieger fanden beidemalen von Arbon aus den Weg durch den Wald bis zu St. Gallenzelle, wo sie die Kirche plünderten und die Brüder verjagten. Um die junge Anstalt vor ihrer gänzlichen Auflösung zu erretten, wandte sich sodann der thurgauische Landgraf Waltram, dessen Besitzungen an die Einöde und Zelle des hl. Gallus grenzten, an Victor, Sohn des vorerwähnten Grafen von Räthien, bei welchem Othmar, oder Audemar, aus alemannischer Abkunft, früher war erzogen worden und nun als Priester mit großer Auszeichnung der Kirche des hl. Florins in Ramünsch in Bündten vorstund. Um diesen bewarb sich Waltram bei dem Grafen Victor, keiner schien ihm geeigneter, die gesunkene St. Gallenzelle wieder zu schönerer Blüthe zu bringen. Victor willigte ein, und Waltram stellte dem Majordom Carl Martell Othmarn als Abt für die St. Gallenzelle vor, der ihn auch im Jahre 720 hiefür ernannte. Othmar ließ nun neue Gebäude aufführen, vermehrte besonders aus alemannischen und räthischen Jünglingen die Zahl der Mönche, führte die Regel des hl. Benedict ein, und erbaute neben dem Kloster einen besonderen Spital für die Armen und Kranken, die er mit heiliger Hingebung und Vorliebe selber pflegte und besorgte. Der Ruf, den sich das Kloster St. Gallen unter der Leitung des hl. Othmars erworben, bewog die Stifter des Klosters Tegernsee in Bayern, von St. Gallen ihre ersten Bewohner für die neue Stiftung herzunehmen und bewog Carlomann, den Bruder des Majordoms Pipin, auf seiner Durchreise nach Montecassino (s. d. A.) im J. 747 St. Gallen zu besuchen und dieß Kloster seinem Bruder zu empfehlen. Abt Othmar selber begab sich mit dem Empfehlungsschreiben Carlomanns zu Pipin, der ihn mit 60 Pfund Silber und einer Glocke beschenkte, die jährlichen Steuern von 21 freien Leuten im Breisgau an die königliche Kammer zu Gunsten des Klosters St. Gallen abtrat, die großen Schenkungen des Grafen Waltrams an dasselbe bestätigte und das Recht der freien Abtswahl ihm zusicherte. Nicht nur der königliche Hof unterstützte den Abt Othmar in seinen Bemühungen zur Wiederherstellung und Oeffnung des Klosters, Edle und Freie in den entferntesten Gauen brachten ihm reiche Vergabungen dar, um zu ihrem und der Ihrigen Seelenheil damit des Gebetes und der guten Werken des hl. Gallus und seiner Brüder theilhaft zu werden. So besaß das Kloster St. Gallen unter Abt Othmar Güter im Breisgau zu Warmbach, Herten, Werkhof, Wieselen, Wiler, im Elsaß zu Habsen, Kembs, Randolsweiler, bei Baselaugst, in Schwaben, im Thurgau und Zürichgau, im Gaster- und Uznach-

gebiet. So gut verbrieft dieſe Rechte und Beſitzungen des Kloſters waren, ſie hielten dennoch den thurganiſchen Gaugrafen Warin nicht ab, eine Reihe von Gewaltthätigkeiten gegen das Kloſter St. Gallen auszuüben, deſſen Rechte zu ſchmälern, deſſen Beſitzungen ſich zuzueignen. Durch den Widerſtand, den Othmar ihm entgegenſtellte, noch mehr ergrimmt, hob er ihn auf der Reiſe, die der Abt, um Klage zu erheben, an das Hoflager des Königs unternommen, auf, warf ihn in's Gefängniß, ließ im Einverſtändniß mit Sidonius, Biſchof von Conſtanz, ein Gericht verſammeln, um Othmarn der Abtei entſetzen und zu lebenslänglichem Gefängniß verurtheilen zu laſſen. Vor das Gericht des Biſchofs geſtellt, wurde der Heilige des Verbrechens des Ehebruchs angeklagt, und für ein falſches Zeugniß wider ihn konnte einzig Lambert, ſein ungerathener Mönch, gewonnen werden. Lange ſchwieg Othmar im Bewußtſein ſeiner Unſchuld und, endlich von allen Seiten zur Verantwortung aufgefordert, ſprach er die wenigen Worte: „Wohl bekenne ich, daß ich in Vielem ſchwer gefündigt habe, über dieſes Verbrechen aber rufe ich feierlich Gott, den Kenner meines Innerſten, zum Zeugen meiner Unſchuld auf.“ Nichtsdeſtoweniger wurde er als ſchuldig erkannt und zu ewigem Gefängniß verurtheilt. Mit Stillſchweigen unterwarf er ſich dieſem Urtheilsſpruche, da er gegen dieſes Gewebe der Bosheit jede Vertheidigung für vergeblich erachtete. Othmar wurde zuerſt auf das Schloß Bodmann am Bodenſee abgeführt und darauf auf der Rheininſel bei Stein am Rheine in ein Gefängniß geworfen. Hier von einem getreuen Mönche zuweilen mit der nöthigſten Speiſe verſehen, heiligte er ſeine noch übrigen Lebenstage durch freiwilliges Wachen, Beten und Faſten, und ſtarb darin nach einem halben Jahre den 16. Wintermonat des Jahres 759, nachdem er 68 Jahre gelebt und 40 Jahre ruhmvoll dem Kloſter vorgeſtanden. Er wurde als ein Verurtheilter nach damaliger Sitte in ſeinem Gefängniß begraben. — Vor ſeinem Tode ſchon theilten ſeine Feinde die näher gelegenen Beſitzungen des Kloſters St. Gallen unter ſich. Die Grafen Warin und Rudhart bereicherten ſich mit Höfen im Thurgau und Zürichgau, und Biſchof Sidonius vereinigte das übrige mit der biſchöflichen Kammer, verfügte über die Einkünfte des Kloſters nach Willkür und erwählte einen Mönch aus der Reichenau, Namens Johannes, zum Abt, der, ein williges Werkzeug des Biſchofs, den Frieden und die Verhältniſſe des Kloſters immer mehr verwirrte und die Mönche von St. Gallen auf das Härteſte behandelte. Indeſſen nahten die Strafgerichte Gottes über die Bedrücker! Er wollte das Kloſter ſeinem unvermeidlichen Untergange entreißen und die Ehre ſeines um der Gerechtigkeit willen verfolgten treuen Dieners vor aller Welt wahren. Am Grabe des hl. Gallus wurde der unwürdige Biſchof von jähem Tode dahingerafft, der treuloſe Mönch Lambert ward an allen Gliedern gelähmt, kehrte in ſich, geſtand ſein falſches Zeugniß ein und entdeckte die gegen Othmar geſchmiedete Verläumdung in allen ihren Theilen. Zehn Jahre nach ſeinem Tode im Jahre 769 wurde der Leichnam des hl. Abtes von den Brüdern auf der Rheininſel aus dem Grabe enthoben; ſie fanden ihn noch unverſehrt, fuhren mit ihm zu Schiff unter großem Sturme über den Bodenſee, landeten glücklich zu Steinach, von wo aus er im feierlichen Zuge nach St. Gallen übertragen und in der St. Peterscapelle begraben ward. Wunder und Zeichen, beſondere Gnadenerweiſungen für Kranke verherrlichten ſein Grab, und ſchon nach 104 Jahren ward Othmar von Salomon, Biſchof von Conſtanz, und ſpäter auch vom römiſchen Papſte heilig geſprochen und der öffentlichen Verehrung ausgeſetzt. Seine authentiſchen Reliquien werden noch in der Domkirche zu St. Gallen aufbewahrt. [Greith.]

Othoniel, עָתְנִיאֵל (Othniel, LXX. Γοθονιήλ, Vulg. Othoniel), der erſte der im Buche der Richter geprieſenen Helden und Retter Iſraels aus fremdem Drucke, wird Sohn des Kenas und Bruder Calebs genannt (Joſ. 15, 17. Richt. 3, 9). Nun war aber Caleb nicht ein Sohn des Kenas, ſondern wird immer nur als ein Sohn Jephunne's (בֶּן־יְפֻנֶּה) bezeichnet (z. B. Num. 13, 6. 14, 6. 30, 38.

26, 65. 32, 12. 34, 19. Deut. 1, 36. Jos. 14, 6. 14. 15, 13. ꝛc.). Es muß daher wohl das אֲחִי כָלֵב (Jos. 15, 17. Richt. 1, 13) nicht im eigentlichen und strengen Sinne gemeint, sondern Othoniel dadurch nur als naher Anverwandter Calebs bezeichnet sein. Zwar wird auch Caleb selbst als Abkömmling von Kenas (קְנַזִּי Jos. 14, 6) bezeichnet, aber nicht als Sohn desselben, und dieser Kenas kann nicht derjenige sein, dessen Sohn Othoniel war, weil Othoniel jünger war als Caleb, und Calebs Vater Jephunne hieß. Auch spricht dafür, daß Othoniel nicht Calebs Bruder im eigentlichen Sinne war, der Umstand, daß ihm Caleb seine Tochter Achsa zur Frau gab (Jos. 15, 17), während doch das Gesetz die Heirath mit des Bruders Tochter zwar nicht ausdrücklich, aber doch indirect untersagte (z. B. Levit. 18, 12). — Als Caleb noch zu Josua's Zeit den südlichen Theil von Palästina zu erobern hatte, und nach Unterwerfung von Hebron gegen Debir (Kirjath-Sepher) zog, versprach er demjenigen, der die Stadt erobern würde, seine Tochter Achsa zur Frau. Da eroberte Othoniel die Stadt, und Caleb hielt sein Versprechen (Jos. 15, 15—19. Richt. 1, 11—15). Später nach Josua's Tod geriethen die Israeliten bald in die Dienstbarkeit des mesopotamischen Königs Cuschan Rischataim (s. d. A.), und als sie acht Jahre lang in derselben geschmachtet hatten, befreite sie Othoniel (Richt. 3, 7—11). Darauf folgte für die Israeliten eine 40jährige Friedenszeit. Wie lange diese That Othoniels nach der vorerwähnten Statt gefunden, und wann er gestorben sei, läßt sich nicht angeben.

Ottilia, s. Odilia.

Otto, Anton, ein Anhänger des Flacius Illyricus (s. d. A.), von seinem Geburtsorte Herzberger zugenannt, kam als Faßbindergeselle zu Wittenberg mit Luther in Berührung, wurde von ihm schnell zum Theologen herangebildet, und erlangte im J. 1543, nachdem er vorher Pfarrer in Gräfenthal gewesen, durch Luthers Empfehlung die Pastorstelle an der Nicolaikirche zu Nordhausen. Im J. 1568 setzte ihn der Rath von Nordhausen ab, worauf er noch längere Zeit als Pastor in Stockey lebte. Otto war, wie alle eifrigen Lutheraner seiner Zeit, ein Anhänger des Flacius und stritt eifrig gegen die Synergisten, Majoristen, Osiandristen und Adiaphoristen, als Verfälscher des reinen lutherischen Lehrbegriffs. Durch Otto veranlaßt brach ein antinomistischer Streit über den sogenannten dritten Brauch des Gesetzes in Nordhausen und der Umgegend aus, der acht Jahre lang dauerte und mit großer Erbitterung geführt wurde. Man war nämlich bei den Lutheranern nur über einen zweifachen Gebrauch des mosaischen Gesetzes einig, daß es erstens einen politischen Zweck habe, d. h. die Erhaltung einer äußern polizeilichen Zucht in der menschlichen Gesellschaft, und zweitens, einen theologischen Zweck, darin bestehend, daß der noch Ungläubige durch dasselbe zur Erkenntniß seiner Sünden geführt und mit jenem Schrecken vor dem göttlichen Gerichte erfüllt werde, der ihn antreibe, sich Christi Verdienst zuzurechnen. Nun hatte aber dazu Melanchthon noch einen dritten Zweck und Brauch hinzugefügt, nämlich den einer mahnenden und treibenden Predigt auch für den Gerechten, wiewohl er von dem Zwange des Gesetzes frei und im sichern Besitze der ihm zugerechneten Gerechtigkeit Christi sei. Gegen diese Theorie Melanchthons erhob Otto mit mehreren Freunden eine heftige Opposition; denn, behauptete Otto, das Gesetz fordere nichts mehr von den Gläubigen, mahne ihn nicht, sondern ohne Gesetz, ohne getrieben zu werden, von Natur aus thue er die Werke des Gesetzes; Melanchthon habe mit dieser Trichotomie wie auch in andern Materien die reine Lehre Luthers des besten Saftes beraubt; dieser dritte Brauch des Gesetzes sei die Kloake, woraus der Majorismus und Synergismus hervorgegangen; übrigens bedürfe der alte Adam im Menschen allerdings des Gesetzes zum Behufe äußerer Zucht, aber in's Gewissen des Menschen dürfe es nicht dringen. Durch die Concordienformel wurde endlich dieser Zwist zu Gunsten der Vertheidiger des dritten Gesetzbrauches entschieden. S. Döllingers Reformation, ihre innerliche Entwicklung ꝛc. Bd. II. u. III. [Schrödl.]

Otto I—IV., teutſche Kaiſer. — **Otto I.**, geboren den 22. Nov. 912, war von der Natur mit den glänzendſten Anlagen ausgerüſtet und berechtigte ſchon frühe zu den ſchönſten Erwartungen, wie er ſich denn auch in Wahrheit des Thrones würdig zeigte. Frömmigkeit und Milde zeichneten ihn nicht minder aus als Feſtigkeit und unerſchütterlicher Muth; von kräftigem Körperbau war er immer thätig; einfach in Kleidung und Lebensweiſe hatte er den Anſtand eines Königs. Er ſprach vier Sprachen, lateiniſch, teutſch, romaniſch und ſlaviſch, und daß ihm die Nachwelt mit Recht den Namen des Großen gegeben, dürfte aus dem Folgenden einleuchten. Für die Befeſtigung der neuen Ordnung hatte ſein Vater, Heinrich I. (ſ. d. A.) auch dadurch geſorgt, daß er noch bei ſeinem Leben die Fürſten bewog, ſeinen älteſten Sohn Otto als Nachfolger anzunehmen. Nach ſeinem Tode verſammelten ſich deßhalb die Großen der Sachſen und Franken, die das Reich im engeren Sinne ausmachten, zur Vorwahl und beſtätigten das dem verſtorbenen Könige gegebene Wort, beſchloſſen aber zugleich durch einen feierlichen Act, an dem die Großen des ganzen Reichs Theil nehmen ſollten, den neuen Fürſten zu erheben. Zu Aachen wurde am 8. Auguſt 936 die Wahl von den Herzögen, Grafen und Vaſallen in einer Seitenhalle des Domes vorgenommen, der Gewählte darauf von den geiſtlichen Fürſten dem verſammelten Volke vorgeſtellt und durch Acclamation von demſelben angenommen, worauf die Krönung und Salbung durch Hildebert, Erzbiſchof von Mainz, vollzogen wurde, Alles mit einer Pracht, wie ſie in Teutſchland ſeit den Zeiten Carls des Großen nicht geſehen worden war. Die Herzöge Giſelbert von Lothringen, Eberhard von Franken, Hermann von Schwaben und Arnulph von Bayern theilten die Sorge des Feſtes: Lothringen gab die Koſten her für die Feſte, Schwaben beſorgte den Keller, Franken den Tiſch, Bayern den Marſtall, — offenbar die erſte Spur der „Erzämter“. Otto's Regierung wird füglich in drei Perioden abgetheilt: 1) die inneren und äußeren Kriege in Teutſchland vom J. 936 bis 951; 2) ſein erſter Zug nach Italien bis zu ſeiner Kaiſerkrönung 951—962; 3) ſeine Regierung als Kaiſer 962—973, ſein leitendes Princip aber war, Carls Reich in den Sonnenglanz des alten Ruhmes wieder zu erheben. Wie deßhalb all ſein Dichten und Trachten dahin ging, die Rolle Carls des Großen nachzuſpielen, Gallien, die Slavenländer, Italien zu unterjochen, die Kaiſerkrone zu erobern; ſo zog er namentlich den Großen des Reiches gegenüber, um als ein König im vollen Sinne des Wortes zu herrſchen, die Zügel der Gewalt weit ſtraffer als ſein Vater an, und trug dadurch weſentlich zum Ausbruche jener Unruhen und Empörungen bei, deren Urſache in der Stammeseiferſucht, namentlich der Sachſen und Franken, ſowie in dem Ehrgeize einzelner Großen zu ſuchen iſt. Dieß zeigte ſich ſchon im J. 937. Die Franken betrachteten mit einem bittern Ingrimm die wachſende Macht und Herrlichkeit der Sachſen, dieſe dagegen in dem Bewußtſein, dem Könige näher zu ſtehen als ſonſt ein teutſches Volk, achteten es ihrer unwürdig, der Gunſt eines Andern als des Königs Aemter und Lehen zu verdanken. So erklärte nun dem Herzog Eberhard einer ſeiner ſächſiſchen Lehensträger, Bruning, durch offenen Aufſtand, der Sachſe wolle fortan dem Franken nicht mehr dienen. Alsbald nahm Eberhard an Bruning ſchwere Rache, wurde aber dafür von Otto zu einer Pferdelieferung im Werth von 3000 Thalern verurtheilt, und ſeine Dienſtleute mußten bis nach Magdeburg, wo der König damals Hof hielt, Hunde tragen. Hiedurch wurde der Stammeshaß der Franken und Sachſen nur noch geſteigert. Im J. 937 war der Bayernherzog Arnulph geſtorben, Eberhard, der älteſte von ſeinen vier Söhnen, nahm die Herzogswürde an, weigerte ſich aber, Otto zu huldigen. Dieſer zog gegen ihn, ſetzte ihn ab, ernannte Berthold, einen Bruder Arnulphs zum Herzoge und gab zugleich die Pfalzgrafenwürde an Arnulph, einen jüngeren Bruder des abgeſetzten Eberhard. Während dieſes vorging, hatte die Fehde zwiſchen Eberhard von Franken und Bruning wieder begonnen, es kam zu offenen Gefechten, zu Brand und Verheerungen. Um dieſe Zerwürfniſſe durchgreifend zu heben, ſchrieb Otto auf den

Maimonat 938 einen allgemeinen Reichstag nach Stela an der Ruhr aus, allein die Friedensstörer erschienen nicht, der Herzog Eberhard verband sich jetzt vielmehr mit Otto's natürlichem Bruder, Thankmar, und den sächsischen Mißvergnügten, und nachdem sie ein mächtiges Heer zusammengebracht, gab Thankmar dem Kampfe sogleich eine entschiedenere Richtung; er überfiel seinen und Otto's jüngern Bruder, Heinrich, und führte ihn mit allen Schätzen, welche er vorgefunden, dem Herzog Eberhard zu, eroberte hierauf Ehresburg und verwüstete von dort aus das flache Land. Auf die Nachricht hievon versuchte der König zuerst den Weg der Güte, aber umsonst; deßhalb brach er dann mit einem mächtigen Gefolge nach der Ehresburg auf, Thankmar wurde überwältigt, und, was Otto aber nicht gewollt hatte, am Altare getödtet; Eberhard aber, der sich ergeben mußte, wurde nach Hildesheim in Haft geschickt. Kaum aus dieser entlassen, leitete er eine neue Empörung ein 939; er wußte Heinrich, Otto's Bruder, zu gewinnen und schloß zugleich ein Bündniß mit Giselbert von Lothringen, überdieß verschafften diese Verbündeten sich auswärtige Hilfe. Der Sohn Carls des Einfältigen, Ludwig der Ueberseeische, der bei dieser Gelegenheit Lothringen wieder zu erlangen hoffte, ließ sich gewinnen, und auch der erste Bischof der teutschen Kirche, dem bald mehrere nachfolgten, Friedrich, der schon öfters zwischen dem Könige und den Großen den Vermittler gemacht, ergriff zuletzt die Partei der letztern. Nie war die Herrschaft der Sachsen gefährdeter, nie schien der Untergang Otto's gewisser als jetzt, aber der König verlor den Muth nicht, und während er Breisach belagerte und ein großer Theil seiner Vasallen ihn verließ, überfiel eine Abtheilung seines Heeres unter dem Grafen Conrad die Herzöge Eberhard und Giselbert, Andernach gegenüber, wo ihre Truppen über den Rhein gegangen waren. Eberhard blieb im Kampfe und Giselbert ertrank im Flusse, der den zu schwer beladenen Kahn verschlang, Heinrich aber fand einen Zufluchtsort bei König Ludwig von Frankreich. Dieser hatte den Tod Herzog Giselberts von Lothringen benutzt, um sich dieses Landes mit Gewalt zu bemächtigen; Giselberts Wittwe, die Schwester Otto's, fiel in seine Hände und mußte ihn heirathen. Doch konnte er sich nicht im Besitze Lothringens behaupten, welches sich dem mit einem Heere heranziehenden Könige Otte unterwarf. Heinrich suchte ebenfalls Verzeihung und wurde in leichter Haft gehalten. Diese Siege befestigten die Macht des sächsischen Hauses in Teutschland und brachen den Widerstand, den dasselbe in der Nationalität der andern Stämme gefunden hatte. Das Herzogthum Franken wurde seit Eberhards Tod nicht mehr hergestellt, Otto fühlte in dieser nahegelegenen Provinz seine Macht so fest begründet, daß er das Land unmittelbar beherrschen zu können glaubte. In Lothringen hörte die Erblichkeit der Herzogswürde auf, der König belehnte mit derselben einen ihm befreundeten mächtigen Grafen des Landes, Namens Otto, wie dieser 944 starb, gab er sie seinem entschiedensten Anhänger, dem Grafen Conrad von Worms, der als weiteres Band im J. 947 die einzige Tochter des Königs, Luitgarde, zur Gemahlin empfing; die Herzogswürde in Bayern gab der König, nachdem gegen Ausgang des Jahres 945 Herzog Berthold gestorben war, seinem Bruder Heinrich, der, um im Lande Anhang zu bekommen, des früheren Herzogs Arnulph Tochter, Judith, ehelichte. Endlich nach dem Tode des Herzogs Hermann von Schwaben kam auch dieß Herzogthum an das sächsische Haus, indem Otto seinen Sohn Ludolph, der Hermanns einzige Tochter, Ida, geheirathet hatte, mit demselben belehnte. So waren denn von den Herzogthümern, welche bisher das teutsche Reich bildeten, das eine (Franken) aufgehoben, die andern durch Heirath oder Erhebung von Prinzen an das königliche Haus gebracht, die unabhängige und selbstständige Stellung der verschiedenen teutschen Stämme hörte damit auf, indem ihre Nationalität, wenn auch nicht ganz vernichtet, so doch bedeutend geschwächt wurde. — Neben diesen Empörungen und Zerrüttungen im Reiche und im königlichen Hause gab es auch zu gleicher Zeit Unruhen von außen. Kaum hatten die slavischen Stämme den Tod Heinrichs I. und die gegen Otto ausgebrochenen inneren

Unruhen in Erfahrung gebracht, da griffen sie zu den Waffen, um sich von der teutschen Hoheit zu befreien. Noch im J. 936 wurde in Böhmen der fromme Wenzeslav I., der gleich treu gehalten hatte zu den Teutschen und zum Christenthum, von seinem heidnischen Bruder Boleslav ermordet und alle Teutschen und die ihnen günstig Gesinnten vertrieben. Alsbald wandte sich ein Unterkönig im Gebiete des Ermordeten, der seinen Untergang voraussah, an Otto und bat um Hilfe gegen den gefährlichen Feind. Otto gleich besorgt wegen seiner Hoheit und wegen der Religion säumte nicht; er schickte ein Heer gegen die Böhmen, welches aber geschlagen wurde; der Kriegszustand dauerte mit abwechselndem Glücke vierzehn Jahre, bis ein von dem Könige selbst gegen Prag unternommener Zug den Herzog Boleslav zwang, sich zu unterwerfen und einen jährlichen Tribut zu bezahlen. Gefährlicher für die Nordostgrenze Teutschlands waren die Empörungen der slavischen Stämme in Mecklenburg, Pommern, Braudenburg und der Lausitz, der Redarier, Obotriten und Heveller; doch gelang es einerseits der Tapferkeit der beiden sächsischen Markgrafen Herrmann Billung und Gero, nach mannichfachen Kämpfen, fast sämmtliche Stämme zwischen Elbe und Oder zur Unterwerfung zu bringen, sowie andererseits Otto nach dem Beispiele Carls des Großen seine Herrschaft durch die Ausbreitung des Christenthums, durch Errichtung von Bisthümern und Klöstern zu befestigen wußte. Mittelst Urkunde vom 9. Mai 946 stiftete er das Bisthum Havelberg, dem er die kirchliche Aufsicht über das Gebiet zwischen der Elbe, Peene, Elde, Stremme zuordnete; wahrscheinlich um dieselbe Zeit gab er auch den nördlich vom neuen Havelberger Stift wohnenden Slaven einen kirchlichen Gebieter durch Errichtung des Bisthums Oldenburg, das im nordöstlichen Winkel des heutigen Holstein, gegenüber der Insel Femern, liegt. Drei Jahre später stiftete Otto durch Urkunde vom 1. October 949 das Bisthum Brandenburg (s. d. A.), dem hinfort das Land südlich vom Havelberger Sprengel zwischen Oder und Elbe untergeben sein sollte. Zugleich übertrug Otto den beiden sächsischen Markgrafen die Herzogswürde in den eroberten Slavenländern. Alle diese Anordnungen reichten jedoch nicht hin, die Slaven an die teutsche Herrschaft zu gewöhnen und Gero sowohl wie Herrmann hatten noch mehr als ein Jahrzehent gegen Empörungen derselben zu kämpfen, ja Otto mußte noch mehrere Züge gegen sie unternehmen, ehe die gänzliche Vereinigung der Länder zwischen Elbe und Oder mit Teutschland zu Stande kam. Auch ging die Bekehrung der Slaven zum Christenthume nur langsam vor sich und erst die Errichtung (968) des Erzbisthums Magdeburg (s. d. A.) und des Bisthums Meissen (s. d. A.) vollendete die kirchliche Organisation des Slavenlandes und gab dem Missionswerke einen festern Halt. Auch in Dänemark hatte Otto mit Gewalt aufzutreten. Der Dänenkönig Harald verweigerte ihm den Tribut, der bisher regelmäßig dem teutschen Reich bezahlt worden war, und er beschloß sogar, die Sachsen aus Schleswig zu vertreiben. Er zerstörte mit seinen Dänen das Danawirk, den im Süden Jütlands zu Heinrichs I. Zeit errichteten Grenzwall, machte einen Einfall in die Nordmark, ließ den Markgrafen mit Otto's Gesandten niedermetzeln, und verwandelte das ganze fruchtbare Land durch Morden und Brennen in eine traurige Einöde. Auf die Nachricht von dieser Gewaltthat zog Otto gegen sie, drang in Jütland ein und besiegte bei Schleswig den dänischen König Harald Blauzahn. Die freie Verkündigung der christlichen Lehre wurde zur Bedingung des Friedens gemacht und drei Bisthümer, Schleswig, Ripen und Aarhuus im Dänenlande gestiftet. Harald, der zinspflichtig geworden, wollte später seine Unabhängigkeit wieder erkämpfen, 965, wurde aber von Otto, der einen siegreichen Zug nach Jütland unternahm, geschlagen. Einem frommen teutschen Priester Poppo gelang es, den König mit seinem ganzen Hause zu bekehren. Otto selbst hob Harald's Sohn aus der Taufe und man gab ihm den Namen Sven-Otto. — Um das Jahr 950 erstreckte sich Otto's des Großen Macht über ganz Teutschland, die Nachbarvölker waren bezwungen und selbst in Frankreich hatte er zu wiederholten Malen sein Ansehen geltend gemacht;

er konnte deßhalb seine Aufmerksamkeit auf ein Land lenken, welches früher zum Carolingerreiche gehört hatte und das seit dem Tode Carls des Dicken von innern Kriegen zerrissen war. Auf die Nachricht von dem Tode Lothar's (s. d. A.), der Gefangennehmung und Flucht seiner Wittwe Adelheid und der Unzufriedenheit einer zahlreichen Partei in Oberitalien mit der Herrschaft Berengars II. (s. d. A.) und seines Sohnes Adelbert beschloß Otto einen Zug über die Alpen zu machen, um die lombardische Krone mit der Hand Adelheids — denn Otto's erste Gemahlin, die englische Fürstentochter Editha, war am 26. Januar 946 gestorben — zu erwerben, 951. Nur ungern verstanden sich die Häupter der Stämme zur Theilnahme am beschlossenen Kriege; nirgends jedoch fand Otto auf seinem ersten Zuge nach Italien Widerstand. Berengar floh in ein festes Schloß und Otto, der den Titel eines Königs der Longobarden annahm, vermählte sich in Pavia mit Adelheid. Ohne den zuerst beabsichtigten Zug nach Rom zu unternehmen, verließ er, da schlimme Nachrichten aus der Heimath eingelaufen waren, bald wieder Italien, seinem Schwager, dem Herzoge Conrad von Lothringen, die Fortsetzung des Krieges überlassend. Dieser bewog Berengar, sich freiwillig zu unterwerfen und mit seinem Sohne Adelbert nach Teutschland zu gehen, wo er sich bei Otto für ihn zu verwenden versprach. Doch wurde er zuerst schlecht aufgenommen und nur mit Mühe erlangte er auf dem Reichstage zu Augsburg 952 die Belehnung mit Lombardien als teutscher Vasall, während die Marken Verona und Aquileja dem Herzog Heinrich von Bayern gegeben wurden. Mißvergnügen mit der zweiten Heirath seines Vaters und Unzufriedenheit mit dessen Absichten auf Italien vereinigten Ludolph von Schwaben und Conrad von Lothringen gegen Otto, und die ganze streitfähige Bevölkerung aller Herzogthümer außer Sachsen hielt zu ihnen. Ein verheerender innerer Krieg brach aus, der drei Jahre dauerte 952—54, und in welchem der König nur mit Mühe den Sieg gewann. Vergegenwärtigt man sich die Natur einer Eroberung durch ein Lehensheer, so wird man die berührte Erscheinung leicht begreifen. Die Soldaten, welche die Könige aufboten, bestanden aus lauter Gutsbesitzern, meist Familienvätern, und zwar dienten diese ohne Sold auf ihre Kosten. Keine Magazine, durch welche man jetzt nach Einführung der Geldwirthschaft den Unterhalt von Soldheeren in fernen Ländern sichert, waren vorhanden. Auch kannte man in Teutschland noch aus Carls des Großen und seiner Nachfolger Zeiten her die Abneigung der Italiener wider die fremden Eindringlinge, die Tücke des Clima, das Verderben der Fieber, die besonders in Rom wüthen, und was das Trostloseste war — man konnte voraussehen, daß jeder Feldzug, auch ein glücklicher, einen neuen nach sich ziehen müsse. Denn da die Lehensleute fast immer im Herbste nach Hause kehrten, um ihre Geschäfte zu besorgen, so konnten die gemachten Eroberungen nur dann behauptet werden, wenn im nächsten Frühling ein neues Aufgebot nachrückte. Daß auch der hohe Clerus nur mit Widerwillen gegen die Römerzüge erfüllt wurde, ist kein Wunder, da auch sie, so gut als die Lehensträger aus dem Laienstande zu Pferde steigen und an der Spitze ihrer Dienstleute nach Italien ziehen mußten. So stand denn auch dießmal der Erzbischof Friedrich an der Spitze derer, welche sich dem italienischen Feldzug widersetzten. Nach außerordentlichen Anstrengungen wurde Otto der Empörung Meister; Conrad und Ludolph unterwarfen sich und wurden beide auf dem Reichstage zu Arnstadt 954 ihrer Würden verlustig erklärt, die Verwaltung Lothringens an Otto's Bruder, den Erzbischof Bruno von Cöln übertragen, die herzogliche Würde in Schwaben an Burchard II., Sohn Burchards I. von Schwaben und Schwiegersohn Herzogs Heinrichs von Bayern, gegeben. Die Herstellung der innern Ruhe war nöthiger, als je, denn auch die Magyaren wurden zuletzt, sei es durch die Herzöge herbeigerufen, sei es gelockt durch die innere Parteiung, in den Streit verwickelt. Im J. 954 durchstreiften sie Franken und Lothringen, wo Ludolph und Conrad sich mit ihnen verbanden; doch schonten sie selbst ihrer Verbündeten nicht und wandten sich durch Frankreich nach Italien. Kühn gemacht durch diesen Zug,

kam ein großes Heer der Magyaren im folgenden Jahre wieder, und nachdem dasſelbe Bayern verwüſtet, drang es in Schwaben ein und belagerte Augsburg am Lech. Otto eilte mit allen Kriegern, die er verſammeln konnte, herbei und vernichtete die Feinde in der großen Schlacht auf dem Lechfelde 955, in welcher Conrad, der frühere Herzog von Lothringen, durch ſeinen heldenmüthigen Tod die Empörung gegen den König ſühnte. Dieſer Sieg machte den Einfällen der Magyaren in Teutſchland ein Ende und befreite das ganze weſtliche Europa von einem Feinde, der dasſelbe während eines halben Jahrhunderts ſo oft heimgeſucht hatte. Otto's Thron ſtand jetzt wieder feſt; für das Volk blühten und reiften die Segnungen des Friedens und der Geſittung, gefördert durch des Königs eifrige Handhabung des Rechts, Begünſtigung des Gewerbes, Verkehrs und ſtädtiſchen Gemeinweſens; der Ruf von der Macht und Herrlichkeit des teutſchen Königs und Reichs war weit verbreitet; an der Dänen- und nördlichen Slavengrenze dauerten zwar die Kriege noch fort, doch Gero, der tapfere Graf der Nordmark, hielt nicht nur die Feinde im Zaume, ſondern erweiterte die Eroberungen im Slavenlande, wo er auf den von ihrem Fürſten Miſeko (Mieczyslaw) beherrſchten Stamm an der Warta ſtieß und ſie zwang, teutſche Hoheit anzuerkennen, 963. Dieß war die erſte Berührung dieſes ſpäter ſo mächtigen Volkes mit abendländiſcher Bildung; bald fand das Chriſtenthum bei ihnen Eingang und Mieczyslaw, der Dubrawka, des chriſtlichen Böhmenherzogs Boleslaw Tochter, heirathete, ließ ſich taufen, 966. Dagegen wurde Otto's Intervention in Italien 960 auf's Neue angerufen, und er brach, nachdem er noch zuvor auf einem Reichstage zu Worms im Mai 961 ſeinen gleichnamigen Sohn aus der Ehe mit Adelheid von den Ständen zum Nachfolger hatte erwählen laſſen, mit einem ſtattlichen Heere durch Tyrol und über den Brennerpaß im Auguſt 961 nach Italien auf, wo er in Rom 962 aus den Händen des Papſtes Johannes XII. die Kaiſerkrone erhielt. Das römiſch-teutſche Reich trat an die Stelle des carolingiſchen und behauptete im chriſtlichen Abendlande den Vorrang, den ihm erſt die Glaubensſpaltung des ſechszehnten Jahrhunderts entriß. Ueber Otto's Thätigkeit in Italien iſt das nöthige Detail in den Artikeln: Johannes XII., Leo VIII., Benedict V., Johannes XIII., Berengar II., beigebracht. Kaum nach Teutſchland 965 zurückgekehrt, ſah ſich Otto durch eine nach dem Tode Leo's VIII. und Benedicts V. gegen deren Nachfolger Johannes XIII. ausgebrochene Empörung der Römer genöthigt, im J. 967 abermals einen Zug nach Italien zu unternehmen. Die Ruheſtörer wurden auf's ſtrengſte beſtraft und zwölf unter ihnen hingerichtet; die Intriguen der Adelsfactionen hörten für eine Zeitlang auf und der Kaiſer gab Ravenna mit dem Exarchate dem römiſchen Stuhle zurück. Die Verſuche Adelberts, mit Hilfe der Griechen ſich der verlorenen Herrſchaft Lombardiens wieder zu bemächtigen, der Umſtand, daß die Partei unter dem römiſchen Clerus, welche für die Unabhängigkeit des Stuhles Petri arbeitete, ſchon ſeit 965 Verbindungen mit dem Hofe zu Conſtantinopel in der Abſicht unterhielt, durch byzantiniſche Hilfe das teutſche Uebergewicht zu brechen, und der Wunſch, die Saracenen aus Unteritalien zu vertreiben, bewogen Otto, die Hand der griechiſchen Prinzeſſin Theophano für ſeinen Sohn zu begehren. Liutprand (ſ. d. A.), Biſchof von Cremona, ward zu dieſem Zwecke als Unterhändler nach Byzanz geſchickt. Man behandelte ihn aber in Conſtantinopel wie den Gehilfen eines gemeinen Freibeuters, der durch Räubereien im Großen zur Macht gelangt, ſein Geſchlecht durch Familienverbindung mit einem hiſtoriſchen Hauſe zu Ehren bringen will, und der Kaiſer wies die Heirath höhniſch zurück. Um den Hochmuth der Griechen zu dämpfen und ſie zu einer Verbindung geneigter zu machen, fiel Otto 969 die byzantiniſchen Beſitzungen in Unteritalien mit den Waffen an, konnte aber nicht viel ausrichten. Doch bald darauf ward die griechiſche Heirath durch eine Umwälzung in Conſtantinopel zu Stande gebracht. Tzimisces, ein ausgezeichneter, aber vom Hofe zurückgeſetzter Feldherr erdolchte den Kaiſer Nicephorus und ſchwang ſich ſelbſt auf den Thron.

Von Stunde an nahmen die Unterhandlungen wegen der griechischen Prinzessin eine für Otto erwünschte Wendung, denn der neue Kaiser, im Innern bedroht, suchte die äußeren Gegner zufrieden zu stellen, und willigte in die Heirath zwischen Theophano und Otto II. ein. Allein die griechischen Landschaften in Unteritalien wurden nicht abgetreten, wie der Kaiser es gehofft hatte. Dieser kehrte nach sechsjährigem Aufenthalte in Italien nach Teutschland zurück und starb ein Jahr darauf 973 zu Memleben. Vgl. Möller, Geschichte des Mittelalters. Gfrörer, allgem. Kirchengeschichte. Bd. III. Abth. 3. Ersch u. Gruber, Encyclopädie, 3te Section. Thl. 7. Behse, das Leben und die Zeiten Kaiser Otto's des Großen. Ranke, Jahrbücher des teutschen Reichs unter dem sächsischen Hause. Bd. I. Abthlg. 1. Luden, Geschichte des teutschen Volks, Bd. VI. u. VII. — Otto II., geboren im Jahr 955, Sohn Otto's I. und der Adelheid, erhielt durch den gelehrten Ekkehard (s. d. A.) von St. Gallen und Folkald eine in jenen Zeiten ungewöhnliche Bildung, und vom Grafen Huoto wurde er in den Waffen und in ritterlicher Sitte unterwiesen. In der schwierigen Kunst des Regierens unterwies ihn wohl der Vater selbst durch Lehre und Beispiel; auch sorgte er schon frühe für eine unbestrittene Nachfolge seines Sohnes. 961 wurde Otto II. von den Ständen zum Könige erwählt, am 26. Mai desselben Jahres zu Aachen durch die Metropoliten Wilhelm von Mainz, Bruno von Cöln und Heinrich von Trier feierlich gesalbt und gekrönt; am Weihnachtsfeste 967 erhielt er durch Papst Johann XIII. nach dem Willen seines Vaters in Rom die Kaiserkrönung, am 14. April 972 verehelichte er sich mit Theophano und den 8. Mai 973 bestieg er den Thron. Nicht unähnlich seinem großen Vater, zeichnete er sich durch Frömmigkeit, Tapferkeit und Thatkraft aus, an gelehrter Bildung übertraf er ihn, stand ihm aber durch ungestümes, unüberlegtes Handeln nach; auch dem Einflusse zweier Frauen von Geist, die aber dem teutschen Wesen mehr oder weniger fremd waren, seiner Mutter, der Italienerin Adelheid, und seiner griechischen Gemahlin Theophano, gestattete er anfangs einen zu großen Raum. Vor Allem trat das Bestreben der Bayern nach Unabhängigkeit, ja selbst nach der Herrschaft in Teutschland hervor. Der junge Heinrich von Bayern erneuerte die Ansprüche, die sein Vater schon († 955) gegen Otto I. erhoben hatte, und die Absicht, ob auch durch eine Verschwörung, die Krone von Otto's Haupte zu reißen, lag außer Zweifel. Doch der Kaiser erfuhr Heinrichs Entwürfe noch zur rechten Zeit, und lud ihn 974 zum Osterfeste an sein Hoflager nach Grona. Kaum aber war dieser, noch nichts Schlimmes ahnend, erschienen, so ließ Otto ihn gefangen nehmen und in sichern Verwahrsam nach Ingelheim abführen. Gegen den Frühling 976 entkam er aus dieser Haft, eilte nach Bayern und veranlaßte eine Empörung. Ehe aber die Bayern die nöthigen Anstalten zur Vertheidigung ihres eilfertigen Werkes zu treffen vermocht hatten, fiel Otto mit Heeresmacht in Bayern ein und das Werk seiner Feinde stürzte sogleich zusammen; Heinrich II. zog sich nach Böhmen zurück, um sich mit dem Herzoge Boleslaw, mit welchem er ohne Zweifel schon früher Verbindungen angeknüpft hatte, und etwa dessen Schwager, Mieczyslaw von Polen, zu vereinigen. Der Kaiser entsetzte ihn des Herzogthums Bayern und gab dasselbe seinem Neffen Otto, dem Sohne des im J. 957 gestorbenen Ludolph, den er schon früher mit dem erledigten Herzogthum Schwaben belehnt hatte. Im J. 977 sah sich Heinrich II. genöthigt, sich dem Kaiser zu übergeben; in Magdeburg vor Gericht gestellt, ward er verurtheilt, in's Elend zu gehen; Otto jedoch vertraute ihn der Aufsicht des Bischofs von Utrecht an. Am Osterfeste 978 söhnte sich auch Boleslaw mit dem Kaiser wieder aus. Schon früher, im J. 975 sah sich der Kaiser genöthigt, eine Fahrt wider die Dänen zu unternehmen. Harald hatte sich empört und die Dänen waren schon im Besitz der Befestigungen, die von den Teutschen zum Schutze des Vaterlandes errichtet waren. Otto's Waffen waren aber auch hier glücklich. Noch gegen Ende 973 kamen zwei Brüder, Söhne des von Otto I. 958 wegen Aufruhrs abgesetzten Grafen Reinhard von Hennegau, nach Lothringen, um mit Gewalt die Güter ihres Vaters

an sich zu reißen. Otto II. verjagte 974 die Ruhestörer aus dem Lande. Als sie aber durch die inneren Kämpfe, welche in Teutschland ausgebrochen, in ihren Hoffnungen ermuthigt und vom französischen Hofe unterstützt, 976 ihren Versuch erneuerten, suchte Otto die Unruhen in Lothringen dadurch beizulegen, daß er den Brüdern ihr väterliches Erbe zurückgab, und Carl, den Bruder des neustrischen Königs Lothar, mit Niederlothringen belehnte. Diese Vorgänge brachten den König Lothar zu dem Glauben: Otto, der Kaiser, sei in großer Noth, und eben deßwegen möchte es jetzt gelingen, Lothringen wieder an Frankreich zu bringen. Er machte deßhalb plötzlich einen Einfall in dieß Land und kam bis Aachen, von wo Otto, der sich gerade 978 daselbst aufhielt, sich nur mit Mühe rettete. Aber bald eilten die teutschen Fürsten, um die Frechheit der Franzosen zu züchtigen, mit ihrer dienstpflichtigen Mannschaft auf den Ruf des Kaisers herbei, und das Heer drang vor bis Paris. Weil aber Otto wegen der späten Jahreszeit außer Stande war, die Stadt zu belagern, so kehrte er bald wieder, nicht ohne Verlust, in die Heimath zurück und schloß 980 mit Lothar einen Vertrag, worin dieser allen weitern Ansprüchen auf Lothringen entsagte. Nachdem so das Reich beruhigt und befestigt war, trat Otto II., den Spuren seines Vaters folgend, im Herbste 980 eine Romfahrt an. Von Stund an wandte sich die Liebe der Nation und darum Ruhm und Glück von ihm ab. In dem lombardischen Reiche war zwar die Ruhe nicht merklich gestört worden, die Anordnungen Otto's I. hatten daselbst ihre Früchte getragen; aber in Rom hatten die Adelsfactionen ihr Haupt auf's Neue erhoben, auf verschiedenen Puncten Italiens herrschte dumpfe Gährung gegen die Teutschen und die Unzufriedenen wurden von Constantinopel aus unterstützt. Vgl. die Art. Benedict VI. u. VII., Bonifacius VII., Crescentius. Um daher das Ansehen seiner Krone, das überall wankte und hin und wieder gänzlich mißachtet ward, zu retten oder herzustellen, und um den hl. Stuhl in Rom den Gräueln zu entreißen, die ihn bedrohten, wandte sich Otto II. nach Italien. Anfangs December 980 traf er noch in Pavia ein, versöhnte sich hier mit seiner Mutter Adelheid, die, tief gekränkt durch das lieblose Betragen ihres Sohnes, 978 den teutschen Hof verlassen hatte, feierte Weihnachten in Ravenna, und Ostern 981 in Rom. Da hier die Ruhe hergestellt war, noch ehe Otto eintraf, so konnte er seine ganze Aufmerksamkeit auf Unteritalien richten. Die Kriege Otto's des Großen hatten die innere Zerrissenheit dieses Theiles von Italien noch vermehrt. Der lombardische Herzog Pandulph von Capua und Benevent, Vasall des Kaisers, hatte trotz seiner Tapferkeit, die ihm den Beinamen des Eisenkopfes erwarb, weder den Griechen Neapel und Amalfi entreißen, noch die Saracenen vertreiben können. Nachdem Otto ein Bündniß mehrerer süditalischen Fürsten und Städte zu Stande gebracht, eröffnete er im September 981 den Feldzug, gewann aber nur unbedeutende Erfolge, offenbar weil seine Streitkräfte zu gering waren, da die überwiegende Mehrzahl der Stände, namentlich die geistlichen Würdenträger den Römerzug gemißbilligt und sich dabei nicht betheiligt hatten. Darum setzte er den Krieg aus, um den neuen Zuzug von Bayern und Schwaben abzuwarten, den ihm sein Neffe Otto, der Herzog beider Völker, zuführen sollte. Im Anfange des Jahres 982 stieß wirklich der Herzog von Schwaben-Bayern mit seinen kampflustigen und waffengeübten Mannen zu dem Kaiser, und der Feldzug ward wieder eröffnet. Unterdessen hatten aber auch die bedrohten Byzantiner, da die Vorstellungen ihres Kaisers Basilius II. von den Teutschen nicht beachtet wurden, mit den Erbfeinden der Christenheit, den italischen Saracenen, ein Gegenbündniß geschlossen. Aber trotz der Vereinigung der Griechen mit den Saracenen, war Otto II. anfangs siegreich, verlor jedoch die so blutige Schlacht bei Squillace in Calabrien, und entkam den Feinden nur dadurch, daß er sich ins Meer warf und schwimmend ein Schiff erreichte. Mit Mühe kam er sofort über Rossano, wo er seine Gemahlin mit einer kleinen Bedeckung fand, Cassano und Marsico nach Salerno und Capua, während hinter seinem Rücken alle bisher gemachten Erobe-

rungen verloren gingen. So fürchterlich die Lehre gewesen war, die Otto II. erhalten hatte, so beschloß er doch wieder durch Erneuerung des Krieges sich zu rächen, und schrieb auf den Junimonat 983 einen allgemeinen Reichstag nach Verona aus. Unter Anderm legte er hier den versammelten Ständen seinen Plan vor, die, wenn auch nicht gerne, darauf eingingen, Otto selbst aber begab sich nachher gegen den Rath des Abtes von Clugny, Majolus, verstrickt von seinem Weibe, umgeben von unfähigen Rathgebern nach Rom, erhob hier, da Benedict VII. gestorben war, seinen Erzkanzler für die italienischen Angelegenheiten, den Bischof von Pavia als Johann XIV. (s. d. A.) auf den Stuhl Petri, und wollte sich schon anschicken, den Krieg gegen die Griechen und Saracenen zu erneuern; da befiel ihn im December eine Krankheit, an der er, versehen mit den Tröstungen der katholischen Kirche, den 7. Dec. 983 starb. Die Leiche wurde in der Peterskirche beigesetzt. Sobald die Dänen- und Slavenstämme Otto's Niederlage bei Squillace erfahren hatten, empörten sie sich. Sven, Haralds einziger Sohn, stellte sich an die Spitze der (heidnischen) Dänen und stürzte seinen Vater vom Throne, fiel im Mai 983 in das teutsche Gebiet ein und eröffnete eine blutige Verfolgung gegen die Christen. Mehrere vereinte Slavenstämme drangen unter Anführung des Obotritenfürsten Mistui (s. Obotriten) bis an die Tanger vor; was König Heinrich I. und Otto I. in vielen Schlachten durch 60jährige Anstrengungen gewonnen hatten, war mit einem Schlage verloren. Die Sachsen ermannten sich zwar und brachten den Slaven eine tödtliche Niederlage bei, aber weiter über die Elbe vorzudringen wagten die Sieger nicht. Auf lange blieben die slavischen Eroberungen verloren und der alte Götzendienst lebte daselbst mit erneuter Macht wieder auf. Vgl. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. Bd. III. Abthlg. 3. Möller, Geschichte des Mittelalters. Luden, Gesch. des teutschen Volkes Bd. VII. Ranke, Jahrbücher des teutschen Reichs. Bd. II. Abthlg. 1. — Otto III., geboren im J. 980, wurde noch als dreijähriges Kind nach dem Wunsche seines Vaters Otto II. auf dem Reichstage zu Verona von sämmtlichen Ständen, den teutschen wie den italienischen, als Nachfolger anerkannt und einstimmig zum Könige erwählt, darauf von Willigis von Mainz und Johann von Ravenna, dieser im sächsischen Italien, jener in Teutschland erster geistlicher Würdenträger, am Weihnachtsfeste 983 zu Aachen zum Könige gekrönt. Aber unmittelbar nach Vollendung dieser feierlichen Handlung langte aus Rom die Nachricht von dem Tode des Kaisers an und brachte über Teutschland ein Jahr der Verwirrung und Noth. Der im J. 978 von Otto II. abgesetzte ungetreue Herzog Heinrich II. von Bayern erschien alsbald mit dem Bischofe Poppo, der ihn hätte bewachen sollen, in Cöln, wo damals der Knabe Otto III. sich befand, und erklärte sich als nächster Verwandter zum Vormunde des jungen Kaisers. Der Metropolit von Cöln protestirte hiegegen so wenig, daß auch er wie mehrere andere weltliche und geistliche Fürsten theils bestochen, theils aus Furcht, Theophano werde bei Führung der vormundschaftlichen Regierung einen fremdartigen Einfluß in Teutschland walten lassen, sie selbst aber hiebei in den Hintergrund zu stellen suchen, die Partei Heinrichs II. ergriffen, der bald kein Hehl mehr aus seiner Absicht machte, das Kind zu entthronen und die Krone auf sein eigenes Haupt zu setzen. Ihm und seiner Faction stellten sich jedoch die drei mächtigsten weltlichen Fürsten Teutschlands, die Herzöge Conrad von Schwaben, Heinrich der jüngere von Bayern und Kärnthen, Bernhard von Sachsen nebst dem Erzbischofe Willigis von Mainz und Andern entgegen; auch König Lothar von Frankreich und sein Bruder Carl waren zuerst für Otto III. Heinrich wußte aber den König Lothar bald dadurch für sich zu gewinnen, daß er ihm Lothringen preisgab. Lothar überzog, Lothringen als Eigenthum der Krone Frankreichs zurückfordernd, Anfangs März 984 diese Provinz mit Heeresmacht, nahm Verdün ein, und erst 987 gaben die Franzosen diese Stadt wieder an das teutsche Reich zurück. Zur nämlichen Zeit unterhandelte Heinrich zu Magdeburg mit den Sachsen über die Bedingungen, unter welchen sie ihn als König

anerkennen wollten; in Quedlinburg wurde er von seinen Anhängern schon als König ausgerufen und selbst Mieczyslaw von Polen, Boleslaw von Böhmen und der Obotritenfürst Mistui huldigten ihm daselbst, nachdem er ihnen wohl zuvor Unabhängigkeit vom teutschen Reiche zugestanden. Otto III. schien so unabwendbar verloren. Aber der Erzbischof von Mainz, Willigis, der Herzog Bernhard von Sachsen und viele Andere erhoben sich jetzt gegen Heinrich und zwangen ihn zu dem eidlichen Versprechen, auf die angemaßte Krone zu verzichten und Otto III. auf dem Reichstage zu Rara am 29. Juni 984 seiner Mutter Theophano und seiner Großmutter Adelheid zurückzugeben. Dieses Versprechen hielt er auch, da er weder von Bayern aus noch sonst woher auf kräftige Unterstützung seiner Sache rechnen konnte, von seinen Umtrieben jedoch ließ er erst ab, als er im Juli 985 von Otto III. zu Frankfurt mit dem Herzogthum Bayern belehnt wurde, indeß Heinrich der Jüngere mit Kärnthen sich begnügen mußte. Während die beiden Kaiserinnen die Vormundschaft und Regentschaft nicht ohne Weisheit und Kraft führten, und, besonders durch die Thätigkeit Willigis, die Ruhe im Innern des Reiches erhalten wurde, gingen auch auf der Ostgrenze für Otto's III. Herrschaft glückliche Veränderungen vor. Der Herzog von Polen Mieczyslaw trat in das alte Verhältniß zum Ottonischen Hause zurück, und auch der Böhmenherzog Boleslaw unterwarf sich wieder dem teutschen Reiche, so daß die Kriege gegen die noch nicht ganz unterworfenen Slavenstämme in Brandenburg und Pommern mit Glück geführt werden konnten; nur auf der französischen Grenze dauerte das frühere Zerwürfniß fort, die Gefahr für das teutsche Reich von dieser Seite minderte sich aber durch die innere Spaltung dieses Landes, als Lothar 986 starb und Hugo Capet (987—997) König wurde. Der Tod der Kaiserin Theophano († 15. Juni 991) brachte keine wesentliche Aenderung hervor, da Otto sich der Leitung seiner Großmutter Adelheid und seines Lehrers Bernward (s. d. Art.) überließ. Als dieser den bischöflichen Stuhl von Hildesheim bestieg, machte bald darauf der junge König Otto III. bei der Wahl eines neuen Lehrers an dem gelehrten Gerbert, der früher Abt gewesen und damals auf dem erzbischöflichen Stuhle von Rheims saß, eine glückliche Acquisition, auch fing er selber bereits an selbstständiger zu handeln und an den Kriegen gegen die Slaven, sowie an einem Zuge gegen die Normänner, die an den sächsischen Küsten gelandet waren, Theil zu nehmen. Jetzt war auch die Zeit gekommen, wo die Zustände Italiens eine Heerfahrt Otto's in dieses Land höchst erwünscht machten. In der Lombardei war zwar während Otto's Minderjährigkeit die Ruhe nicht gestört worden; die innere Entwicklung des städtischen Lebens ging ihren ruhigen Gang und trat erst im eilften Jahrhundert bestimmter hervor. Anders war es in Rom, wo die Unordnungen sich wieder erneuert hatten (s. die Artikel Johann XIV. u. XV., Crescentius). Die Kaiserin Theophano war zu Ende des Jahres 988 nach Rom gegangen, und hatte die Herrschaft ihres Sohnes in Italien wieder hergestellt; aber kaum war sie nach einem zweijährigen Aufenthalte wieder nach Teutschland zurückgekehrt, so schaltete Crescentius wieder mit solcher Willkür, daß der Papst endlich selbst Otto III. herbeirief. Im Winter von 995 auf 996 trafen der König und die Großen ihre Zurüstungen zum Römerzuge; das Heer war stark und aus allen Stämmen des teutschen Reichs zusammengesetzt. Ostern 996 feierte Otto schon in Pavia, wo ihm die longobardischen Fürsten huldigten, von da zog er nach Ravenna. Hier erhielt er durch eine Gesandtschaft vornehmer Römer die Nachricht von dem Tode Johannes XV., und aufgefordert, einen neuen Papst zu ernennen, empfahl er seinen Vetter Bruno, der sich in seinem Gefolge befand. Willigis von Mainz und Hildebald von Worms erhielten sofort den Auftrag, Bruno nach Rom zu geleiten, und dieser bestieg dann zur Freude der Römer unter dem Namen Gregor V. (s. d. A.) den päpstlichen Stuhl. Bald nachher rückte auch Otto III. mit dem Heere in Rom ein, und Gregor setzte ihm am 21. Mai 996 die Kaiserkrone auf. Crescentius unterwarf sich, aber nur scheinbar, denn kaum war Otto

nach Teutſchland zurückgekehrt, um im J. 997 gegen die Wenden, die einen Einfall in Brandenburg gemacht, zu Felde zu ziehen, ſo vertrieb er den Papſt und knüpfte mit dem griechiſchen Hofe Unterhandlungen an. Deßhalb zog Otto abermals nach Italien, traf im December 997 mit dem vertriebenen Papſte in Pavia zuſammen, und in Oberitalien ſtieß auch das longobardiſche Aufgebot zu ihm; mit dieſem und dem teutſchen Heere zog er, begleitet von dem Papſte, Mitte Februar 998 nach Rom. Crescentius (ſ. d. A.) und ſeine Anhänger fanden die gebührende Züchtigung. Ein Jahr darauf ſtarb Gregor V. und der Kaiſer bewirkte die Wahl ſeines Lehrers Gerbert, der den Namen Sylveſter II. (ſ. d. A.) annahm und als Papſt durch Thätigkeit und apoſtoliſchen Eifer wieder gut machte, was er früher durch Ehrgeiz als Eindringling auf dem Stuhle von Rheims und Ravenna gefehlt hatte. Um dieſe Zeit trat auch der Plan, das Reich der Römer zu erneuern, bei Otto ſtärker hervor; Rom ſollte die Reſidenz werden, im aventiniſchen Palaſte zu Rom wurde eine Hofhaltung nach byzantiniſchem Vorbilde eingerichtet, und die teutſchen Herrn wurden allmählig aus ſeiner Umgebung verdrängt, und römiſche Schmeichler traten an ihre Stelle. Im Jahre 1000 treffen wir den Kaiſer noch einmal in Teutſchland. Möglich, daß gerade dieſes Jahr eigenthümlich auf ihn eingewirkt hat, denn an es wurden wunderliche Vorſtellungen geknüpft; Mancher ging, weil man das Ende der Welt befürchtete, demſelben mit Furcht entgegen und mit ängſtlicher Erwartung der Dinge, die da kommen ſollten. Auch der Tod des Papſtes Gregor V., ſeiner Großmutter Adelheid, ſeiner Muhme Mathilde, die er für die Zeit ſeiner Abweſenheit zur Reichsverweſerin ernannt hatte, verſetzte ihn in eine ſchwermüthige Stimmung, und wie wir ſonſt von ihm wiſſen, daß er in der Religion und in den härteſten Büßungen Troſt ſuchte, ſo iſt es auch nicht unwahrſcheinlich, daß er deßhalb, wie berichtet wird, die Reiſe nach Teutſchland antrat, um das Grab ſeines Freundes, des hl. Adalbert von Prag (ſ. d. A.), der von den heidniſchen Preußen, denen er die Botſchaft des Evangeliums brachte, erſchlagen worden war, in Gneſen zu beſuchen. Nachdem alſo Kaiſer Otto III. die italieniſchen Angelegenheiten für die Zeit ſeiner Abweſenheit geordnet und die Fürſten Italiens, namentlich den Markgrafen Hugo von Tuſcien, angewieſen hatte, für den Schutz des Papſtes Sylveſter II. zu ſorgen, zog er, begleitet von einem glänzenden Gefolge römiſcher Senatoren und Cardinäle zu Ausgang des Jahres 999 über die Alpen. Mit hohen Ehren wurde Otto im Januar 1000 zu Regensburg von dem Biſchofe der Stadt Gebhard empfangen; ſofort ging der Zug über Zeiz, Meißen nach der polniſchen Grenze. In der Nähe der Stadt Gneſen (ſ. d. A.) angekommen, ſtieg Otto vom Pferde, legte die Stiefel ab und wallte mit nackten Füßen in die Kirche zum Grabe des heil. Adalbert, wo er weinend ſeine Andacht verrichtete. Ihm zu Ehren errichtete der Kaiſer, mit Genehmigung des römiſchen Stuhls, in dieſer Stadt ein Erzbisthum, Adalberts Bruder, Gaudentius, wurde zum Erzbiſchofe in Gneſen eingeſetzt und ihm die drei Stühle Krakau, Kolberg (ſ. d. A.) und Breslau untergeordnet. Der tapfere und kriegsluſtige Fürſt aber, Boleslaw I., der ſich durch ſeine Siege über alle ſeine Feinde: die Pommern, Preußen, Lithauer, Galicier und Schleſier, den Beinamen Chrobri, d. i. der Tapfere erwarb, erhielt von Otto den Königstitel und wurde ſeines Vaſallenverbandes zu dem teutſchen Reiche entledigt. Auch auf Ungarn hatte Otto III. einen wohlthätigen Einfluß durch ſeine Verbindung mit dem frommen Stephan I., dem Heiligen (ſ. d. Art. Magyaren), der mit ſeiner und Papſts Sylveſter II. Genehmigung den Königstitel annahm und die religiöſe ſowohl wie politiſche Organiſation ſeines Reiches vollendete. Nach Gfrörer's nicht hinlänglich begründeter Hypotheſe wäre der eigentliche, aber geheim gehaltene Zweck der Reiſe Otto's nach Gneſen eben darin gelegen, Polen und Ungarn eine einheimiſche Metropolitanverfaſſung zu ertheilen und politiſche Selbſtſtändigkeit zu gewähren. Gerbert nämlich, der von Anfang an am meiſten für das neue römiſche Kaiſerthum gewirkt, in welchem der Papſt eigentlich ſich an die Spitze habe ſtellen und den Kaiſer nur

als geistlichen Handlanger gebrauchen wollen, sei bald zur Einsicht gekommen, daß dieser Plan nur dann ausführbar sei, wenn die kirchlich und beziehungsweise auch politisch selbstständig gewordenen Polen und Ungarn den Teutschen das Gleichgewicht hielten. Von Boleslaw Chrobri geleitet, ging Otto über Magdeburg nach Aachen, und hier trieb ihn jugendliche Neugierde, die Grabstätte Carls des Großen öffnen zu lassen. In Begleitung zweier Bischöfe und des Grafen von Laumel stieg er in die Gruft. Aber der Gedanke, den Schlaf des Todten gestört zu haben, wirkte nach. Ihm erschien im Traume Carls des Großen Heldengestalt, und verkündete ihm zürnend, daß er ohne Nachkommen sterben würde. Diese drohende Erscheinung mag die trübselige Stimmung des Jünglings noch stark vermehrt haben. Nachdem der Kaiser die Angelegenheiten Teutschlands geordnet und Pfingsten (19. Mai) noch in Aachen gefeiert hatte, trat er mit einem starken Heerhaufen seinen dritten Römerzug an und traf im November des Jahres 1000 in Rom ein. Hier und in der Umgegend hielt er sich meistens das folgende Jahr auf, in einem fast geistig- und leiblich krankhaften Zustande und in einer sehr aufgeregten Stimmung des Gemüthes. Seine liebste Beschäftigung war, durch Almosen wohl zu thun und durch Fasten, Beten und Kasteiung für sein Seelenheil zu sorgen. Sind auch die Berichte der Schriftsteller über das letzte Lebensjahr Otto's höchst verwirrt, so viel ist doch klar, daß es Otto nicht zu seinen glücklichen rechnen konnte. Kaum hatte er Teutschland verlassen, so erblickten die teutschen Stände in den Plänen Otto's den Versuch zum Hochverrath, eine Verschwörung der teutschen Herzöge und Grafen nicht ohne Einverständniß der Bischöfe wurde eingeleitet, und Otto's Entthronung wäre höchst wahrscheinlich die Folge gewesen, hätte er noch länger gelebt. Aber nicht bloß in Teutschland, auch in Italien zeigte sich Unzufriedenheit. Schon zu Anfang des Jahrs 1001 empörten sich die Tuburtiner gegen den Kaiser und schlugen den von Otto eingesetzten Hauptmann Mazzolin todt. Otto belagerte sofort die Stadt und nahm sie durch Vermittlung Sylvesters II. und des Bischofs Bernward ein. Die Tiburtiner erhielten im Ganzen Verzeihung, mußten aber doch einen Theil der Stadt niederreißen und Geißeln für ihren Gehorsam stellen. Sobald die Römer erfuhren, mit welcher Milde Otto ihre Nachbarn, die langjähriger Haß, wie es scheint, mit ihnen entzweite, behandelt hatte, erhoben auch sie sich, tödteten mehrere Anhänger des Kaisers, und schloßen ihn auf dem Aventin so eng ein, daß die Besatzung aller Lebensmittel beraubt war. Bald erkannten jedoch die Römer, daß sie unterliegen würden, baten deßhalb um Frieden und versprachen dem Kaiser von Neuem Treue und Ergebenheit, aber nicht gar lange nachher fing der Streit wieder auf's Neue an; auch in Benevent und andern Städten Italiens war die Stimmung eine äußerst schwierige geworden. Da starb noch zur rechten Zeit Otto III. den 23. Januar 1002 im Castell Paterno an einer pestartigen Krankheit, oder, wie Thietmar berichtet, an den Blattern, im 22sten Jahre seines Alters, ehe noch der Plan ausgeführt worden war, das abendländische Kaiserthum durch Bande des Blutes mit dem morgenländischen wieder zu verbinden. Mit ihm erlosch die ältere Linie des sächsischen Hauses. Seine Umgebung, nicht unbekannt mit der mißlichen Lage und der Schwäche der Teutschen in Italien, sowie mit dem brausenden Ingrimm der Italiener, hielt seinen Tod so lange geheim, bis die in verschiedenen Castellen zerstreuten teutschen Truppen sich vereinigt hatten. Dann brachen sie auf, nachdem sie Viele aus Mangel an Pferden hatten zurücklassen müssen. Kaum aber erfuhren die Römer Otto's Tod, als sie in großen Haufen sich aufmachten und den Leichenzug verfolgten. Unter steten Gefechten erreichten die Teutschen Verona, überstiegen die Alpen, und an Bayerns Grenze empfing der Herzog Heinrich den Trauerzug mit Thränen. Die Leiche wurde sofort über Augsburg und Cöln nach Aachen gebracht und in der Kirche zu St. Maria feierlich beigesetzt. Nun kam Heinrich II., der Heilige (s. d. A.), auf den teutschen Thron. Vergl. Möller, Geschichte des Mittelalters. Luden, Gesch. des teutschen Volkes, Bd. VII. Ranke, Jahrbücher

des teutſchen Reichs, Bd. II. Gfrörer, allgemeine Kirchengeſchichte, Bd. III, Abthlg. 3. — Otto IV. Nach dem Tode des Kaiſers Heinrich VI. (ſ. d. A.) gewährte das abendländiſche Reich einen traurigen Anblick: drei Prätendenten, Philipp, Herzog von Schwaben und Toscana, Otto IV. und ſpäter Friedrich II. (ſ. d. A.) ſetzten ganz Europa durch ihre Anſprüche in Krieg. Wohl hatte Heinrich, als er ſah, daß er mit ſeinem Plane, die Kaiſerkrone erblich zu machen, nicht durchdringen könne, auf dem Reichstage zu Worms 1196 die Wahl ſeines Sohnes zum römiſchen Könige durchgeſetzt; aber Friedrich II. war jetzt noch nicht einmal drei Jahre alt, das geſpannte Weſen zwiſchen den Waiblingern und Welfen war mehr nur zurückgedrängt als ausgetilgt, der Name Hohenſtaufen war Geiſtlichen und Laien verhaßt, und die Kaiſerin Wittwe hatte in Sicilien vollauf zu thun, ihrem kleinen Sohne den erblichen Thron des ſchönen Reiches zu erhalten. Bei dieſer ſchwierigen Lage trat Philipp mit aller Entſchiedenheit zuerſt für ſeinen Neffen auf, ſchrieb an die Fürſten des Reichs, daß ſie treu zu dem Sohne ſeines Bruders halten möchten, welchen ſie ja zum Könige gewählt, welchem ſie den Eid der Treue geſchworen hätten; er ſelber ſei bereit, bis zur Großjährigkeit ſeines Neffen die Vormundſchaft zu führen. Als er ſich aber bald überzeugte, daß es ihm unmöglich ſein würde, die Sache ſeines Neffen aufrecht zu erhalten, ließ er ſich ſelber am 5. März 1198 in Mühlhauſen zum Könige wählen. Doch hiemit war eine große Partei, an deren Spitze die Erzbiſchöfe von Trier und Cöln ſtanden, ſo wenig zufrieden, daß von ihr zu Cöln, nachdem ſie dem Berthold von Zähringen und hierauf dem Herzog Bernhard von Sachſen die Krone vergebens angeboten, Otto IV. zum Könige gewählt wurde. Otto, damals ein vielverſprechender Jüngling von etwa 22 Jahren, der zweite Sohn Heinrich des Löwen (ſ. d. A.), war früher ſchon für ſeinen Oheim, den König Richard von England, als Geißel dem Kaiſer Heinrich VI. überliefert worden, hielt ſich aber jetzt, bald nach dem Tode ſeines Vaters der harten Haft entlaſſen, wieder bei Richard auf, der ihm unterdeſſen die Grafſchaft York, und bald, in ſeinen Beſitzungen in Frankreich, die Grafſchaft Poitou gewährt hatte. Er beſaß einen kräftigen Körper, einen ungeſtümen Muth, größere Neigung zu hohen Entwürfen, als Gewandtheit ſie zu verfolgen, als nachhaltige Regſamkeit ſie auszuführen. In der Gunſt des apoſtoliſchen Stuhles ſtand er hoch, wie ſein ganzes Haus. Am 12. Juli 1198 wurde er nach Aufopferung vieler Menſchen und vielen Geldes durch Adolph, Erzbiſchof von Cöln, gekrönt. Wie aber Otto, von Richard mit vielem Gelde und gewandten Fürſprechern, namentlich auch von dem Grafen Balduin von Flandern unterſtützt, ſeine Partei zu verſtärken ſuchte, ſo war auch Philipp dießfalls nicht läſſig, er gewann namentlich für ſich die Könige von Frankreich und Böhmen, Philipp Auguſt und Ottokar, und empfing im Sommer 1198 in Mainz die Krone. Damit war die Entzweiung Teutſchlands vollendet, große Wirrniſſe traten ein, die mannigfachen Fehden und Kriegszüge des folgenden Jahres wirkten äußerſt verwüſtend, waren aber keineswegs entſcheidend, obwohl im Ganzen Otto mehr verlor als Philipp. Deſto wichtiger erſchien es nun beiden Theilen, den mächtigen Papſt zu gewinnen. Sie wandten ſich deßhalb an Innocenz III. (ſ. d. A.). Dieſer nun, ob auch günſtig für Otto geſinnt, ermahnte die Fürſten und Prälaten, ſie möchten den Zwiſt beſeitigen, welcher Reich und Kirche zerſtöre, ſonſt werde er, weil jede Zögerung die Gefahr vermehre, ſich für den erklären müſſen, deſſen Verdienſte und Eifer ihm am größten erſchienen. Als dieſe Ermahnung unwirkſam blieb und Otto auf's Neue in den Papſt drang, ſich beſtimmter für ihn zu erklären, ſchickte Innocenz a. 1200 den Cardinal Guido Porré als Geſandten und eine umſtändliche Auseinanderſetzung ſeiner Anſicht in Betreff der Prätendenten als mittelbaren Leitfaden der anzuſtellenden Verhandlungen an die teutſchen Stände, mit der Aufforderung, ſich nun über eine Wahl zu vereinigen, oder ihm die Entſcheidung zu übertragen; geſchehe keines von beiden, ſo werde er Otto auf alle Weiſe unterſtützen und zur Kaiſerkrönung berufen. Als auch dieſe Vorſtellung und die Bemühungen

seiner Gesandten, welche der Papst im Anfange des J. 1201 zum Zwecke einer gütlichen Vereinigung nach Teutschland geschickt hatte, so wenig fruchteten, daß es über allen Zweifel gewiß wurde, daß die Häupter diesen Streit durch irdische Gewalt entscheiden wollten; so befahl Innocenz, daß alle Stände, bei Strafe des Bannes, Otto als König anerkennen sollten. Am 29. Juni 1201 verkündeten die päpstlichen Gesandten diesen Spruch öffentlich in Cöln, nachdem Otto vorher in Neuß eidlich der Kirche ihre Rechte und Freiheiten verbürgt hatte. Jetzt erst verbreitete sich über das Reich, wo dem Wesen nach von zwei Gewählten keiner fest stand, die Verwirrung, und die Entzweiung ward heftiger und bitterer. Der Bann schreckte Wenige von Philipp ab, seine zahlreichen Anhänger versammelten sich vielmehr zu Bamberg und richteten eine heftige Vorstellung an den Papst. Dieser suchte durch Auseinandersetzung aller Entscheidungsgründe seinen Schritt zu rechtfertigen, an alle Fürsten, auch an die Könige von Frankreich und England, ergingen die nöthigen Bekanntmachungen über die päpstliche Entscheidung, weil er aber doch einsah, wie mächtig Philipps Partei sei, so wies er seine Gesandten an, nicht übereilt gegen hohe Geistliche den Bann auszusprechen. Durch die päpstlichen Legaten wurden Otto's Anhänger in ihrer Treue befestigt, neue, wie Ottokar I. von Böhmen und Landgraf Hermann von Thüringen, gewonnen, und auch dadurch, daß seine Schwester den mächtigen Dänenkönig Waldemar II. ehelichte, gewann Otto eine kräftige Stütze. Dagegen brachte aber Philipp den Herzog Bernhard von Sachsen und den Markgrafen Dietrich von Meißen auf seine Seite, und wenn auch im J. 1203 ein Einfall der Böhmen sowie eine höchst verwüstende Fehde zwischen dem Herzog Ludwig von Bayern und den Bischöfen von Salzburg und Regensburg für ihn sehr ungünstig war, so daß er sich, freilich vergebens, mit bedeutenden Concessionen an den Papst wenden zu müssen glaubte; so erfuhr doch Otto im J. 1204 einen noch größern Wechsel des Glückes. Der Landgraf Hermann wurde von Philipp in Thüringen geschlagen und ging sofort zu ihm über, ja selbst der ältere Bruder Otto's, der Pfalzgraf Heinrich, ergriff die Partei Philipps, und gegen Ende Novembers 1204 schwuren auch Adolph, der Erzbischof von Cöln, der Herzog Heinrich von Brabant und Andere dem Philipp. Nur der Papst war unermüdet thätig für Otto; mit Bitten und Drohungen setzte er den Fürsten zu, besonders ergingen die ernstlichsten Vorwürfe an jene geistliche Fürsten, welche treubrüchig gegen Otto waren, und Adolph von Cöln wurde feierlich seines Amtes und seiner Würde entsetzt. Noch entscheidender war das Jahr 1206. Philipp, der im vorhergehenden Jahre auf einem Reichstage in Aachen neu gewählt und von Adolph gekrönt worden war, gewann wieder den König Ottokar von Böhmen, und zog nun, von diesem und von den meisten oberteutschen, rheinischen und sächsischen Ständen unterstützt, gen Cöln und bemächtigte sich der Stadt. Während ihm hier gehuldigt wurde und selbst italienische Fürsten ihre Länder von ihm zum Lehen nahmen, mußte sich Otto noch glücklich schätzen, daß er seinem Gegner entkommen und nach England reisen konnte, um den König Johann zu neuen Unterstützungen zu bewegen. Ungeachtet dieser Fortschritte hatte Philipp keineswegs vergessen, daß er ohne Beistimmung des Papstes immer nicht vollständig obsiegen werde, und richtete deßhalb eine sehr nachgiebige Erklärung an den Papst. Innocenz wollte aber Otto doch nicht fallen lassen und schickte auf die Nachricht von dessen Niederlagen die Cardinäle Hugolinus und Leo Brankaleo nach Teutschland, um den Frieden zu vermitteln. Philipp machte auch dem Otto jetzt bedeutende Anerbietungen für das Entsagen der Königswürde, allein dieser erklärte, erst mit dem Tode werde er die Krone niederlegen, und so zerschlugen sich die Unterhandlungen, kaum daß ein Waffenstillstand auf ein Jahr angenommen wurde. In dieser Zeit wurden die Unterhandlungen fortgeführt, Philipp ging großen Theils auf die Forderungen des Papstes ein und schwur endlich, daß er demselben in Hinsicht aller Gegenstände des über ihn gesprochenen Bannes gehorchen werde; Otto dagegen, obwohl er weit weniger Chancen für sich hatte, als sein Gegner, rüstete mit allem Eifer zum Kampfe, nachdem er

englische Hilfsgelder bekommen und König Waldemar von Dänemark Beistand zugesagt hatte. Es fehlten nur noch wenige Tage bis zum Ablaufe des Waffenstillstandes. Philipp hielt sich in Bamberg, welche Stadt zum Sammelplatz seiner Kriegsvölker bestimmt war, auf. Aus Sorge für seine Gesundheit hatte er sich eine Ader schlagen lassen und lag in dem innern Gemach des bischöflichen Palastes auf einem Ruhebette. Nur der Kanzler Bischof Conrad von Speyer, der Truchseß von Waldburg und sein Kämmerer befanden sich zur Unterhaltung bei ihm. Da trat ganz unerwartet und mit dem bloßen Schwerte in der Hand Otto Pfalzgraf von Wittelsbach ein. Stecke dein Schwert in die Scheide, rief ihm Philipp zu, hier ist *nicht* der Ort es zu gebrauchen. Der Pfalzgraf aber sprang wüthend vor, rief: *hier ist* der Ort, deinen Verrath zu bestrafen, und hieb den König in den Hals, und *alsbald* sank Philipp in seinem Blute entseelt zu Boden. Ueber das Motiv der Gräuelthat, den Ort und die nähern Umstände derselben sind die Historiker jedoch nicht einig, und nicht von allen wird ein Meuchelmord angenommen. Philipps Gegner und ganz Teutschland verfluchte des Wittelsbachers That und König Otto verfolgte den Mörder und seine Genossen. Die Botschaft von Philipps Tod brachte durch ganz Teutschland die Gemüther in große Bewegung, zum Glück aber trat der Papst und König Otto kräftig im Interesse der Ordnung auf. Jener drang in die weltlichen und geistlichen Großen, keine neue Königswahl vorzunehmen, sondern einmüthig Otto anzuerkennen, und die Besorgniß, wenn abermals auf einen Andern die Wahl gelenkt würde, den verderblichen Zustand des Reichs zu verlängern, sodann der Mangel eines hervorrageuden Mannes, dessen Macht und Tüchtigkeit allgemeines Vertrauen gewonnen hätte, stimmte die Fürsten und Bischöfe für Otto, so daß dieser am 11. November 1208 in Frankfurt einstimmig und auf's Neue zum König erwählt wurde, ohne übrigens die Herzen aller Fürsten gewonnen zu haben. Denn die alte Spaltung zwischen Welfen und Hohenstaufen war mehr nur verdeckt, als wahrhaft geheilt. Damit aber auch die Heilung selber einträte, ging Otto auf den Vorschlag der Fürsten, Beatrix, die Tochter Philipps zu heirathen, gerne ein, die Vollziehung der Heirath war aber noch durch Beatricens Jugend gehindert. Manche sahen übrigens darin mit gebrochenem Herzen nur ein Opfer äußerer Noth und zürnten insgeheim, daß von Friedrich II. und seinen Rechten auch nicht einmal gesprochen werde. Mittlerweile eröffnete sich zwischen Otto und dem Papst ein lebhafter Verkehr durch Gesandte und durch Briefe, stets in der freundlichsten und wohlwollendsten Weise. Der traurige Zustand des teutschen Reiches und Volkes war auch dem Könige nicht unbekannt. Durch Friedrich's I. und Heinrich's VI. unvolksthümliche Entwürfe und Bestrebungen zerrüttet und verfallen war es durch den zehnjährigen Krieg um die Krone einer völligen Auflösung nahe gekommen. Ein sittlicher Schmutz, von welchem kaum irgend Jemand unbesudelt geblieben war, hatte sich über dasselbe hinweggezogen. Diesen Uebeln nun so weit als möglich abzuhelfen, war Otto's fester Entschluß. Er zog deßhalb im Reich umher, hielt in mehreren Städten Fürstenversammlungen, um die Großen enger an sich zu knüpfen, sie an seine Herrschaft zu gewöhnen, und einiges für die Gegenwart Nothwendige anzuordnen, Anderes für die Zukunft zu verabreden; die Segnungen des Friedens schienen überall wiederkehren zu wollen. Jetzt, glaubte Otto, sei es auch Zeit, zumal da er bereits feindselige Absichten des Königs Friedrich von Sicilien befürchtete, sich vom Papste in Rom zum Kaiser krönen zu lassen. Nachdem er daher die nöthigen Vorkehrungen getroffen, zog er von einer Macht begleitet und mit einem Glanz umgeben, wie seit Langem in Italien nicht mehr gesehen worden, nach Rom 1209. So groß auch die Zerrüttungen in diesem Lande waren, Otto's Anwesenheit wirkte wohlthätig auf die Verhältnisse, stiftete da und dort Frieden zwischen den Parteien, und sein Zug war gleichsam ein Triumphzug, wobei aber mehr Furcht als Liebe die Italiener so folgsam machte. Bis nach Viterbo war der Papst dem Könige entgegengezogen und hier umarmten sich beide Fürsten in herzlicher Freude wie Vater und Sohn. Bevor sofort Otto am 27. Sep-

tember 1209 vom Papſte in der Peterskirche zum Kaiſer gekrönt wurde, machte er demſelben die glänzendſten Verſprechungen, ähnlich wie er früher ſchon zu Speyer eine Acte ausfertigen ließ, worin er dem Papſte, ſeinen Nachfolgern und der römiſchen Kirche Folgſamkeit, Unterwerfung und Ehrerbietung verheißt, der Einmiſchung in die Prälatenwahlen als eines Mißbrauchs ſich begibt, Appellationen an den apoſtoliſchen Stuhl ohne alles Hinderniß geſtattet, die Anſprüche an die Verlaſſenſchaft verſtorbener Biſchöfe oder an die Einkünfte unbeſetzter Kirchen aufgibt, Hilfe zu Vertilgung der Ketzer, und der römiſchen Kirche den ruhigen Beſitz aller Länder, die ſie von frühern Kaiſern erworben, und Beiſtand zu Wiedererlangung des Entriſſenen verheißt u. ſ. w. Aber Otto hatte viel verſprochen, um wenig zu halten. Vor Allem war der Kaiſer den Römern durch die fremde Einlagerung äußerſt läſtig, ſodann verfuhr er feindlich gegen manche Orte des Kirchenſtaates und an die Zurückgabe der mathildiſchen Güter dachte er ſo wenig, daß er vielmehr noch weitere Beſitznngen des Kirchenſtaates an ſich riß oder als Reichslehen behandelte. Wohl erinnerte jetzt Innocenz III. den Kaiſer an die Haltung ſeiner eidlichen Verſprechungen, allein Otto's Anſicht und Stellung war und blieb ſo durchaus verändert, daß alle Bitten nnd Gründe keinen Eindruck auf ihn machten. Apulien, ja ganz Italien und Sicilien ſollte erobert werden und deßhalb finden wir den Kaiſer faſt unausgeſetzt in Italien mit der Erweiterung des Reiches und ſeiner Macht beſchäftigt, während die meiſten und größten teutſchen Fürſten mit ihren kriegeriſchen Gefolgen in das Vaterland zurückkehrten. Nnn griff Innocenz mit Zuſtimmung der Cardinäle zum letzten Mittel, Otto'n zur Umkehr zu bewegen, er ſprach am Hohendonnerſtag 1211 den Bann über ihn aus: „weil er des Sinnes ſeiner Ahnen entartet ſei, weil er gegebene Treue gebrochen, weil er Viterbo und andere Städte, Geſchenke ſeiner Vorfahren für den hl. Petrus, an ſich geriſſen, weil er gegen König Friedrich von Sicilien Krieg rüſte," und bald nachher löste er deſſen Unterthanen von ihrem geleiſteten Eide. Schnell bildete ſich jetzt in Teutſchland eine dem Kaiſer feindliche Partei, welche beſchloß, Friedrich II. nach Teutſchland zu rufen. Als Otto hievon Nachricht bekommen, kehrte er in aller Eile, nachdem er noch wichtige Maßregeln für die Ruhe Italiens getroffen, nach Teutſchland zurück 1212, hielt hier mehrere Verſammlungen, nnd am 7. Auguſt 1212 in Nordhauſen ſein feierliches Beilager mit Beatrix. Dadurch wurde die Gefahr, die Herrſchaft zu verlieren, vermindert; da aber die Neuvermählte ſchon vier Tage nach der Hochzeit ſtarb, ſo ſah das Volk darin einen ſtrafenden Fingerzeig des Himmels, die Bayern und Schwaben verließen des Nachts heimlich das kaiſerliche Heer, Friedrich II. war unterdeſſen in Teutſchland angekommen, und fand, während Otto's Macht ſich täglich minderte, immer allgemeinere Anerkennung, und verfolgte den Kaiſer bis gen Braunſchweig. Hier, im nordweſtlichen Teutſchland hätte ſich Otto noch lange als ein mächtiger Gegner Friedrichs II. halten können, wenn er die Anhänger ſeines Hauſes um ſich vereint und ſeine Kräfte nicht zerſplittert hätte, ſtatt deſſen aber ließ er ſich jetzt in einen Krieg mit dem Könige von Frankreich ein. Philipp Auguſt, ſein und Englands alter Feind, bedrohte 1213 den König Johann mit einer gefährlichen Landung, überzog deſſen Verbündete, die Grafen von Flandern und Boulogne, als abtrünnige Lehensleute mit Krieg und ſetzte Otto's neuen Schwiegervater, den Herzog von Brabant, in gerechte Furcht. Hiegegen erhob ſich Otto IV., aber das Kriegsglück entſchied ſich in der blutigen Schlacht bei Bovines im Juli 1214 für die Franzoſen. Otto's Macht war nun mehr ganz gebrochen, und jede Hoffnung, den Kaiſerthron zu behaupten, für ihn zerronnen. Zwar betrat er in dieſem Jahr noch einen Kampfplatz in Verbindung mit Erzbiſchof Waldemar von Bremen nnd wider den König von Dänemark, deſſen Bund mit Friedrich ſeinen Unwillen geweckt hatte; aber er war auch dießmal nicht glücklich. Darum blieb Otto fortan, alles fernern Streitens müde, in ſeinen Erblanden und verlebte ſeine Tage in ſtiller Abgeſchiedenheit, bis er „an ungeſchickt angewendeten Arzneimitteln, unter Gebet

für das Wohl seines Landes und Volkes, in Reue, Buße und Wohlthaten mit der Kirche sich versöhnend, und im Todeskampf durch Beichte in ihre Gemeinschaft wieder aufgenommen, auf der Harzburg am 18. Mai 1218 starb." Vgl. Hurter, Geschichte Papst Innocenz des Dritten. Bd. 1 u. 2. Luden, Geschichte des teutschen Volkes. Bd. 12. Raumer, Geschichte der Hohenstaufen ꝛc. Bd. 3. Höfler, Kaiser Friedrich II. [Fritz.]

Otto, der heilige, Bischof von Bamberg und Apostel der Pommern, aus einer angesehenen, doch nicht reichen schwäbischen Familie um 1062 bis 1063 geboren, erhielt zwar eine literärische Erziehung, hatte aber nicht die Mittel, seine wissenschaftliche Ausbildung an den damaligen hohen Schulen zu gewinnen, und ging daher nach Polen, wo es an gebildeten Geistlichen noch sehr fehlte, um daselbst als Lehrer der Jugend zu wirken. Als solcher kam er mit vielen vornehmen Polen und mit dem Herzoge Wladislav Hermann in Verbindung und wurde dessen Hofkaplan. Am polnischen Hofe gelangte er zu noch größerm Ansehen theils dadurch, daß er die Heirath des Herzogs mit Sophia, der Schwester des Kaisers Heinrich IV. vermittelte, theils durch Gesandtschaften nach Teutschland, zu denen er gebraucht wurde. So lernte ihn Kaiser Heinrich IV. näher kennen, zog ihn an seinen Hof und machte ihn zuerst zu einem seiner Hofkapläne, dann zu seinem Kanzler, und ernannte ihn im December 1102 zum Bischof von Bamberg. Schon vor dieser Ernennung hatte ihm Heinrich zweimal ein Bisthum zugedacht, Otto sich aber darauf „suspectam habens in manu principis investituram" nicht eingelassen; dießmal glaubte er, obgleich ihm der Kaiser die Investitur mit Ring und Stab ertheilte, nicht widerstehen zu dürfen, gelobte aber dabei innerlich „nunquam se in episcopatu mansurum, nisi et consecrationem pariter et investituram canonice consensu et petitione ecclesiae suae a manu Domini Apostolici suscipere mereretur." Unter einer glänzenden ihm vom Kaiser mitgegebenen Geleitschaft hielt er barfuß am 1. Febr. 1103 seinen Einzug in Bamberg, aber die Consecration empfing er erst am Pfingsttage des J. 1106, in welchem er nach der Absetzung Heinrichs IV. und der Krönung Heinrichs V. nach Italien zu Papst Paschalis II. reiste. Der Papst selbst weihte ihn zu Anagni zum Bischof, und zwar sine obligatione alicujus juramenti", „quod nulli a R. Pontifice consecrato nostris temporibus contigit"; zugleich indulgirte ihm der Papst, achtmal im Jahre sich des Kreuzes und Palliums zu bedienen, während Otto's Vorgängern es nur viermal gestattet war. Als Bischof von Bamberg zeichnete sich Otto vor allen teutschen Bischöfen durch großen Eifer im Predigen und eine volksthümliche Beredtsamkeit in der Muttersprache aus. Er führte ein sehr abgetödtetes Leben, aß nicht einmal Brod genug, ließ sich von seinen Geistlichen oft hart disciplíniren und aus Demuth seine zerrissenen Kleider ausbessern. Als einmal über Letzteres Einige murrten, entgegnete er: „Liebe Brüder, die Einkünfte der Kirche sind Almosen der Gläubigen und man darf sie nicht zur Eitelkeit verschwenden." Was er durch seine Lebensstrenge und überhaupt durch Sparsamkeit von den reichen Einkünften seines Bisthums erübrigte und was ihm von Fürsten und Vornehmen geschenkt wurde, liebte er zu wohlthätigen Zwecken zu verwenden und für heilsame und große Unternehmungen im Dienste der Kirche, der Religion und Humanität zu gebrauchen. Da ihm einst ein theurer Fisch aufgetragen wurde, sagte er zu seinem Verwalter: „Ferne sei es von mir, daß der elende Otto allein soviel Geld verzehre, bring diesen Fisch meinem Christus, welcher mir theurer ist, wie ich mir selber, bring ihn einem Kranken, für mich Gesunden genügt das Brod!" Ein anderes Mal erhielt er einen kostbaren Pelz zum Geschenk, mit der Bitte ihn zum Andenken an den Geber zu tragen: „ja, sagte er, ich will ihn aufbewahren, daß die Diebe ihn nicht stehlen und die Motten nicht verzehren," und schenkte ihn einem sehr leidenden armen Manne. Er besaß ein genaues Verzeichniß von allen Kranken seiner Stadt Bamberg, um Allen in angemessener Weise helfen zu können. In einer großen Hungersnoth nährte er Tausende, traf überall selbst Anstalten der Fürsorge, besuchte

die Kranken, ließ die Todten begraben und trug einmal auf eigenen Schultern eine schon halbverfaulte Weibsperson in den Kirchhof, voll Schmerz darüber, daß er sie etwa am Leben hätte erhalten können. Und nachdem Gott wieder eine gesegnete Ernte gesendet, vertheilte Otto unter die Armen, welche er das Hungerjahr hindurch genährt, viele tausend Sicheln, überreichte jedem dazu noch ein Geldgeschenk und entließ sie in heiliger Freude. Viele Kirchen und Klöster, die er theils neu aufbaute und gründete, theils restaurirte und dotirte, sind fernere Beweise seiner außerordentlichen Wohlthätigkeit und Frömmigkeit. Mit großen Kosten baute er den im Jahr 1081 abgebrannten Dom zu Bamberg wieder auf, restaurirte die angebrannten Säulen, schmückte ihn mit Gemälden, ließ das Dach und die Thürme mit Kupfer decken und die Kuppeln und Kreuze auf den Thürmen vergolden; zugleich vermehrte er großartig die Dotation des Doms sowie die bischöflichen Güter und Einkünfte. Man zählt 15 größere und 5 kleinere Klöster, die er in verschiedenen Diöcesen Teutschlands stiftete, darunter St. Jacob in Bamberg, Michelfeld, Prüfening, Heilsbron, Weißenohe, Ensdorf, Allerspach, Biburg, Münchsmünster, Windberg, Lankheim, Herrnaurach, Arnoldstein in Kärnthen; der ganze Mönchsstand in Franken und Bayern verdankte ihm die Restauration der alten Disciplin. Auf die Frage, warum er denn so viele Klöster gründe, antwortete er, die Erde sei ein großes Exil und für die vielen Pilger und Fremdlinge auf derselben mit ihren vielen und großen Gefahren und Beschwerden müsse es sehr erwünscht sein, viele Gasthäuser zu haben; auch sei ja jetzt die Welt so voll von Menschen, daß die Enthaltsamkeit wohl an der Zeit sei und diese könne in Klöstern besser als außerhalb bewahrt werden; zudem bemerkte er, können die reichern Klöster den Bischöfen zu Nutzen und Ehren, die kleinern zur Gelegenheit der Wohlthätigkeit dienen. Außer Kirchen und Klöstern ließ er auch viele andere gemeinnützige Werke aufführen: „illis rebus, quae posteris etiam manere possent, majores sumptus impendit, ut sunt muri, pontus, aquarum ductus, et quidquid ad multorum in longum posset durare commoditatem.“ — Diesen unvergleichlichen Mann hatte die Fürsehung zum Apostel Pommerns bestimmt. Dieses im eilften und zwölften Jahrh. unter polnische Abhängigkeit gekommene Land, reichlich gesegnet von der Natur und von einem wohlhabenden, lebenslustigen Volk ohne Arme, Bettler, Diebe und Räuber bewohnt, war vor Otto's Erscheinen zwar von einigen Missionären besucht worden, allein diese hatten als arme, schlechtgekleidete Mönche keinen Eingang gefunden und waren unter Schimpf und Schlägen vertrieben worden; man hatte sich von ihnen die Taufe nur dann gefallen lassen, wenn die polnischen Waffen wieder einen Sieg errungen hatten; sobald jedoch, wie immer wieder von Neuem geschah, die Pommern sich gegen die polnische Herrschaft erhoben, verläugneten sie den christlichen Glauben. Unter den Predigern des Evangeliums vor Otto wird besonders Bischof Bernhard genannt, ein Spanier, der aber auch wegen seines ärmlichen Aufzuges verhöhnt und aus dem Lande verbannt wurde. Er ging nach Bamberg in ein Kloster und kam hier mit Otto in Berührung, an welchem er den Mann erkannte, der fähig wäre, Pommern zu bekehren, und welchen er ohne Mühe für das große Unternehmen gewann. Gleichzeitig wurde Otto zu dem nämlichen Zweck von Polen aus angegangen. Der polnische Herzog Boleslaus, Sohn des obengenannten Herzogs Wladislaus, hatte im J. 1121 die Westpommern in Folge seiner Siege über sie dahin gebracht, daß sie sammt ihrem Fürsten Wratislaus sich zur Annahme des Christenthums eidlich verpflichteten. Da indeß Herzog Boleslaus keinen polnischen Bischof oder Geistlichen bewegen konnte, den Pommern zu predigen, wendete er sich an Bischof Otto, den er zur Zeit seines Aufenthaltes am polnischen Hofe als einen Mann reinsten Wandels kennen gelernt und von dessen späterer segensreichen Wirksamkeit er gehört hatte. Mit Beistimmung seines Clerus und vom Papste Calixt II. zum Legaten ernannt, trat Otto am 24. April 1124 die Missionsreise an, und zwar, nach Bernhards Rath, mit zahlreichem Gefolge und vielen Wagen, die mit reichlichem Lebensunterhalt und viel

kostbaren Kirchengeräthschaften und Geschenken für die Angesehenen des Volks beladen waren. Zu Gnesen zog ihm der polnische Herzog und dessen ganzer Hof barfuß entgegen; hier gab ihm der Herzog Leute mit, die das Slavische und Teutsche zugleich verstanden, ferner viele mit Lebensmitteln und anderm Gepäcke beladene Wagen, sowie drei Geistliche und den Oberst Paulicius „virum strenuum et Catholicum, qui etiam naturali facundia idoneus esset concionari ad populum.“ An der Grenze Pommerns kam dem Otto der von seiner Ankunft unterrichtete Pommern-Herzog Wratislaus entgegen mit einer Schaar von 500 Bewaffneten. Dieser Herzog hatte sein Versprechen gehalten, war bereits ein Christ, getraute sich aber aus Furcht vor den Heiden nicht recht, das Christenthum zu zeigen; auch unter seiner Schaar gab es bereits Christen. Otto und der Herzog empfingen sich gegenseitig sehr freundlich; diesem gab jener Geschenke, darunter einen Stock, dessen er sich sogleich mit großem Ergötzen bediente; dagegen ließ der Herzog dem Bischofe Diener und Führer zurück, übergab ihm ganz Pommern zur Predigt und verordnete, daß die Missionäre überall gastlich aufgenommen würden. Und nun begann Otto das große Werk der Bekehrung Pommerns. — Zuerst predigte er in der Stadt Pyritz. Bei seiner Ankunft waren eben 4000 Menschen aus verschiedenen Provinzen Pommerns bei einem großen zu Ehren der Götter gehaltenen Festgelage versammelt. Daher sendete Otto erst des andern Tages früh den Paulicius und Abgesandte der beiden Herzöge in die Stadt, um anzukünden, die Herzöge hätten jetzt zur Predigt der christlichen Religion, deren Annahme sie verheißen hätten, einen Bischof gesendet, einen ehrwürdigen, reichen Herrn, der nicht um Gewinnstes, sondern nur um ihres Heiles halber die Predigt übernommen habe; eingedenk der Rache Gottes und der erlittenen Niederlagen möchten sie den Bischof hören; der ganze Erdkreis gehorche dem Gesetze Christi, sie allein könnten nicht widerstehen. Da die Abgesandten keine Ausflucht und keinen Aufschub annahmen und die in die Enge getriebenen Pyritzer sich überzeugten, daß ihnen ihre Götter nicht helfen konnten, ward dem Antrage der Gesandten beigestimmt und unter großem Geschrei verlangt, Otto solle kommen und sich hören lassen. Als er aber mit allen seinen Wagen und zahlreichem Gefolge ankam, verbreitete sich anfangs Schrecken in der Stadt, indem man einen neuen Ueberfall befürchtete, allein vor Otto's mildem, liebevollem und klugem Benehmen wich bald alle Furcht. Angethan mit der Pontificalkleidung begrüßte er durch einen Dollmetsch von einer erhöhten Stelle aus die staunenden Pommern und sagte ihnen, daß er die weite Reise zu ihnen nur um ihres Heiles wegen unternommen habe. Des Bischofes Sanftmuth und Liebe überwand ihre Herzen, und Alle vertrauten sich seiner Lehre an. Er katechisirte sie nun sieben Tage hindurch unter dem Beistand seiner Cleriker und Priester, ordnete sodann ein dreitägiges Fasten und Bäder an und hieß sie in reinlichen weißen Kleidern sich zur Taufe stellen. Zum Behufe der Taufe ließ Otto große Fässer mit Wasser in der Erde vergraben und mit Vorhängen zierlich umgeben und diese Taufstätten mit Weihrauch und andern Wohlgerüchen ausräuchern und Alles so einrichten, daß die ganze Taufhandlung mit großer Würde und Grazie vor sich ging, womit er überhaupt Alles vornahm und that. Er selbst nahm die Taufe der Knaben vor, seine Priester die der Männer und des weiblichen Geschlechtes; mit brennenden Kerzen in der Hand und die Taufpathen zur Seite zogen die Täuflinge in die Baptisterien. Während des 20tägigen Aufenthaltes Otto's zu Pyritz ließen sich nicht weniger als 7000 Pommern taufen und in den christlichen Lehren, Gebräuchen und Ceremonien unterweisen. Vor seinem Abschied hielt der hl. Bischof noch eine Mahnrede und belehrte sie in merkwürdiger Weise über das Wesen und den Gebrauch der sieben Sacramente, wobei er ihnen unter Anderm an das Herz legte, die hl. Messe oft und andächtig zu hören, drei- oder viermal im Jahre zur Beicht und zum Tische des Herrn zu gehen und die Polygamie aufzugeben: wer bisher mehrere Weiber gehabt, dürfe nur mehr eine behalten und möge sich jene auswählen, die ihm am meisten gefalle; zugleich sprach er den tiefsten

Abſcheu gegen die Gewohnheit der Weiber aus, ihre Mädchen, wenn ihnen die Zahl derſelben zu groß wurde, gleich nach der Geburt zu tödten. Von Pyritz begab ſich Otto unter Anleitung der herzoglichen Führer in die Stadt Kammin. Hier wohnte die vornehmſte unter den Frauen des pommeriſchen Herzogs, eine geheime Chriſtin, die ihre Religion auf die Kunde von Otto's Wirken zu Pyritz offen zeigte und noch vor deſſen Ankunft die ganze Stadt günſtig für das Evangelium ſtimmte. Zu Kammin blieb Otto 40 Tage. Kaum reichte er mit allen ſeinen Mitarbeitern hin, die Menge der zur Taufe ſich Meldenden zu unterrichten und zu taufen, und oft mußte er, in Schweiß gebadet und von Müdigkeit übermannt, von der heiligen Arbeit ausruhen. Hocherfreut über dieſe großartigen Erfolge kam der Herzog nach Kammin, erwies dem hl. Biſchofe und deſſen Gehilfen die rührendſte Liebe und förderte das große Werk dadurch, daß er ſelbſt ſich vollends an die Kirche durch Beicht und Buße und durch die Entlaſſung ſeiner 24 Kebsweiber anſchloß. Dem Beiſpiele des Herzogs folgten Viele, und Viele, die früher getauft worden und nachher wieder abgefallen waren, kehrten durch Beicht und Buße wieder zum Chriſtenthume zurück. Widerſtrebende gab es jedoch auch. So widerſtand der Predigt mit weiblicher Hartnäckigkeit eine vornehme und reiche Gutsbeſitzerin bei Kammin, die ihren Reichthum den Göttern zuſchrieb; ſie wehrte es ihren Leuten, am Sonntag den chriſtlichen Gottesdienſt zu beſuchen und hielt ſie zur Feldarbeit an, wobei ſie zuerſt die Sichel ergriff aber ſogleich vom Schlage getroffen wurde. Dieſer Vorfall wirkte ſehr heilſam auf die noch übrigen Heiden und die jungen Chriſten und trug viel zur Heiligbaltung der Sonntage bei. Auf großen Widerſtand ſtieß Otto in den reichen Handelsſtädten Julin und Stettin. Seine Führer riethen ihm, zur Nachtszeit in Julin einzuziehen und daſelbſt in dem Schloſſe des Herzogs, der in allen Städten ein Schloß mit Aſylrecht beſaß, Wohnung zu nehmen. Allein das wüthende Volk, als es am andern Morgen von der Ankunft der Fremdlinge gehört, ſchonte der Freiſtätte nicht, Otto mit den Seinigen ward unter Schlägen aus der Stadt getrieben, wobei er indeß nur bedauerte, ſein heißes Verlangen nach der Martyrkrone nicht befriedigt zu ſehen! Endlich kam es doch aus Furcht vor der Macht des polniſchen Herzogs, mit der Otto drohte, dahin, daß die Juliner erklärten, in der Sache der chriſtlichen Religion dem Beiſpiele der Hauptſtadt Stettin folgen zu wollen, dahin alſo möchten ſich vorher die Miſſionäre wenden. Wirklich ging Otto jetzt nach Stettin, und ließ den Angeſehenſten der Stadt den Zweck ſeiner Ankunft kund thun, allein dieſe wieſen ſeinen Antrag zurück, denn unter den Chriſten gäbe es Diebe, Räuber, Laſter und Strafen in Menge, ein Chriſt verfluche den andern, mit einer ſolchen Religion wollten ſie nichts zu ſchaffen haben. Fruchtlos harrte Otto zwei Monate einer Geſinnungsänderung der Stettiner entgegen, als er aber jetzt ſich entſchloß, eine Geſandtſchaft mit dem Bericht über die Miſſion an den Herzog von Polen abzuordnen, erklärten die Stettiner auch ihrerſeits Geſandte mitſchicken und das Chriſtenthum annehmen zu wollen, wenn ihnen ein ewiger Friede und eine Abgabenverminderung zugeſichert würde. So eröffnete ſich denn doch eine Ausſicht auf die Bekehrung der Stettiner, ja dieſe begann noch vor Rückkehr der Geſandten ihre erſten Anfänge. Otto nämlich blieb unterdeß nicht müßig. Zweimal in der Woche zog er in Pontificalkleidung unter Vortragung des Kreuzes an jenen Tagen, wo Markt gehalten wurde, feierlich auf den Marktplatz und predigte daſelbſt vor allem Volke. Unter den vielen ſtets ſich mehrenden Zuhörern ſtellten ſich fleißig zwei junge Söhne aus einer der erſten Familien Stettins ein; Otto und ſeine Predigt gefiel ihnen, ſie ließen ſich weiter unterrichten und taufen. Noch gingen ſie in den Taufkleidern, als ihre Mutter von dem Vorgang in Kenntniß geſetzt herbeieilte, ihre Söhne und den Biſchof, in deſſen Haus ſie nach der Taufe ſich aufhielten, zu ſehen; ſie wird derſelben anſichtig, ſtürzt ohnmächtig vor Freude zur Erde, preist Chriſtus, umſchlingt die in Chriſto Wiedergebornen voll Jubel und erzählt dem ſtaunenden Biſchof und ſeinen Gehilfen, daß ſie eine geborne Chriſtin vornehmen Standes ſei, die als Ge-

fangene nach Pommern geſchleppt hier einen vornehmen und reichen Mann geheirathet und mit ihm dieſe zwei Söhne erzeugt habe, die ſie insgeheim jederzeit Chriſto empfohlen habe. Seitdem war der chriſtlichen Religion in Stettin die Bahn gebrochen; die Frau bekehrte ihr ganzes Haus und ihre Nachbarſchaft; ihre zwei Söhne predigten der Jugend; die Jungen wurden Lehrer der Alten. Inzwiſchen kehrte die Geſandtſchaft aus Polen mit glücklichem Erfolg zurück; in Anſehung und auf Fürbitte Otto's hatte der Herzog ewigen Frieden und Verminderung der Abgaben zugeſtanden; damit hörte der Widerſtand der Stettiner gegen das Chriſtenthum auf; ja als jetzt Otto mit ſeinen Gehilfen die heidniſchen Tempel und Götzenbilder ohne Behinderung von Seite der Götter zerſtörte, halfen die enttäuſchten Stettiner bei der Zerſtörung ſelber mit. Der dem Götzen Triglar gewidmete, mit Bildhauerarbeit und Gemälden gezierte und eine Menge Koſtbarkeiten enthaltende Haupttempel, denn der Zehnte aller Beute war hier niedergelegt, fiel zuerſt. Man wollte alle Koſtbarkeiten dem Biſchofe geben, aber er nahm nichts an, ſondern ſegnete und bekreuzte Alles und überließ es den Stettinern; nur das dreiköpfige Haupt Triglars behielt er für ſich und ſchickte es ſpäter nach Rom. Manches, deſſen Erhaltung nicht gefährlich war, ließ er beſtehen; dagegen ließ er das ſchwarze heilige Pferd, das in Kriegen zu Weiſſagungen diente und einen eigenen Prieſter zur Fütterung und Fürſorge hatte, in ein fremdes Land verkaufen. Streng predigte er gegen die Gewohnheit der Mütter, ihre Mädchen zu tödten und mahnte Alle, alle Chriſten für ihre Brüder anzuſehen, keinen zu verkaufen, zu berauben und zu tödten. Und dieſe Lehre der Liebe, wie eindringlich beſtätigte er ſie durch Loskaufung vieler Gefangenen! Otto's Bemühungen entſprach der glänzendſte Erfolg, beinahe ganz Stettin ließ ſich von ihm taufen und unterrichten, nur Einer widerſtand, der Prieſter des ſchwarzen Pferdes, er ſtarb jedoch eines plötzlichen Todes. Die Taufe geſchah auch hier wie überall in oben beſchriebener Weiſe. Heilige Freude im Antlitz traten die Täuflinge zum Bade der Wiedergeburt, Otto ſelbſt konnte ſich darüber der Thränen nicht erwehren; noch freudiger und ganz verklärt zeigte ſich ihr Antlitz nach der Taufe. — Nachdem Otto in der Umgegend Stettins gewirkt, kehrte er nach Julin zurück. Jetzt wurde er von den Julinern, welche durch Auskundſchafter Alles, was Otto zu Stettin gethan, hatten beobachten laſſen, wie ein Engel Gottes empfangen, und der Andrang zur Taufe war ſo groß, daß Otto's und ſeiner Genoſſen zweimonatliche Anweſenheit kaum hinreichte, Allen die Taufe zu ertheilen. Dieſe Stadt beſtimmte Otto und der pommeriſche Herzog zum Biſchofsſitz für Pommern. Außerdem führte Otto noch in andern Städten, wie zu Clonoda, Kolberg und Belgard das Chriſtenthum ein; übrigens war ſchon um das J. 1000 von Polen aus das Bisthum Kolberg geſtiftet und ein Teutſcher Reinbern als Biſchof eingeſetzt worden; aber dieſer ward 1015 auf einer Reiſe nach Rußland erſchlagen, worauf das Bisthum wieder erloſch. Zu Belgard ſetzte Otto ſeiner erſten Miſſion in Pommern ein Ziel, beſuchte aber nochmal vor ſeiner Rückkehr nach Bamberg, wohin ihn die Geſchäfte riefen, alle von ihm gegründeten Gemeinden, firmte die Getauften, und weihte die Kirchen ein, zu denen er den Grund gelegt und die unterdeß vollendet worden waren. Gern hätte er den heißen Wünſchen der chriſtlichen Pommern entſprochen, die ihn zu ihrem Biſchof haben wollten, aber ſein Clerus hielt ihn davon ab. Er ließ aber mehrere Prieſter zurück und überließ es dem Herzog Boleslaus von Polen, den er bei ſeiner Rückreiſe beſuchte, einen Biſchof für Pommern aufzuſtellen; Boleslaus beſtimmte dazu den Prieſter Adalbert, einen ſeiner Kapläne, welche er dem Otto zu Gehilfen in der Miſſion beigegeben hatte. Und ſo erſchien Otto nach einjähriger Abweſenheit wieder zu Bamberg. — Gehindert durch öffentliche Unglücksfälle und die politiſchen Angelegenheiten konnte Otto erſt im Frühling 1128 wieder nach Pommern gehen; dießmal ſchlug er den Weg durch Sachſen und Leuticien ein. Mit 50 Wagen Proviant, Kirchengeräthſchaften und den mannigfaltigſten und koſtbaren Donativen kam er in Pommern an und eröffnete die Miſſion zuerſt in **Demmin**. Hier kam er

wieder mit dem Pommern-Herzog Wratislaus zusammen und bewog ihn, von den gefangenen Leuticiern, die er mit sich schleppte, die schwächsten frei zu lassen und die Verwandten wenigstens nicht von einander zu trennen; überdieß kaufte Otto viele gefangene heidnische Leuticier los, unterrichtete sie in der christlichen Religion und taufte sie. Zugleich vereinigten sich Otto und der Herzog dahin, daß in Angelegenheit der christlichen Religion ein Landtag zu Usedom abgehalten werden sollte. Die auf diesem Landtage erscheinenden Vornehmen und Angesehenen gehörten theils noch dem Heidenthume an, theils waren es abgefallene Christen. In beredter Sprache heiligen Eifers stellte ihnen der Herzog den hl. Bischof vor: sie möchten ihm folgen, dem heiligen Manne, denn wenn sie früher arme und schlechtgekleidete Missionäre mit Schlägen verjagt hätten unter der Ausrede, der Christengott müsse schlechter als alle andern Götter sein, weil er nur arme, rohe und unwissende Bettler zu seinen Priestern habe, so lasse sich dieß nicht auf Otto anwenden, denn Otto sei ein heiliger, ehrwürdiger Greis von hoher Geburt, großem Reichthum, höchstem Ansehen bei dem Kaiser und Papst, einer der ersten teutschen Reichsfürsten, der ein Leben in Ehre und Ueberfluß verlassen habe und sein eigenes Vermögen aufopfere, nur um ihnen das Heil in Christo zu bringen. Erschüttert durch diese Worte erklärte sich die ganze Versammlung bereit, der Lehre des Bischofes Folge zu leisten. Otto selbst ergriff hierauf das Wort und da eben das Pfingstfest war, predigte er ihnen in heiliger Begeisterung von der Ankunft des hl. Geistes, von der Nachlassung der Sünden, von den verschiedenen Charismen, von der Güte und Gnade Gottes und brachte auf alle Versammelten einen so tiefen Eindruck hervor, daß die Abgefallenen sich reconciliiren und die Heiden taufen ließen und daß ein Landtagsbeschluß gefaßt wurde, der die freie Verkündigung des Evangeliums in ganz Pommern bewilligte. Dieser Landtagsbeschluß gefiel aber nicht Allen, namentlich nicht den Götzenpriestern, von denen sich viele alle Mühe gaben, das Volk durch erdichtete Träume, Visionen und Wunder an dem Götzendienst festzuhalten und durch Schrecken und Androhungen von Strafgerichten dem Christenthum abhold zu machen. Ein solcher Priester befand sich in der Stadt Wolgast und verleitete die Bürgerschaft zu dem Beschluß, wenn Otto oder einer der Seinen in die Stadt käme, sie sogleich sammt Jenen, bei denen sie Aufnahme finden würden, zu tödten. Bald hätte dieses Loos auch einige Gefährten Otto's getroffen, und einer rettete sich nur dadurch, daß er sich in den dem Kriegsgotte Gerarit gewidmeten Tempel flüchtete und zur Vertheidigung gegen seine Verfolger den im Tempel aufgehängten, dem Gotte geweihten goldenen Schild ergriff, welcher nach der Meinung der Pommern jeden der ihn trug, unverletzlich machte. Weil der Herzog von dem schlimmen Geist zu Wolgast gehört, begleitete er den Otto selber dahin. So konnte Otto auch hier predigen, und das vorher so widerspenstige Volk zerstörte zuletzt selbst alle Götzentempel und erbaute eine christliche Kirche. Von Wolgast reiste der hl. Bischof nach Gutzkow. In dieser Stadt zeigte man sich zur Annahme des Christenthums ganz bereitwillig, nur wünschten Viele die Erhaltung, oder Umwandlung in eine christliche Kirche, eines erst neugebauten Götzentempels. Doch, Otto ließ sich dazu nicht herbei, denn es gezieme sich nicht, sagte er, das was dem Dämon gewidmet worden, zum wahren Gottesdienst zu benützen, und könne man wohl auf Disteln und Dornen Getreide säen? Zuletzt half man auch hier selbst zur Zertrümmerung der Tempel mit. Um aber das Volk für den Verlust des Tempels zu entschädigen, betrieb Otto eifrig den Bau eines noch schönern christlichen Tempels und veranstaltete ein herrliches Einweihungsfest, wobei er zugleich in ergreifender Weise auf die Weihe des Tempels Gottes in der Seele jedes Gläubigen hinwies. Du bist, sprach er zu Mizlav gewendet, der in diesem Theile des Landes regierte und zu Usedom getauft worden war, Du bist, sprach er zu ihm, um in ihm auch das ganze Volk zu unterrichten, das wahre Haus Gottes, du mußt heute dem Herrn ganz geweiht werden, und ermahnte ihn nun, aller Gewaltthätigkeit und allem Betruge zu entsagen, Andere wie sich selbst zu lieben,

zur Vergebung ſeiner Sünden und um Jeſu willen ſeine Schuldner aus dem Gefängniß zu entlaſſen. Mizlav folgte und zog durch ſein Beiſpiel viele Nachahmer nach ſich. — Jetzt begab ſich Otto, nicht ohne Widerſtand von Seite ſeiner um ihn beſorgten Mitarbeiter nach Stettin, wo unter Anleitung der fanatiſchen Götzenpfaffen eine Reaction des Heidenthums gegen das Chriſtenthum eingetreten war, Viele dem Chriſtenthum wieder entſagt hatten und Andere neben Chriſtus auch die alten Götter verehrten. Hätte Otto mit Waffengewalt die Reaction brechen wollen, es wäre ihm leicht geweſen, denn gerade damals zog der Polen-Herzog Boleslaus herbei, um die Abtrünnigkeit eines Theils der Pommern vom Chriſtenthum und die Nichterfüllung mancher Puncte des mit ihnen geſchloſſenen Vertrages zu rächen: allein der hl. Biſchof hielt den Herzog vom Kriege ab und bewog ihn nach Polen zurückzukehren; nur auf Gott vertrauend trat er dem Sturme entgegen und überwältigte ihn. Wiederholt gerieth er zwar dabei in Lebensgefahr, aber ſeine Ruhe und Furchtloſigkeit, das Ehrwürdige und Himmliſche ſeiner Erſcheinung, ſein und ſeiner Gefährten Pſalmengeſang mitten in der Todesgefahr hielt die heidniſche Wuth zurück und als man ihn mit Spießen tödten wollte, erlahmten die Arme der Widerſacher. Die chriſtliche Partei ſiegte endlich, und in einer Volksverſammlung wurde der Beſchluß gefaßt, auf den Ruinen des Heidenthums das Chriſtenthum einzuführen. Witſtack, einer der Angeſehenſten zu Stettin, ein eifriger Chriſt, der in Folge eines Traumgeſichtes, in welchem ihm Otto erſchien, wunderbar der Gefangenſchaft auf der Inſel Rügen entkam, und den Kahn, der ihn rettete, an dem Stadtthor Stettins aufhing, leiſtete dem Heiligen große Dienſte. Von Stettin begab ſich Otto nach Julin, wo die Abgefallenen ohne Widerſtand ſich wieder der chriſtlichen Religion zuwendeten. Gerne hätte er auch noch die Inſel Rügen zum Schauplatz ſeiner Wirkſamkeit gemacht, wenn ihn nicht die Geſchäfte nach Bamberg noch im J. 1128 zurückgerufen hätten. Nachdem er nochmal die neuen Gemeinden beſucht hatte, kehrte er in ſeine Diöceſe zurück, blieb aber bis zu ſeinem Tode mit Pommern in wohlthätiger Verbindung. Otto ſtarb am 30. Juni 1139. Das von ihm geſtiftete Bisthum Julin ordnete Papſt Innocenz II. 1140 unmittelbar dem päpſtlichen Stuhle unter und 1170 wurde es nach Kammin verlegt. S. Vita Ottonis in Basnage-Canis. t. III, Bolland. ad 2. Jul. und in Ludewig Script. rer. Bamb. I; vrgl. Neander's Kirchengeſch. V, Encyclopädie von Erſch und Gruber, Bekehrungsgeſch. der Pommern von Kanegießer. [Schrödl.]

Otto, Biſchof von Freyſing, ſ. den Art. Freyſing Bd. IV S. 208.

Otto von Paſſau, der ein Franciscaner nach den Einen des 14ten, nach den Andern des 15ten Jahrh. und einige Zeit als Leſemeiſter zu Baſel gelebt haben ſoll, wird als der Verfaſſer eines literariſch-merkwürdigen Erbauungsbuches genannt, das in teutſcher Sprache geſchrieben iſt und den Titel: die 24 Alten oder der goldene Thron führt. Zuerſt erſchien dieſes Buch ohne Ort und Jahr, ſodann folgten zwei Ausgaben zu Augsburg 1480 und 1483, und zwei zu Straßburg 1500 und 1508, alle mit Holzſchnitten. Am Schluſſe der Vorrede zur Ausgabe zu Dillingen 1568 heißt es von dem Verfaſſer dieſes Buches, Otho von Paſſau aus dem Orden des hl. Franciscus, weiland Leſemeiſter zu Paſſau, habe es vom Anfang bis an das Ende mit großem Fleiß, Ernſt und Arbeit allſammt gemacht und vollbracht an der hl. Himmelsfürſtin Mariä Lichtmeßabend des Jahres, da man zählte von der Geburt Jeſu Chriſti 1486. Auch in den Niederlanden wurde dieſes Buch gegen Ende des 15ten Jahrh. wiederholt herausgegeben. In neuem Gewande erſchien es zu Regensburg bei Manz 1836 unter dem Titel: Otto von Paſſau, Krone der Aelteſten oder die göttliche Weisheit und Kraft der katholiſchen Glaubens- und Sittenlehre. Man rechnet Otto von Paſſau zu den vorzüglicheren Asceten des ſpätern Mittelalters und ſtellt ihn ſowohl in Hinſicht der gemüthlichen teutſchen Ausdrucksweiſe als des Inhalts ſeiner Schriften dem ſeligen Suſo (ſ. d. A.) an die Seite. S. Bouterwek's Geſch. der Poeſie IX; Ergänzungen zu Kobolt's Bayr. Gel.-

Lexicon; Encycl. v. Ersch u. Gruber; Pfeiffer's teutsche Mystiker; vrgl. die Art. Berthold von Regensburg, David von Augsburg, Herman von Fritzlar, Nicolaus von Straßburg. [Schrödl.]

Otto Truchseß, Bischof von Augsburg und Cardinal. Dieser in jeder Beziehung ausgezeichnete Mann, dem nicht bloß seine Diöcese, sondern das ganze katholische Teutschland zu großem Danke verpflichtet ist, entstammte dem alten Hause der Grafen zu Waldburg und wurde im J. 1514 zu Scheer in Schwaben geboren. Seine Bildung empfing er an den Universitäten Tübingen, Dole, Padua, Pavia und Bologna; an letzterer Universität hörte er den berühmten Andreas Alciati und den nachherigen Papst Gregor XIII. (Hugo Boncompagni) und hatte zu Mitschülern die nachherigen Cardinäle Alessandro Farnese, Christoph Madruccius und Stanislaus Hosius (s. d. A.). Ueberall zeichnete er sich durch seltene Talente, unermüdeten Fleiß und reine Sitten aus und erwarb sich in den Sprachen und in den theologischen und juridischen Wissenschaften große Kenntnisse, womit er in der Folge eine große Gewandtheit in den Geschäften verband. Als er sich dem geistlichen Stande, zu dem er von früher Jugend an eine große Neigung hatte, widmete, leistete er im J. 1532 zu Gunsten seiner Brüder und der andern Reichserbtruchsesse Verzicht auf alle seine väterlichen und übrigen Familiengüter. Schnell gelangte er zu verschiedenen Pfründen, Kaiser Carl V. ernannte ihn zu seinem Rath, Papst Paul III. erhob ihn zum päpstlichen Kämmerer und bediente sich seiner zu Legationen. Domherr zu Augsburg ward er 1541 oder 1542, und als im J. 1543 der treffliche Augsburger-Bischof Christoph Stadion (s. d. A.) starb, wurde unser Otto auf den bischöflichen Stuhl von Augsburg berufen; Paul III. bestätigte seine Wahl und schickte ihm das Jahr darauf den Cardinalshut. Als Otto die Regierung antrat, befand sich sein Bisthum in der traurigsten Lage, die katholische Geistlichkeit der Stadt Augsburg war 1537 genöthigt worden, nach Dillingen auszuwandern, allenthalben hatte sich in der Diöcese die Glaubensneuerung breit gemacht und bei der großen Unwissenheit und Verderbtheit so vieler Mitglieder des katholischen Clerus stand noch Schlimmeres in Aussicht. In Otto sandte Gott der Augsburger Diöcese die Hilfe zur rechten Zeit; an Otto's gottvertrauendem unermüdlichem Eifer, umsichtiger Klugheit und energischer Festigkeit fand die Häresie einen undurchdringlichen Damm, der bedrängte katholische Glaube seinen Defensor und Mehrer, die versunkene Geistlichkeit ihren Halt und Reformator. Nach Kräften vertrat Otto auf den Reichstagen die katholische Sache und stand für dieselbe im innigen Bunde mit dem Kaiser und den bayerischen Herzögen. Im Schmalkaldischen Kriege leistete er dem Kaiser große Dienste und der glückliche Ausgang dieses Krieges brachte ihn mit seinem Domcapitel und der übrigen katholischen Geistlichkeit wieder nach Augsburg zurück. Da das Augsburger-Interim immerhin ein dem Fortschritt des Protestantismus angelegter Zügel war, so drang Otto in seiner Diöcese sehr eifrig auf die Beobachtung desselben und erwirkte gegen die Widerspenstigen mehrere kaiserliche strenge Rescripte; im Uebrigen war er kein Freund halber Maßregeln, haßte die unnützen, zu nichts führenden Religionsgespräche und legte gegen den Augsburger-Religionsfrieden im J. 1555 Protest ein. Durch drei merkwürdige Diöcesansynoden, abgehalten 1543, 1548 und 1567, setzte er sich als Reformator seiner Geistlichkeit und Diöcese ein würdiges Denkmal, ein um so würdigeres, da er in der Synode des J. 1548 zu seiner eigenen Reformation einen Ausschuß aus Prälaten, Decanen und Canonikern wählen ließ, welcher seine Sitten prüfen und ihm im Namen der Synode heilsame Mahnungen geben sollte, denen er sich vollkommen unterwerfen werde, worauf ihm die Synode erklären ließ, er möge gewissenhaft und fest mit den Seinigen über die Beobachtung der Synodalstatuten wachen. Zu demselben Zweck der Reformation ließ Otto mehrmals Visitationen vornehmen, bei welchen man leider bei einem großen Theile des Clerus die crasseste Unwissenheit und moralische Versunkenheit antraf; die unverbesserlich befundenen Geistlichen wurden ihrer Stellen entsetzt. Zu ewigem

Danke verpflichtete er sich seine Diöcese durch die Errichtung eines Seminariums, Gymnasiums und einer Universität zu Dillingen, wodurch er seiner Wirksamkeit die Krone aufsetzte und für die Nachhaltigkeit derselben Sorge trug. Diese seine Gründung übergab er 1564 den Vätern der Gesellschaft Jesu und errichtete ihnen daselbst auch ein schönes Collegium. Für diesen Orden und besonders gegen die zwei ehrwürdigen Mitglieder desselben, Claudius Jaius und Petrus Canisius, den er zur Prädicatur im Dome zu Augsburg berief, hegte er eine unbegränzte Achtung. Das Concil von Trient publicirte er im J. 1565 und richtete im Geiste desselben sein Reformationswerk ein. Kurz, Otto war für seine Diöcese das, was ein hl. Carl Borromäus für Mailand war und verdiente vollkommen das außerordentliche Lob, das ihm der bayerische Herzog Albrecht in einem merkwürdigen Schreiben an Papst Pius V. spendet; seine Wirksamkeit dehnte sich sogar weit über seine Diöcese hinaus und verschaffte ihm in ganz Europa, selbst bei seinen Feinden, Hochschätzung und Ehrfurcht. Nachdem er dem Bisthum 29 Jahre lang mit größtem Ruhme vorgestanden und von den Päpsten und Kaisern für seine vielen und großen der Kirche und dem Reiche geleisteten Dienste vielfach ausgezeichnet worden war, beschloß er den 2. April 1573 sein thatenreiches Leben zu Rom, wo er sich vielfältig aufhielt. Vierzig Jahre nach seinem Tode wurden seine Gebeine nach Augsburg und 1614 nach Dillingen gebracht, wo sie in der Jesuitenkirche am Altare des hl. Hieronymus ruhen. S. Braun's Gesch. der Bischöfe von Augsburg; Stempfle's Programm (im Berichte über die k. Studienanstalten zu Dillingen für das Studienjahr 1832 bis 1833) über die Universität zu Dillingen; Wimmer, Dr. Friedrich, Briefwechsel des Card. Otto Truchses und Albrechts V., im zweiten Bande des Archivs für die Pastoralconferenzen im Bisthum Augsburg. [Schrödl.]

Oudin, Casimir, ein französischer Prämonstratenser, war 1638 zu Mezieres an der Maas geboren; von seinen Eltern zum Weber-Handwerke bestimmt, verließ er bald die Werkstätte, und widmete sich gegen ihren Willen dem Studiren, und trat 1656 in den Prämonstratenserorden. Als Ludwig XIV. im J. 1680 die Abtei Bucilly in der Champagne besuchte, erhielt Oudin den ehrenvollen Auftrag, dem Könige das Compliment zu machen, was dem Kloster ein Geschenk von 50 Louisd'or eintrug. Oudin hatte eine besondere Neigung zum Studium der Kirchengeschichte; er erhielt daher von seinem Ordensgeneral den Auftrag, alle Ordens-Abteien in Frankreich, in Teutschland und in den Niederlanden zu bereisen, um aus den dort sich vorfindenden Archiven alles das sich zu verschaffen, was seine historischen Arbeiten fördern konnte. Dieß that Oudin nicht ohne gedeihlichen Erfolg, ging 1683 nach Paris, und trat daselbst in Verbindung mit mehreren Gelehrten. Das gelehrte Forschen schlug ihm nicht gut an; es erzeugte bei ihm eine Eitelkeit und Zerstreuung, worüber er den Geist seines Standes, ja selbst den Geist der Religion verlor: Oudin ging 1690 nach Leyden, nahm die reformirte Religion an, und ward an der dortigen Universität Unterbibliothekar. Seine vorzüglichsten Werke sind: 1) Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis, illorumque scriptis etc. Lips. 1722, 3 voll. fol., eine Compilation, voll von Fehlern und Ungenauigkeiten, die wohl zum Theil in seiner unvollkommenen Bekanntschaft mit dem Griechischen und Lateinischen ihren Grund haben. Als Apostat vergaß er es nicht, bei Gelegenheit die alte Kirche und den verlassenen Orden zu schmähen. 2) Veterum aliquot Galliae et Belgii scriptorum opuscula sacra nunquam edita, 1692. 8. 3) Un Supplément des Auteurs Ecclésiastiques omis par Bellarmin. 8. 1688 (lateinisch herausgegeben). 4) Le Premontré défroqué etc. Dieser Mann, der ein feuriges Temperament, aber einen unruhigen, bösartigen Charakter besaß, endete seine in mehrfacher Rücksicht unerbauliche Laufbahn 1617 zu Leyden in einem Alter von 79 Jahren. [Dür.]

Overberg, Bernard, ein sehr verdienter Pädagog, wurde am 1. Mai 1754 zu Höckel im Osnabrückischen geboren, studirte mit großem Fleiße Theologie in Münster, wurde 1779 ausgeweiht und als Kaplan in der Nähe von Münster ange-

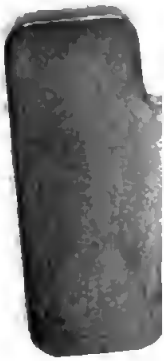
ſtellt. Der Miniſter von Fürſtenberg berief ihn als Lehrer an die Normalſchule in Münſter 1783. Zum Rector und Beichtvater der lothringiſchen Chorjungfrauen in Münſter ward er 1785 erwählt. Als Erzieher war er bei der Fürſtin von Gallizin, geb. Gräfin von Schmettau bis 1806, 1809 ward er Regens des biſchöflichen Seminars, hierauf auch Synodalexaminator und 1816 Conſiſtorialrath. 1818 bekam er vom Könige von Preußen den rothen Adlerorden. Er legte eine Muſterſchule für Lehrpräparanden der Kloſterfrauen an. Er ſtarb am 9. Nov. 1826 allgemein geliebt und geachtet. Seine Schriften ſind: 1) Neues A.B.C.-Buch, Münſter 1788 (erlebte viele Auflagen). 2) Anweiſung zum zweckmäßigen Schulunterrichte für die Schullehrer, Münſter 1793, vermehrte (5.) Auflage 1807. 3) Bibliſche Geſchichte des alten und neuen Teſtaments. Ebendaſ. 1799 (ſiebenmal aufgelegt). 4) Chriſtkatholiſches Religionshandbuch, 1804 und 1807. 5) Großer Katechismus, 1804 (13mal aufgelegt). 6) Kleiner Katechismus, 1804 (16mal aufgelegt). 7) Kleiner Hausſegen, oder gemeinſchaftliche Hausandacht, 1807. Auch Beiträge zu Zeitſchriften lieferte Overberg. Die meiſten ſeiner Schriften wurden in's Holländiſche überſetzt. (S. Gelehrten- u. Schriftſteller-Lexicon von Waitzenegger, III. Bd. S. 345 u. 346.)

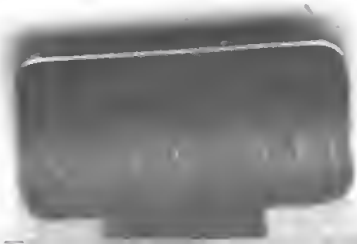
Oxford, Univerſität. Den Urſprung der Univerſität Orford führt man häufig bis auf die Zeit Alcuins oder Alfred des Großen zurück, was wohl nur inſofern einigen Grund hat, als aus den zu Orford beſtehenden geiſtlichen Schulen ſich allmählig die Univerſität herausbildete; im eigentlichen und engeren Sinne iſt ihr Urſprung wohl in die zweite Hälfte des 12ten Jahrh. zu ſetzen, oder doch nicht weiter als auf die Regierung Richard's Löwenherz zurückzuführen. Seitdem im Jahr 1229 in Folge von Unruhen, welche die Univerſität Paris zerrütteten, eine Menge Studenten ſammt Lehrern Paris verließen und ſich an die Univerſität Orford begaben, trat dieſe in die Zeit ihrer höchſten Blüthe. Damals ſoll die Zahl der die Univerſität Beſuchenden (etwa mit Einſchluß der Diener der Univerſität und ihrer Beſucher) bis auf 30,000 geſtiegen ſein. Der Blüthezuſtand der Univerſität dauerte bis um die Mitte des 14ten Jahrhunderts; am Ende dieſes Jahrhunderts zählte ſie nur mehr 5000 und um die Mitte des 15ten Jahrhunderts gar nur mehr 1000 Studenten. Die 19 Colleges und 5 Halls, aus deren Verein gegenwärtig die Univerſität beſteht, entſtunden im 14ten, 15ten und 16ten Jahrhundert, unter den Colleges iſt das Chriſtchurchcollege, eine Stiftung des Cardinals Wolſey, das ausgedehnteſte und großartigſte: bequeme, mehr oder weniger geſchmackvolle Wohnungen der Vorſteher, der Fellows und der Studenten, große oft prachtvolle Speiſehallen, eine Capelle, eine Bibliothek ꝛc., gehören zu den Requiſiten aller dieſer Häuſer. Großartig ſind auch die Gebäude und Anſtalten, welche im teutſchen Sinne als eigentliche Univerſitätsgebäude und Univerſitätsanſtalten anzuſehen ſind: die Univerſitätskirche zu St. Maria, die öffentlichen Hörſäle, das große Auditorium zu Promotionen, feierlichen Gedächtnißreden ꝛc., die Bodley'ſche Bibliothek, die Radcliffe'ſche Bibliothek ꝛc. Wie den Univerſitäten überhaupt, ſo haben die Päpſte auch für die Univerſität Orford durch Ertheilung von Rechten und Privilegien und in anderer Weiſe ihre Gunſt erwieſen; ſo betrieb Papſt Clemens V. die Fundirung neuer Lehrſtühle und Papſt Bonifaz VIII. eximirte die Univerſität von aller biſchöflichen und erzbiſchöflichen Jurisdiction. So wie ferner die Pariſer Univerſität die heftigſten Streitigkeiten mit den Bettelorden, namentlich den Dominicanern führte, ſo hatte auch die Orforder Alma vielfache Kämpfe nach dieſer Seite hin, und wie auf irgend einer andern Univerſität ſo entwickelten ſich mit gleicher Kraft auch auf der Orforder die Gegenſätze der Realiſten und Nominaliſten; Wiclef (ſ. d. A.), ein ſolcher eifriger Bekämpfer des Nominalismus und der Bettelmönche brütete aus dieſen Streitigkeiten ſogar Häreſien aus. Als Lehrer und Zierden der Orforder Univerſität im Mittelalter zeichneten ſich insbeſondere Robert Pulleyn († 1150), Roger Bacon († 1292), Duns Scotus († 1308), Johannes Peckham († 1292), Nicolaus Suiſſet ꝛc. aus. Durch die Reformation wurde Orford ein Bollwerk des

Anglicanismus; in neueſter Zeit manifeſtirt ſich aber an dieſer Univerſität eine merkwürdige Reaction im Sinne der katholiſchen Kirche, eine Erſcheinung, die zum Theil damit zuſammenhängt, daß die Univerſität Orford als Hauptburg der Hochkirche, welche auf die ununterbrochene Folge der engliſchen Biſchöfe von den Apoſteln her pocht, einen Keim zu dieſer Erſcheinung ſchon lange in ſich trägt. Vrgl. hiezu die Art. Großbritannien, Hochkirche, Cambridge, und Puſey. [Schrödl.]

Ozias, ſ. Uſia.

Mus Theor.
V 95





Digitized by Google

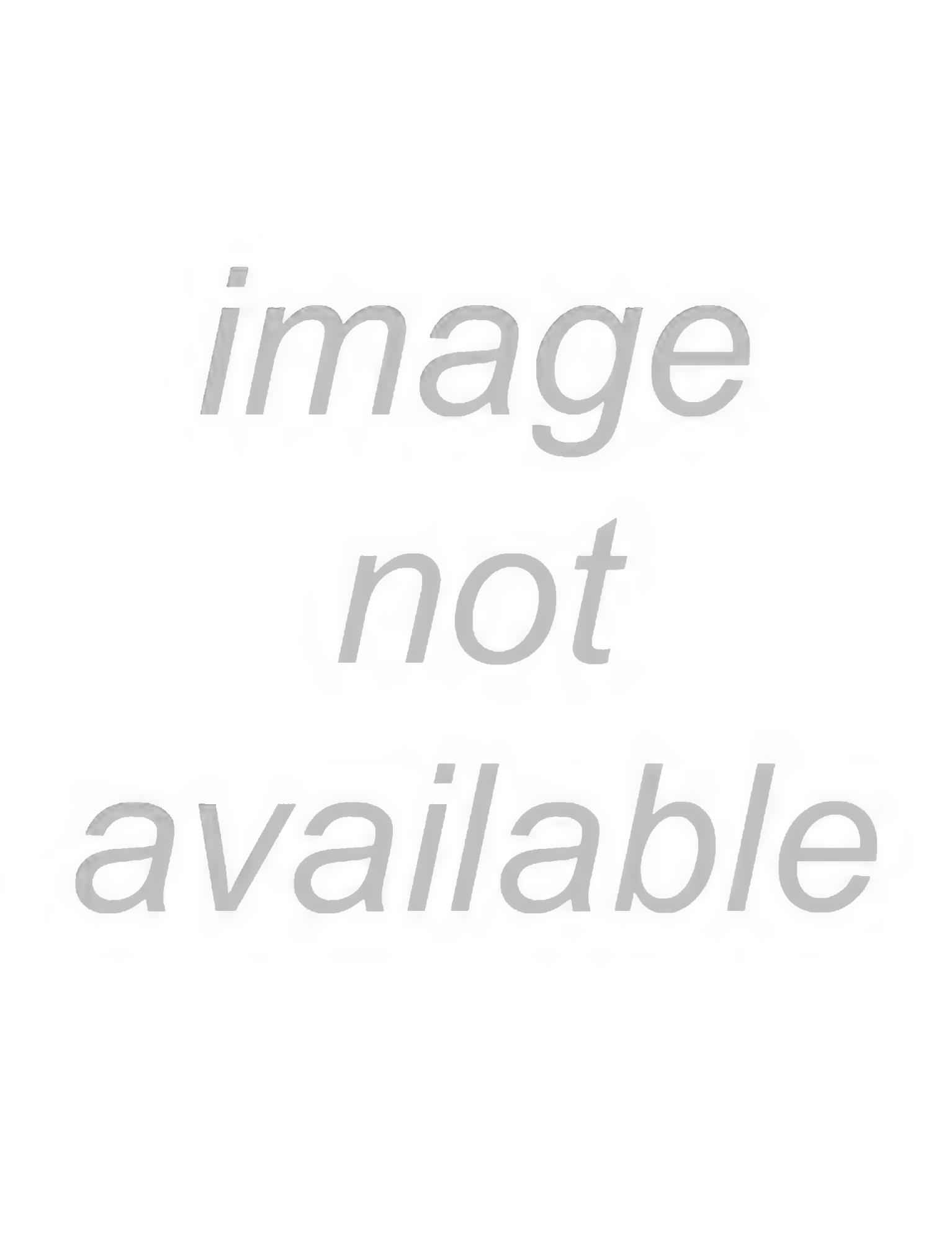


image
not
available

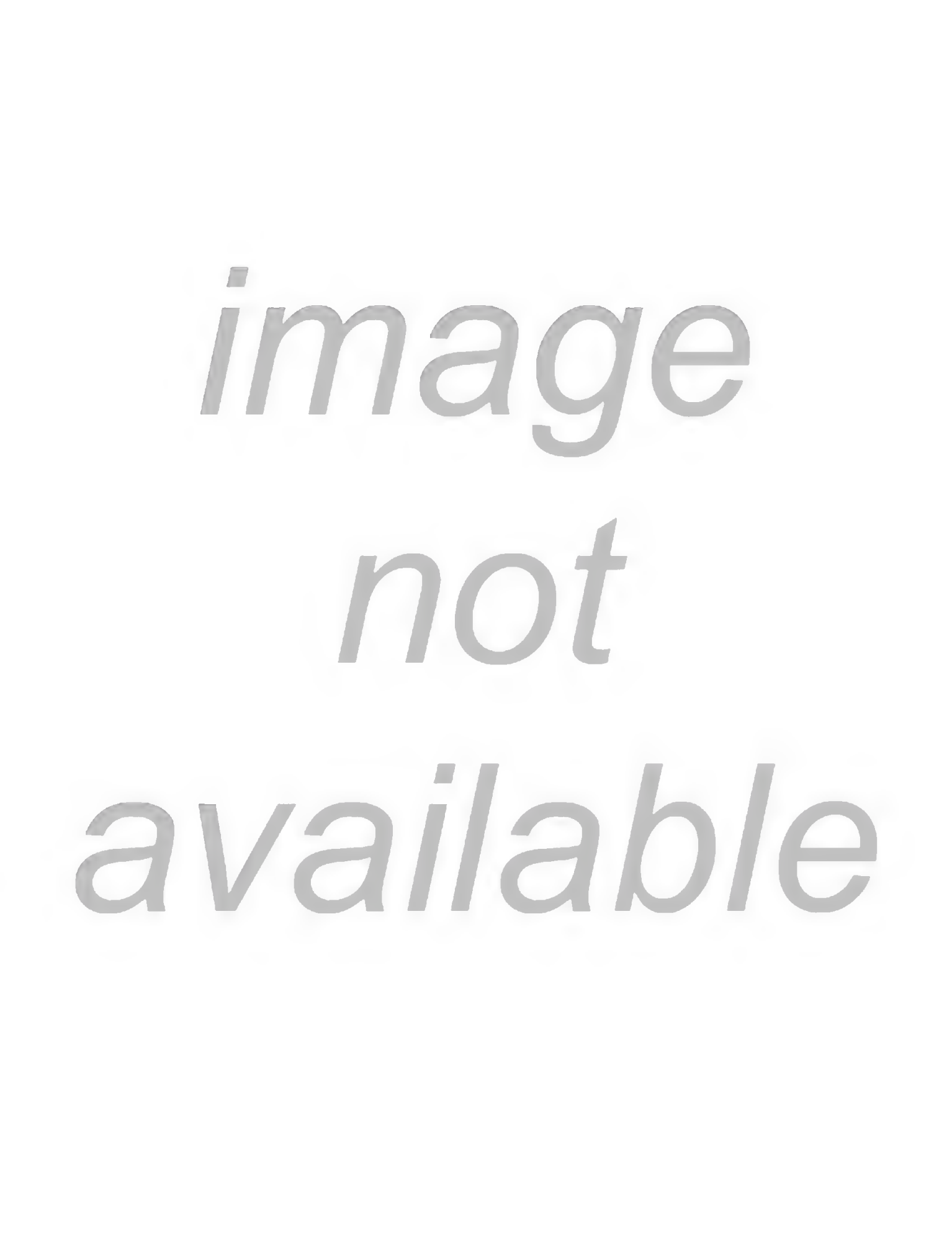


image
not
available

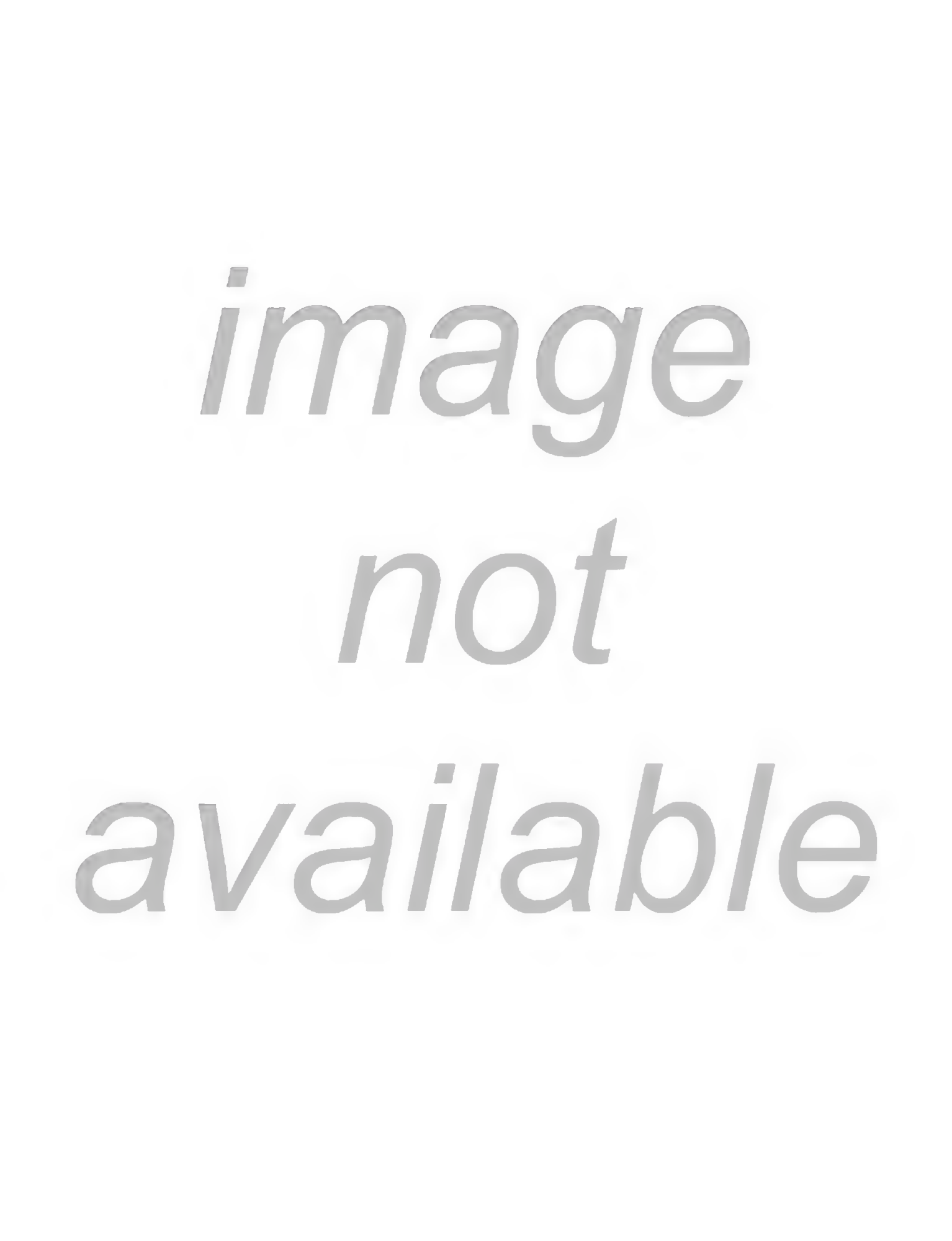


image
not
available